/ Wetzer, Heinrich Joseph, / Welte, Benedikt,

Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften

Bd.: 8

1852

Kirchen-Lexikon
oder
Encyklopädie
der katholischen Theologie
und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Achter Band.
Pacca — Quota.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1852.

P.

Pacca, Bartolomeo, Cardinal, wurde 1756 zu Benevent geboren und erhielt seine Bildung zu Neapel und Rom; namentlich hatte der gelehrte Exjesuit Zaccaria (s. d. Art.) auf seine theologische Bildung einen großen Einfluß, und durch dessen Empfehlungen bei Pius VI. geschah es, daß dieser den erst 28jährigen Pacca mit der päpstlichen Nuntiatur zu Cöln beauftragte. Ueber seinen damaligen Aufenthalt in Teutschland während der Jahre 1786—1794 als apostolischer Nuntius verfaßte er „Memorie storiche" Roma 1832, mit einem „appendice sui Nunzj", eine die damaligen kirchlichen Verhältnisse der Rheinlande sehr beleuchtende Schrift. Im J. 1795 wurde er auf die Nuntiatur zu Lissabon befördert und hatte dieselbe bis zum J. 1802 inne; die „Notizie sul Portogallo con una breve relazione della Nunziatura di Lisboa" von ihm geschrieben, enthalten die Frucht seiner in diesem Lande in Bezug auf die kirchlichen Verhältnisse gewonnenen Erfahrungen und Einsichten. In sehr schwieriger Zeit für den päpstlichen Stuhl hatte Pacca das hohe Amt eines Nuntius mit großer Klugheit verwaltet, und empfing dafür von Pius VII. 1801 den Cardinalshut. Kurz bevor die päpstlichen Staaten dem Napoleonischen Kaiserreiche einverleibt wurden, ernannte Pius den Cardinal Pacca (18. Juni 1808) zum Prosecretär des Staates. Von einer friedlichen Vergleichung mit Napoleon konnte damals kein Gedanke mehr sein; Pacca's System war also das des Widerstandes gegen den allgefürchteten Tyrannen und auf seinen Rath geschah es, daß, als der päpstliche Staat für erloschen und dem französischen einverleibt erklärt wurde, die Excommunicationsbulle gegen Napoleon erlassen wurde (10. Juni 1809). Dafür wurde ihm die Ehre zu Theil, mit dem Papst in die Gefangenschaft abgeführt zu werden, doch wurde er zu Florenz von dem Papste getrennt und in die Festung Fenestrelle abgeführt, wo er über drei Jahre in Haft gehalten wurde. Erst nach dem erpreßten Concordat Napoleons mit Pius (25. Jan. 1813) erwirkte dieser seinem geliebten Pacca die Freiheit; Pacca aber benützte sogleich seine Freiheit dazu, den Papst aus den Fallstricken zu ziehen, in welche er sich durch oben erwähntes Concordat verwickelt hatte. Als am 24. Mai 1814 Pius seinen Einzug in Rom hielt, saß in seinem Wagen derselbe Pacca, der mit ihm gefangen aus Rom geschleppt worden war! Alle diese Erlebnisse und Ereignisse beschreibt Pacca in den für die damalige Zeitgeschichte so wichtigen und mit italienischer Grazie gewürzten „Memorie storiche del Ministero e de due viaggi in Francia e della prigionia nel forte di s. Carlo in Fenestrelle etc." Nach seiner Rückkehr in die Hauptstadt der Christenheit bekleidete er verschiedene hohe Aemter, bewog den Papst Pius VII. zur Wiederherstellung des Jesuitenordens und starb 19. April 1844. Seine interessanten Schriften sind auch in's Teutsche übersetzt, Bd. VI. Augsb. 1830—1836. [Schrödl.]

Paccanaristen, s. Baccanaristen.

Pachomius, der heilige, der Begründer des eigentlichen Klosterlebens, wurde um das Jahr 292 in der Oberthebais Aegyptens von heidnischen Eltern geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Als junger Soldat, nach der wahrscheinlicheren Meinung im Heere Maximin's (vgl. Tillemont, Hist. Eccles. tom. VII. not. 2. p. 675), nach Andern unter den Fahnen Constantin's, hatte er nach einem

höchst beschwerlichen Marsche zu Thebä oder Diospolis Gelegenheit, die uneigennützige Menschenfreundlichkeit der Christen zu erfahren. Dieß machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich sogleich nach ihrer Religionslehre näher erkundigte, nach beendigtem Feldzuge in ein christliches Dorf der Thebais sich zurückzog, unter die Katechumenen sich aufnehmen und nach der gewöhnlichen Vorbereitung sich taufen ließ. Durchdrungen von dem Gefühle der mit der Taufe übernommenen Pflichten und seiner schon in der Jugend erwachten Neigung zur Einsamkeit folgend, begab sich Pachomius bald darauf in die Wüste zu dem griechischen Anachoreten Palämon, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Nach der Anleitung und dem Vorbilde dieses Heiligen übte er nun 10 bis 12 Jahre lang die strengste leibliche und geistige Ascese und brachte es darin zu hoher Vollkommenheit. Gegen das Jahr 325, also etwa 20 Jahre später als der hl. Antonius, gründete Pachomius auf göttliche Eingebung zu Tabennesus, nahe bei einer Nilinsel, nach Anderen auf der Nilinsel Tabennä selbst ein Kloster, in welchem die Mönche unter einem Dache und nach einer gemeinsamen Regel zusammenleben sollten. So wurde er der Stifter des eigentlichen Cönobitenthums im Unterschiede sowohl vom Eremitenthume als von der Einrichtung des hl. Antonius und seiner Schüler, nach welcher die Mönche in einzelnen getrennten Zellen, die zusammen eine Laura (s. d. Art.) bildeten, neben einander wohnten. In kurzer Zeit zählte seine Genossenschaft gegen hundert Mitglieder, und bald wurde der Zudrang zu derselben so stark, daß Pachomius sich genöthigt sah, noch sieben weitere Mannsklöster, unter welchen das zu Paba oder Pau in der Nähe von Thebä das berühmteste und der gewöhnliche Aufenthaltsort unseres Heiligen wurde, und nebstdem auf der andern Seite des Nils ein Frauenkloster zu gründen, in welches zuerst seine Schwester eintrat. Die Zahl seiner Mönche, Tabenniositen genannt, mehrten sich dermaßen, daß sie bei seinem Tode (14. Mai 348) gegen 7000, darunter mehrere Heilige, betragen haben soll. Die einzelnen Klöster standen unter der gleichen Regel, bildeten zusammen einen Verein (eine Art Congregation, *κοινόβιον* genannt), welchem Pachomius und nach ihm die jeweiligen Aebte des Hauptklosters vorstunden. Diese stellten zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern an und versammelten jährlich zweimal alle Vorgesetzten der letzteren im Hauptkloster, um sich Bericht über ihre Amtsverwaltung erstatten zu lassen. Seine Regel, in mehrern Auszügen und einer Uebersetzung vom hl. Hieronymus uns erhalten, soll Pachomius aus den Unterweisungen eines Engels geschöpft haben. Die Zeit seiner Mönche war ihr gemäß zwischen Handarbeit, Gebet und andern frommen Uebungen getheilt; Beschäftigung mit den Wissenschaften, wie sie seit Benedict in den abendländischen Klöstern üblich wurde, war ausgeschlossen. Um die Handarbeit, in Korbflechten, Weben von Matten und Decken und allen Arten von Gewerben bestehend, wodurch sie ihren Unterhalt und die Mittel zur Mildthätigkeit gewannen, zu organisiren und zugleich eine möglichst genaue Ordnung im Kloster einzuführen, wurden die Mönche mit Unterdrückung ihres eigenen Namens mit Nummern bezeichnet und in verschiedene Classen, namentlich in 24 nach den Buchstaben des Alphabetes eingetheilt. Jede Classe hatte ihren eigenen Vorsteher und erhielt ihre besonderen Arbeiten zugetheilt. Am Abende des Tages übergab jeder Mönch seine gefertigte Arbeit dem Vorsteher, und dieser gab sie am Ende der Woche an den *οἰκόνομος* des Klosters ab. Die Verwalter der einzelnen Klöster hatten die Erzeugnisse der Mönchsarbeit dem allgemeinen Verwalter (*μέγας οἰκόνομος*) für den ganzen Mönchsverein beim Hauptkloster zu übermachen, und dieser sorgte für deren Verwerthung, für Einkauf der Materialien und Austheilung der Vorräthe. Die Mönche wohnten zu 2 oder 3 in gemeinsamen Zellen und kamen nur zum Gebete und zur Mahlzeit zusammen. Letztere, natürlich sehr frugal, mußte unter Stillschweigen, welches auch außerdem streng vorgeschrieben war, eingenommen werden, und um einander nicht sehen zu können, hüllten die Anwesenden den Kopf in weite Capuzen (cucullus) von grober Leinwand. Die Schultern bedeckte ein

weißes Ziegenfell, Melote genannt. Am ersten und letzten Wochentage empfingen die Klostergenossen regelmäßig das hl. Abendmahl. Starb einer der Brüder, so wurden Gebete und das heil. Opfer für ihn dargebracht. Die Aufnahme in den Orden, wovon auch schwächliche Personen, so sie wahren Beruf verriethen, nicht ausgeschlossen wurden, erfolgte nach strenger Prüfung (Noviziat) durch Anlegung des Ordenskleides und Ablegung des Gelöbnisses, die Regel zu halten. Zu Priestern ließ Pachomius, um Hochmuth und Neid nicht aufkommen zu lassen, keinen seiner Mönche weihen und er selbst schlug aus Demuth die ihm angebotene Priesterweihe aus; jedoch nahm er auch Priester in seine Klöster auf und gestattete ihnen, ihre hl. Verrichtungen auszuüben. Außer den Klöstern erbaute Pachomius auf Anrathen des Bischofs Serapion von Tenthyra in einem benachbarten Orte eine Kirche für arme Hirten und verwaltete darin selbst einige Zeit das Lectoramt mit großem Erfolge. Durch all' dieß hatte sich der Ruf seiner Heiligkeit, mit welcher sich noch die Gabe der Wunder und der Prophetie verband, in ferne Länder verbreitet und verschaffte ihm die hohe Verehrung und im Jahre 333 sogar den Besuch des großen Athanasius (s. d. A.), mit welchem Pachomius den Eifer in Bekämpfung des Arianismus und jeder häretischen Erscheinung theilte. Eine verleumderische Anklage, wegen deren sich unser Heiliger im Jahre 348 vor einer bischöflichen Synode zu Latapolis rechtfertigen mußte, diente nur dazu, seine Unschuld und Tugend in noch helleres Licht zu setzen. In demselben Jahre raffte die Pest gegen hundert seiner Mönche weg; Pachomius selbst wurde von der Seuche ergriffen und beschloß nach schweren 40tägigen Leiden sein tugend- und segenreiches Leben. Das von ihm begonnene Werk aber hatte den glücklichsten Fortgang; bis zur ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts zählte sein Orden schon 50,000 Mönche und bestand im Morgenlande bis ins eilfte Jahrhundert; ja noch im 12ten Jahrh. (um's J. 1137) erzählt Anselmus, Bischof von Havelberg, daß er in einem Kloster von Constantinopel 500 Mönche gesehen habe, welche seiner Regel folgten. — Eine Lebensbeschreibung des hl. Pachomius, kurze Zeit nach seinem Tode von einem Mönche verfaßt, ist noch vorhanden. Vgl. Helyot, ausführl. Geschichte aller geistlichen und weltlichen Klöster und Ritterorden. Teutsch Leipz. 1753. Bd. I. S. 189 ff. Henrion-Fehr, allgem. Geschichte der Mönchsorden. Bd. I. S. 17 ff. Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. II. Abtheilung 1. S. 504 ff. [Hitzfelder.]

Pacht- oder Mieth-Vertrag (locatio et conductio) im weiteren Sinne ist der Contract, wodurch Jemand (der locator) einem Anderen (dem conductor) gegen einen von diesem zu zahlenden Pacht- oder Mieth-Zins (merces) auf eine bestimmte Zeit die Benützung einer Sache zu verstatten verspricht. Im engeren Sinne aber unterscheidet sich der Pacht- vom Mieth-Contracte dadurch, daß bei ersterem unbewegliche Sachen (nutzbringende Rechte und Grundstücke), bei letzterem aber bewegliche Sachen oder auch Wohnhäuser den Gegenstand des Vertrages bilden. Das canonische Rechtsbuch handelt von diesem Gegenstande (De locato et conducto) speciell nur in Lib. III. tit. 18 der Gregorianischen Decretalensammlung. Hiernächst aber dient zur Kenntniß der kirchengeschichtlichen Entwickelung dieses Verhältnisses noch der Titel X De precariis, III. 14, und einiges aus De reb. eccl. non alien., Greg. III. 13, Sext. III. 4, Xvagg. comm. III. 4. Daß auch Kirchengüter mit Genehmigung des Bischofs auf einige Zeit (in modicum tempus) sollten verpachtet werden können, war seit dem sechsten Jahrhunderte anerkannter Grundsatz; aber die Bestimmungen des canonischen Rechts über die Dauer solcher Pachtzeit wechselten vielfach. Anfangs war die Gültigkeit der Ueberlassung eines Grundstücks zur Benützung auf unbestimmte Zeit (precarium) bloß an die Bedingung geknüpft, daß der Pacht- oder Leihbrief alle fünf Jahre erneuert werden mußte (c. 1. X. De precar. III. 14). Bald jedoch sah man sich veranlaßt, der großen Willkür, die bei Verleihung solcher Precarien stattfand, Schranken zu setzen (c. 2. X. eod.). Später-

hin entstand der Gebrauch, kirchliche Grundstücke nur in feste Pacht (ad firmam) zu geben (c. 2. X. De loc. et cond. III. 18). Weil aber auch dieses Verhältniß häufig mißbraucht wurde, namentlich um die Kirchengüter wieder in Laienhände zu bringen, so wurden dergleichen ständige Verpachtungen an Laien verboten (Conc. Londin. ao. 1237. c. 8, Conc. Lambeth. ao. 1281. c. 15, Conc. Exon. ao. 1287. c. 25, u. a.), und nachmals jede Verpachtung auf länger als drei Jahre als eine unstatthafte Veräußerung erklärt (Extravagg. comm. c. un. De reb. eccl. non alien. III. 4). Diese letztere Verordnung des Papstes Paul II. v. J. 1468 wirkte aber auf den nachhaltigen Ertrag der in Pacht ausgethanen Grundstücke sehr ungünstig, und wurde auch in Teutschland nicht practisch, sondern regelmäßig setzten hier die Diöcesanstatuten die Pachtzeit auf sechs, neun, zwölf Jahre fest (z. B. Colon. statut. ao. 1662, bei Hartzheim T. IX. p. 1073). Daher beschränkt auch das Tridentinische Concil das Verbot nur auf zwanzig- und mehrjährige Verpachtung (Sess. XXV. c. 11. De ref.). Was die für den Pachtvertrag geltenden Rechtsnormen betrifft, so bedarf der Pfarrer oder die respective Kirchenverwaltung heutzutage zur Rechtsgültigkeit einer Pachtverleihung die Genehmigung nicht nur des bischöflichen Ordinariates, sondern auch der weltlichen Curatelen (s. Kirchenvermögen, Verwaltung desselben, Bd. VI. S. 191. Nr. III. 2. lit. b.). Im Uebrigen befolgt das canonische Recht im Wesentlichen die Grundsätze des gemeinen römischen Rechtes. Selbstverständlich ist der locator verpflichtet, dem Pächter den Pachtgegenstand in der Regel die ganze Pachtzeit hindurch zu belassen, wenn dieser nicht das Grundstück auffallend abschwendet, oder zwei Jahr lang das Pachtgeld nicht bezahlt (l. 3. Cod. De loc. et cond. IV. 65; fr. 56. Dig. eod. XIX. 2). Andererseits hat der Pächter das Recht des Nießbrauches und der beliebigen Cultur der Grundstücke, und erwirbt an den gezogenen Früchten, sobald er dieselben percipirt hat, volles Eigenthum (§ 36. Instit. De rerum divis. II. 1); dagegen darf er vor Ablauf der Pachtzeit nicht abziehen, wenn nicht solche Umstände eintreten, die ihm offenbar die ruhige Benützung des Pachtobjectes nicht länger gestatten (fr. 27. § 1, fr. 55. § 2. Dig. De loc. et cond. XIX. 2); und muß zu gehöriger Zeit den Pachtzins entrichten. Nur wenn ihm ein beträchtlicher Theil der Früchte, ehe er sie noch eingebracht hat, ohne alle Verschuldung von seiner Seite zu Grunde geht, und das Pachtgeld nicht ein für allemal fixirt ist, kann er einen verhältnißmäßigen Nachlaß ansprechen. Dieser Anspruch aber fällt weg, wenn die Früchte bereits percipirt sind (fr. 15. §§ 2—5. Dig. eod.). Ob der Pächter das gepachtete Grundstück wieder an einen andern verpachten, d. i. in sog. Afterpacht austhun könne, hängt vom Pachtcontracte ab; heutzutage ist dieses ohne Consens der geistlichen und weltlichen Curatelen unzulässig. Der Pachtcontract erlischt mit Ablauf der stipulirten Zeit, wenn er nicht sogleich wieder erneuert wird (relocatio); ferner mit dem Verkauf des Pachtobjectes nach der bekannten Parömie: „Kauf bricht Miethe", falls nicht die Fortdauer des Pachtvertrages mit dem Käufer verabredet ist; doch kann der seiner Pacht vorzeitig Entsetzte von dem Verkäufer entsprechende Schadloshaltung verlangen. Nicht aber hört nach römischem Rechte der Pacht mit dem Tode des Locators auf, wenn dieß nicht schon contractmäßig festgesetzt ist (§ 6. Inst. eod. III. 25). Dagegen hat jedoch das Tridentinum verordnet, daß der Pfründebesitzer den Pachtcontract nicht über die Dauer seines Amtes hinaus, also niemals zum Präjudiz seines Nachfolgers abschließen kann (Sess. XXV. c. 11. De ref.). Gegen Verletzungen des Pachtvertrages von der einen oder anderen Seite steht dem lädirten Theile ein Klagerecht auf Erfüllung der vertragsmäßigen Verbindlichkeit, dem Verpächter die actio locati, dem Pächter die actio conducti zu (Inst. pr. De loc. et cond. III. 25). — Von der zeitlichen Verpachtung wohl zu unterscheiden ist derjenige Vertrag, wodurch Jemand einem Anderen gegen Entrichtung einer unveränderlichen Abgabe (canon) ein Grundstück in Erbpacht verleiht (s. Emphyteuse, Bd. III. S. 561 ff.). Vgl. auch Laudemium. [Permaneder.]

Pacianus. Ueber das Leben des hl. Pacian ist uns nur wenig bekannt. Er stammte aus einer angesehenen spanischen Familie. Er war verheirathet, sein Sohn Flavius Lucius Dexter, dem Hieronymus seinen Catalogus widmete, war unter Kaiser Honorius praefectus praetorio (Hier. v. ill. 132; C. Ruf. 1, 24). Später trat Pacian in den geistlichen Stand und wurde Bischof von Barcelona; er starb unter Theodosius (um 370) in hohem Alter, wegen seiner Tugenden und seiner Beredtsamkeit allgemein geachtet. Er verfaßte, wie Hieronymus erzählt, verschiedene Schriften. Erhalten sind uns drei Briefe an den Novatianer Sempronian, eine paraenesis ad poenitentiam und ein sermo de baptismo. Die drei Briefe wurden durch ein Schreiben des Novatianers Sempronian veranlaßt, der mit Pacian nicht persönlich bekannt war, ihn aber zur Erklärung und Rechtfertigung der katholischen Lehre aufforderte. Pacian bespricht darin den Namen „katholisch", dann besonders die Sacramente der Taufe, Firmung und Buße; der dritte Brief ist von ziemlich bedeutendem Umfange (37 Capitel). Diese kleinen Schriften sind mit vielem Geist und einer vortrefflichen Darstellung abgefaßt, und Dupin nennt sie mit Recht Meisterstücke in ihrer Art. — Im Anfange der paraenesis und in Hieronymus' Catalogus wird noch eine andere Schrift Pacian's unter dem Titel „Cervus" oder „Cervulus" erwähnt, die uns nicht erhalten ist. Es scheint eine Schrift gegen gewisse beim Anfange des Jahres übliche Belustigungen und Ausgelassenheiten, die unter diesem und ähnlichen Namen erwähnt werden, gewesen zu sein (Tillemont, mém. 8, 539). — Die Schriften Pacian's wurden zuerst herausgegeben von Tilius, Paris 1537; sie stehen auch in der Bibl. max. PP. Lugd. T. IV, bei Galland. T. VII, bei Migne, T. XIII. p. 1051—1094. — Vgl. Tillemont a. a. O. Dupin, Bibl. 2, 101; Acta Sanctorum 9. März. [Reusch.]

Pacifica, s. Casuistik.

Pacificationsedict von Amboise, s. Hugenotten.

Pactum Calixtinum, s. Concordate.

Paderborn, Bisthum. Paderborn ist eines der Bisthümer, welche Carl der Große errichtete, um unter den unterworfenen Sachsen das Christenthum auszubreiten und zu befestigen. Schon 777 hatte er zu Paderborn, welches damals noch ein ziemlich unbedeutender Ort war, eine christliche Kirche erbauen lassen; auf der Reichsversammlung zu Lippspringen 780 wurde unter päpstlicher Auctorität das Bisthum Paderborn errichtet, und vorläufig dem Bischof von Würzburg zur Verwaltung übergeben; Herstelle an der Weser sollte der Wohnort des Bischofs sein. Schon 795 erhielt aber Paderborn in dem hl. Hathumar seinen ersten eigenen Bischof und wurde, da es sich namentlich durch den öftern Besuch Carl's und die vielen dort gehaltenen Versammlungen immer mehr gehoben hatte, auch Residenzstadt des Bischofs. Das Bisthum gehörte zu dem Metropolitansprengel Mainz: das Bisthum Schider und ein Theil des Bisthums Büraburg (s. d. A.) wurde mit ihm vereinigt. Hathumar begann den Bau des Domes. Papst Leo III. kam unter ihm nach Paderborn, um bei Carl Hilfe zu suchen; er consecrirte einen Altar im Dom und weihte mehrere Kirchen der Diöcese ein. Hathumar starb im J. 815. Ihm folgte der hl. Badurad, gleich seinem Vorgänger in Sachsen geboren, aber in Würzburg gebildet und Domherr daselbst. Er vollendete den Bau des Domes und des Domklosters, worin er mit seinen Geistlichen ein gemeinsames Leben führte und begründete die Domschule, welche schon unter ihm, noch mehr aber später zu großer Blüthe gelangte. Er theilte die Diöcese in Pfarren, ließ viele Kirchen bauen und durch seinen Archidiacon, den hl. Meinolph, und den Priester Ido die Reliquien des hl. Liborius (s. d. A.), der noch jetzt Diöcesanpatron ist, von Mans nach Paderborn übertragen. Unter ihm entstanden in der Diöcese die berühmte Benedictiner-Abtei Corvey (s. d. A.) und die Frauenklöster Bödeken (von St. Meinolph gegründet 837, später (1409) in ein Kloster für reguläre Canonici verwandelt und 1803 säcularisirt, vgl. „der hl. Meinolphus und das Kloster Bödeken"

im westph. Kirchenbl. 1851. Nr. 5 u. 6) und Herford. St. Badurad starb nach einer 44jährigen Regierung 859. Sein Nachfolger Luthard (859—886) gründete das Fräuleinstift Neuenheerse und erwirkte der Geistlichkeit von Carl d. Dicken das Recht, seinen Nachfolger zu wählen. Auch er starb im Rufe der Heiligkeit. Sein Nachfolger Biso (886—908) wurde demnach von dem Clerus gewählt; er wohnte 888 einer Synode zu Mainz und 895 einer Versammlung zu Tribur bei, erhob die Gebeine der heil. Badurad und Meinolph und ließ (durch den Priester Ido) ein Leben des hl. Liborius verfassen. Aus der langen Reihe der Bischöfe von Paderborn sind noch folgende besonders merkwürdig: (9.) Rethar (983—1009). Im Jahre 1000 brannte der Dom, das Domkloster und ein großer Theil der Stadt ab, die meisten Urkunden gingen zu Grunde; Kaiser Otto III. bestätigte aber die Rechte und Besitzungen des Bisthums, namentlich das Recht der freien Bischofswahl, auf's Neue. Kaiser Heinrichs II. Gemahlin, die hl. Cunigunde, wurde 1002 zu Paderborn durch Erzbischof Willigis von Mainz gekrönt; beide wurden große Wohlthäter des Bisthums. Nach dem Tode Rethars baten Gesandte der paderbornischen Kirche den Kaiser um einen würdigen Nachfolger. Er sandte (10.) Meinwerk, seinen Vetter und Hofcaplan, der von 1009—1036 regierte und mit Recht der zweite Stifter des Bisthums genannt wird (s. den Art.). (16.) Bernard I. von Oesede oder Dissede (1127—1160), gründete mehrere Klöster und erbaute den jetzigen Dom in zehn Jahren. 1133 begleitete er den Kaiser Lothar nach Rom, wo er vom Papste das Rationale (ein violettes Mäntelchen) erhielt, welches seitdem zur Festkleidung der Bischöfe von Paderborn gehört. — Unter (18.) Sifrid (1178—1186) kam Paderborn in nähere Verbindung mit Cöln, da die Erzbischöfe von Cöln nach Heinrich's des Löwen Absetzung Herzöge von Westphalen wurden. Unter mehrern folgenden Bischöfen kam es zu heftigen Streitigkeiten mit Cöln. — (21.) Oliver (1224), ein gelehrter westphälischer Edelmann, Domherr zu Paderborn und Scholaster zu Cöln; er hatte 1210 einen Kreuzzug gegen die Albigenser, 1215 und 16 gegen die Türken gepredigt. Den letztern Zug machte er selbst mit, leitete mit Geschick und Glück die Belagerung des Pharus von Damiette und verfaßte eine Geschichte dieser Belagerung und eine Geschichte des Königreichs Jerusalem von 1095—1218 (beide bei Eccard corp. hist. med. aevi 1. 2). Als Bischof ließ er auf einer Diöcesansynode die bisherigen Synodalbeschlüsse und Landesgewohnheiten sammeln, reiste bald darauf nach Rom, wurde dort zum Cardinalbischof von Sabina erhoben und verzichtete schon 1225 auf das Bisthum; er soll 1227 gestorben sein. (Vgl. die Münstersche kath. Zeitschr. 1851. Heft 2 u. ff.) Auch sein Nachfolger (22.) Willebrand, Graf von Oldenburg, hatte einen Kreuzzug mitgemacht, den er beschrieb (bei Leo Allatius, Symmicta Colon. 1653); nach einer zweijährigen Regierung wurde er 1227 Bischof von Utrecht und verzichtete auf das Bisthum Paderborn. Er widersetzte sich der Auflösung der vita communis der Domgeistlichkeit, die indeß unter seinem Nachfolger (23.) Bernard IV., Graf von der Lippe (1227—47), aufhörte; das Capitel bestand damals aus 24 Capitularen, die sich nun in die Güter, Präbenden und Archidiaconate theilten. — (24.) Simon I., Graf von der Lippe (1247—77) und seine nächsten Nachfolger hatten langwierige Streitigkeiten mit den Erzbischöfen von Cöln und der Stadt Paderborn. — (30.) Heinrich III. von Spiegel zum Desenberge (1360—80), Abt zu Corvey und Coadjutor seines Vorgängers Balduin, der erste Bischof von Paderborn, welcher vom Papste (Innocenz VI.) ernannt wurde; er war, wie seine nächsten Nachfolger, mehr Kriegsmann und Fürst, als Bischof. — Als (33.) Johann, Graf von Hoya, das Bisthum Paderborn mit Hildesheim vertauschte (1399), wählte das Capitel Wilhelm, Herzog von Berg; der Papst Bonifaz IX. aber gab das Bisthum, ohne von jener Wahl etwas zu wissen, dem Italiener (34.) Bertrand, Canonicus zu Ravenna. Derselbe kam nach Paderborn, fand aber bei den Rittern und Bürgern so schlechte Aufnahme, daß er nach einem Monat die

Stadt verließ. Er wurde von Wilhelm's Leuten gefangen genommen und verzichtete auf das Bisthum. (35.) **Wilhelm** wurde nun, obschon erst 20 Jahre alt, vom Papste bestätigt. Er führte viele Fehden, namentlich auch mit der Stadt Paderborn. Als Theodorich von Meury Erzbischof von Cöln wurde (1414), verlangten ihn die Paderborner zum Administrator; Wilhelm, der keine höheren Weihen empfangen hatte, verglich sich mit ihm, verzichtete auf das Bisthum und heirathete. (36.) **Theodorich** (III.), 1415–63, behielt den Titel „Administrator" von Paderborn; er suchte seine beiden Bisthümer für immer zu vereinigen, was aber durch den Widerstand des Capitels und der Landstände von Paderborn vereitelt wurde. Da er sich durch Kriege und Verschwendung in Schulden gebracht hatte, schrieb er in Westphalen eine harte Steuer aus; dieß veranlaßte die sog. „Soester Fehde" (die Stadt Soest war das Haupt der Oppositionspartei), welche bis 1449 dauerte unter furchtbaren Verwüstungen. Unter seiner Regierung starben der bekannte Schriftsteller Gobelin Persona (s. d. A.) im Kloster Bödeken und Dietrich von Niem (Nieheim im Bisthum Paderborn) (s. d. A.). Seit dieser Zeit kam es noch oft vor, daß Paderborn mit einem andern Bisthum denselben Oberhirten hatte. Schon der zweite Nachfolger Theodorichs, (38.) **Hermann I.**, Landgraf von Hessen, war zugleich Erzbischof von Cöln. — (39.) **Erich**, Herzog von Braunschweig (1508—32) war ein kräftiger Fürst und entschiedener Gegner des damals auftauchenden Protestantismus, der auch in Paderborn schon Anhänger gewann. Sein Nachfolger aber war der elende (40.) **Hermann II.**, Graf von Wied, Erzbischof von Cöln (s. d. Art.). Der Protestantismus fand in Paderborn, Soest, Hörter, Waldeck und Lippe Anhänger; Hermann bekämpfte ihn anfangs, befahl aber später (1545) die Abschaffung der katholischen Gebräuche in allen Kirchen des Bisthums; das Capitel und die Stände widersetzten sich und zwei Jahre darauf wurde Hermann abgesetzt. Seinem Nachfolger (41.) **Rembert** von Kerssenbrock (1552 bis 68), einem eifrig katholischen und kräftigen Bischof, gelang es, die abgefallenen Gegenden auf kurze Zeit zur Kirche zurückzuführen; nach den Verträgen von Passau (1552) und Augsburg (1555) fielen aber Lippe, Waldeck und einige Grenzorte wieder ab. In Paderborn selbst begann der abtrünnige Pfarrer Martin Hoitband für den Protestantismus zu wirken. Er wurde von Rembert verjagt, trat aber nach dessen Tode wieder auf. (42.) **Johann II.**, Graf von Hoya, Bischof von Münster und Osnabrück (1568—74), ein tüchtiger Jurist, früher Präsident des Reichskammergerichts zu Speyer, vertrieb ihn auf's neue, worauf er nach Soest ging, wo bereits alle Katholiken verbannt waren. Johann verjagte auch von andern Orten die protestantischen Prediger, ließ die Decrete des Trienter Concils publiciren (1571) und führte den römischen Katechismus ein. (43.) **Salentin**, Graf von Isenburg, war schon seit sieben Jahren Erzbischof von Cöln, als er 1574 auch Fürstbischof von Paderborn wurde; er machte sich in vieler Beziehung um das Bisthum verdient, namentlich durch Hebung der Schulen (das Gymnasium zu Paderborn hieß nach ihm eine Zeitlang das Salentinische). Er hatte keine höhere Weihe erhalten, verzichtete 1577 auf seine beiden Bisthümer und verheirathete sich, um die Familie Isenburg nicht aussterben zu lassen. — Sein Nachfolger (44.) **Heinrich IV.**, Herzog von Sachsen-Lauenburg (1577—1585), war ein offener Lutheraner und Concubinarius. Er war bereits Erzbischof von Lauenburg und Administrator von Osnabrück und strebte auch nach dem Bisthum Münster. Sein Bestreben scheint dahin gegangen zu sein, sich, wie sein Freund Gebhard von Cöln, aus den Bisthümern ein weltliches Fürstenthum zu gründen. Einige Pfarrer predigten offen den Protestantismus, das Capitel blieb trotz der Bemühungen des Bischofs dem alten Glauben treu und berief einige Jesuiten als Domprediger und Lehrer am Gymnasium. Heinrich stürzte am Palmsonntag 1585, als er von der lutherischen Predigt heimritt, vom Pferde und starb 14 Tage nachher. — Ihm folgte der treffliche (45.) **Theodor** von Fürstenberg (1585—1618), früher Dom-

propst zu Paderborn. Er gründete 1596 für die Jesuiten zu Paderborn ein Collegium, 1612 ein Novizenhaus für 21 Novizen (hier hielt der berühmte Athanasius Kircher sein Noviziat) und 1614 eine aus einer theologischen und philosophischen Facultät bestehende Universität, die von Papst Paul V. und Kaiser Matthias bestätigt wurde. (Das Gymnasium und das Seminar heißen noch jetzt Theodorianum). Auch die Capuciner erhielten unter Theodor zu Paderborn ein Kloster. Hauptsächlich durch die Bemühungen der Jesuiten gelang es, den katholischen Glauben im Bisthum wieder herzustellen. Die protestantische Partei in der Stadt unter dem Bürgermeister Wichards wurde nach langem Kampfe unterworfen. Das Land litt viel durch die Einfälle der Holländer und innere Unruhen: trotzdem gelang es Theodor durch Sparsamkeit und weise Verwaltung, die Schulden des Bisthums zu tilgen. — (46.) Ferdinand I., Herzog von Bayern, schon seit 1612 Coadjutor Theodor's, (1618—50), war zugleich Churfürst von Cöln, Bischof von Lüttich und Münster und Administrator von Hildesheim. In seine Regierungszeit fällt der 30jährige Krieg; das Bisthum wurde schrecklich verwüstet und bald von den Hessen, bald von den Schweden, bald von den Kaiserlichen besetzt. 1622 wurde es durch den Herzog Christian von Braunschweig (den „tollen Christian") ausgeplündert; aus dem Dome raubte er unter anderm den kostbaren Reliquienkasten des hl. Liborius und ließ daraus Münzen prägen mit der Umschrift: „Gottes Freund, der Pfaffen Feind"; die Reliquien selbst schenkte er der Rheingräfin Christine, durch welche sie nach Paderborn zurückkamen. Von den Schweden war das Fürstbisthum mit Corvey, Münster und Fulda dem Landgrafen von Hessen als erbliche Besitzung zugesagt. Im westphälischen Frieden wurde aber 1648 die Selbstständigkeit des Bisthums in seinem ganzen Umfange festgesetzt. Das Domcapitel hatte den König von Frankreich durch die seit der Uebertragung der Reliquien des hl. Liborius verbrüderte Kirche von Mans zu Gunsten des Bisthums gestimmt. Ferdinand überlebte den Frieden nur zwei Jahre. — Unter Ferdinand wirkte der Jesuit Friedrich Spee einige Jahre im Paderborn'schen; auch wurde im J. 1628 das Capucinesser-Kloster zu Paderborn gegründet. — (47.) Theodor Adolph von Reck (1650 bis 61) suchte durch eine weise und sparsame Verwaltung die Lage des Landes wieder zu verbessern; er unterstützte die Schulen und berief die Franciscaner und die französischen Nonnen. — (48.) Ferdinand II. von Fürstenberg (1661—83). Er war 1652 durch den Cardinal Chisi nach Rom gezogen und lebte dort im Umgange mit den gelehrtesten Männern, er selbst stand als Gelehrter und Dichter in hohem Ansehen, er war der erste Ausländer, den die Academie zu Rom zum Präsidenten wählte; als Chisi Papst wurde (Alexander VII.), machte er ihn zum Kammerherrn. Er machte sich um sein Bisthum und die Kirche vielfach verdient, namentlich durch die Stiftung des großen Ferdinandeischen Missionsfonds, aus welchem 36 Missionäre für das Bisthum, für die benachbarten Gegenden, für den Norden (Hamburg, Holstein, Jütland u. s. w.), wo Ferdinand apostolischer Legat war, und für China und Japan unterhalten werden sollten. Auch unterstützte er Gelehrte und Künstler und belebte die Industrie. (Die von Ferdinand herausgegebenen Monumenta Paderbornensia sind oft aufgelegt, zuerst Neuhaus 1669, neuerdings in teutscher Uebersetzung herausgegeben von Micus). — (51.) Clemens August, Herzog von Bayern (1718—61), wurde mit 19 Jahren Bischof von Paderborn; er war zugleich Churfürst von Cöln, Bischof von Münster, Osnabrück und Hildesheim und Großmeister des teutschen Ordens zu Mergentheim. In seinen letzten Regierungsjahren litt das Land viel durch den 7jährigen Krieg. Nach seinem Tode hinderte Ferdinand von Braunschweig eine neue Wahl und erst nach einem zweijährigen Interregnum folgte ihm (52.) Wilhelm Anton von Asseburg (1763 bis 82). Er that viel für die materielle Verbesserung seines Landes; unter ihm wurden auch die „Freistühle", die letzten Ueberreste des Vehmgerichts aufgehoben. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens nahm er die Collegien zu Paderborn und

Büren in Besitz und erklärte ihre Güter für Schulfonds; die Jesuiten behielten als Weltgeistliche die Verwaltung. — Der vorletzte Fürstbischof war (53.) Friedrich Wilhelm von Westphalen (1782—89), zugleich Bischof von Hildesheim; der letzte (54.) Franz Egon von Fürstenberg. Durch den Lüneviller Frieden und den Reichsdeputationshauptschluß vom 23. Nov. 1802, kam das Fürstbisthum an den König von Preußen, welcher am 3. August durch den Generalmajor l'Estocq dasselbe in Besitz genommen hatte. Die landständische Verfassung und die alte Eintheilung wurde aufgehoben und das Land in landräthliche Kreise getheilt, die einen Theil des Regierungsbezirks Minden ausmachen. — Durch die Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821 wurde das Bisthum Paderborn, als Suffragan-Bisthum von Cöln, wieder hergestellt und neu circumscribirt. Das Capitel besteht nach den Bestimmungen dieser Bulle aus einem Propst, einem Decan, acht wirklichen und vier Ehrendomherrn und sechs Vicarien. Die Propstwürde und die in den ungeraden Monaten vacant werdenden Canonicate sind päpstlicher, die Decanswürde und die in den geraden Monaten vacant werdenden Canonicate bischöflicher Collation. Zu dem bisherigen Umfange der Diöcese wurden durch diese Bulle hinzugefügt: mehrere Decanate der Cölnischen, Osnabrücker und Mainzer Diöcese, die Pfarren in der Provinz Sachsen und einige kleinere Theile. Diese neue Circumscription sollte aber erst mit dem Tode des letzten Fürstbischofs Franz Egon in's Leben treten, welcher am 11. Aug. 1825 erfolgte. Das Bisthum begreift nunmehr die frühern Hochstifte Paderborn und Corvey, das Herzogthum Westphalen, die Grafschaft Rietberg, das Amt Reckenberg, das Gebiet von Erfurt und das Eichsfeld, die Pfarren in dem Herzogthum Magdeburg, den Fürstenthümern Halberstadt, Minden und Siegen, den Grafschaften Mark, Ravensberg und Rhede und die Pfarre Stendal in der Altmark, und außerhalb Preußens die Pfarren in den Fürstenthümern Waldeck und Lippe-Detmold, zusammen 800 Quadratmeilen mit 538,000 Katholiken. Durch die Diöcesen Fulda und Hildesheim wird das Bisthum in zwei Hälften getheilt, die westliche (280 Quadratmeilen mit 422,000 Katholiken) umfaßt die westphälischen Regierungsbezirke Minden und Arnsberg und die Fürstenthümer Waldeck und Lippe-Detmold; die östliche (520 Quadratmeilen mit 116,000 Katholiken) die Provinz Sachsen. Das Bisthum hat 393 Pfarr- und Missionsstellen; im Regierungsbezirk Minden 12 Decanate und 132 Pfarren, Arnsberg 15 Decanate und 162 Pfarren, Erfurt 77 Pfarren, Magdeburg 17 Pfarren und Missionen, Merseburg 1 Pfarre, Fürstenthum Waldeck 2 Pfarren, Lippe-Detmold 2 Pfarren, resp. Missionen. Für das Gebiet von Erfurt besteht ein „bischöfliches geistliches Gericht" zu Erfurt; für das Fürstenthum Eichsfeld ein „bischöfliches geistliches Commissariat" zu Heiligenstadt; die Pfarren und Missionen der Regierungsbezirke Magdeburg und Merseburg stehen unter dem bischöflichen Commissär zu Magdeburg. An 14 Orten in der Provinz Sachsen wird nur missionsweise Gottesdienst gehalten. Die Zahl der Priester in der Diöcese beträgt über 800. Zu Paderborn besteht ein Priesterseminar, eine bischöfliche philosophisch-theologische Lehranstalt (Seminarium Theodorianum) und ein bischöfliches Knaben-Convict, ein katholisches Gymnasium, Schullehrerinnen-Seminar und Waisenhaus; außerdem sind in der Diöcese noch 2 katholische Gymnasien und 4 Progymnasien und 2 katholische Schullehrer-Seminare. Die Franciscaner der strengern Observanz haben in der Diöcese drei Klöster (Paderborn, Rietberg und Windenbruck), welche mit drei außerhalb der Diöcese liegenden Klöstern die Ordensprovinz vom hl. Kreuze bilden. Außerdem bestehen in der Diöcese: ein Kloster der Congregatio B. M. V. ad S. Michaelem (französische Nonnen) zu Paderborn, ein Kloster der Ursulinerinnen zu Erfurt (beide beschäftigen sich mit Erziehung), ein Mutterhaus der barmherzigen Schwestern nach der Regel des hl. Vincenz von Paulus zu Paderborn mit 9 Filial-Instituten (3 andere Filialinstitute stehen unter andern Mutterhäusern), und ein Institut der „Genossenschaft der Schwestern der christlichen Liebe" zu Paderborn,

welche sich mit Unterricht und Erziehung der Blinden beschäftigen. — Der erste Bischof der neu circumscribirten Diöcese war Friedrich Clemens, Freiherr von Ledebur-Wicheln, † 30. Aug. 1841; ihm folgte Richard Dammers (25. August 1842 — 11. Oct. 1844); der jetzige Bischof ist Franz Drepper, gewählt am 11. Januar, inthronisirt am 13. Juli 1845. (Vergl. Schaten, annales Paderbornenses, Neuhus. 1693. Bessen, Geschichte des Bisthums Paderborn. Ersch und Gruber u. d. W. Schematismus des Bisthums Paderborn von 1849.) [Reusch.]

Pädagogik, deren Begriff, Inhalt und Geschichte. A. Darüber ist man einig, die Erziehung befaßt sich mit den körperlichen und geistigen Anlagen der Unmündigen. Sie sucht diese dahin zu führen, daß sie später als Menschen und Bürger brauchbar, als Christen ihr Ziel zu erreichen im Stande sind. Zu dem Zwecke hat sie die von Natur zum Bösen geneigten Kräfte vor diesem zu bewahren und in der Richtung auf das Gute zu stärken, wie die an sich schlummernden und durch die Sünde getrübten und geschwächten zu wecken, zu beleben und in ihrem Wachsthume zu pflegen. Die Erziehenden sind zunächst die Mündigen, näherhin die Eltern und Schulmeister, Kirche und Staat. Fassen wir die hierin liegenden drei Momente in einem Begriffe zusammen, so bestimmt sich dieser etwa dahin: Die Erziehung ist die absichtliche und planmäßige Einwirkung der Mündigen auf die körperlichen und geistigen Kräfte der Unmündigen, um diese dahin zu führen, daß sie in allen spätern Verhältnissen ihre diesseitige und jenseitige Bestimmung erreichen können. Die Erziehungslehre wäre sonach das System all jener Regeln, durch die wir die Unmündigen zum angegebenen Ziele führen, während die Erziehungskunst in der geschickten Anwendung der Grundsätze und Mittel von Seite des Pädagogen besteht. Faßt man die Pädagogik im engern Sinne, von ihrer rein erziehlichen Seite aus in's Auge, so bezieht sie sich neben der körperlichen Entwicklung und Pflege vorherrschend auf zwei Hauptvermögen des Geistes, auf Veredlung des Gemüthes und auf Gewöhnung und Stärkung des Willens: also auf die ästhetische und moralische Seite am Menschen. Dagegen hat die Didactik die intellectuelle Seite zum Gegenstande. Ihre formale Aufgabe ist es, das Erkenntniß-Vermögen auszubilden und zu schärfen, ihre materiale, den Unmündigen bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten beizubringen. Doch ist diese Trennung der Pädagogik und Didactik, welche, verbunden gedacht, den ganzen Menschen erfassen, entwicklen und bilden, bloß theoretisch, aber nicht practisch vollziehbar. Denn der Erzieher kommt gar oft in die Lage, sich belehrend an seinen Zögling zu wenden, und der Unterrichtende bedarf der Aufmerksamkeit und des Gehorsams von Seite seiner Schüler. — B. Inhalt der Pädagogik. Die Einleitung befaßt sich mit Vorbegriffen, d. i. mit der Entwicklung des so eben gegebenen Begriffs und mit dem Zwecke der Erziehung, mit deren Möglichkeit und Nothwendigkeit. Weiterhin kommen in derselben zur Sprache die Factoren der Erziehung im weitern und engern Sinne, das Verhältniß der häuslichen und öffentlichen Erziehung, die geforderten körperlichen und geistigen Eigenschaften des Erziehers. Einen Hauptpunct bildet die Geschichte und die in ihr zu Tage getretenen falschen Erziehungstheorien. Diese verdanken ihre Entstehung entweder einer falschen Auffassung der menschlichen Natur und menschlichen Bestimmung, oder einer Ueberschätzung einzelner Erziehungsmittel. Aus der erstern Ursache entsprang die pietistische, philantropistische, humanistische, absolute, aus der zweiten die egoistische, aufopfernde und materialistische, aus der dritten die gewaltthätige, verzärtelnde und technische Erziehungstheorie. Das Wesentliche der einflußreichen und nachhaltigen Theorien gibt die nachherige Geschichte. Daran reiht sich die wahre Erziehungstheorie, die als eine christkatholische die vereinzelten Wahrheiten der obigen als Momente in sich aufnimmt und auf der Grundlage einer specifischen Religion die Gegensätze durch Zurückführung auf ihr rechtes Maß vermittelt. Die erste Abtheilung der Pädagogik ist eine kurze Psychologie, die

sich mit den menschlichen Kräften, deren Entwicklung und Abnahme, sowie mit ihren Eigenthümlichkeiten in den einzelnen Individualitäten beschäftigt. Zu was aber hier eine Psychologie? — Bevor wir angeben, wie man zu erziehen hat, müssen wir das Object der Erziehung kennen, ist unsere Antwort. Wir müssen wissen, was wir zu erziehen haben und wie dieses Was beschaffen ist, ob vielleicht von Natur aus gut, oder von Grund aus verdorben, oder bloß zum Bösen geneigt. Die zweite Abtheilung handelt von der häuslichen Erziehung als einer leiblichen und geistigen. Die ganze leibliche Pflege des Kindes in diesem Alter besteht in Erhaltung und Ausbildung der Ganglien, des Vertebral- und Cerebralsystems. Die auf das erste System bezüglichen Erfordernisse entwickelt die Lehre über die Luft und Nahrung, die Kleidung, Lagerstätte und Reinlichkeit. Das Kind besitzt Hände, Arme, Füße, damit es sie bewege und mit ihnen thätig zu sein erlerne. Die erste Thätigkeit mit diesen Gliedern ist Greifen, Sitzen, Rutschen, Stehen und Gehen. Darum fragt es sich: Wie wird es in all Dem geübt, und wie vor Schaden bewahrt? Der dritte Punct behandelt die Uebung der Sinnen- und Sprachwerkzeuge, den Wechsel von Arbeit, Spiel und Ruhe. An die normale Entwicklung reiht sich die unnormale. Die verschiedenen Gebrechen und Unarten, welche die Erziehung in ihrem Entstehen zu unterdrücken, in ihrem Vorhandensein zu heilen hat, sind die Verweichlichung, Unreinlichkeit, Trägheit, Indolenz, linkisches Wesen und die Ausartung des Geschlechtstriebes. Ohne mißtrauisch zu sein, muß der Erzieher vorzugsweise dem letztern Uebel seine Aufmerksamkeit schenken. Er muß die nähern und entferntern Ursachen, die Merkmale zur Entdeckung und die Mittel zur Heilung kennen. Rücksichtlich der geistigen Pflege, die den Inhalt des zweiten Capitels in der häuslichen Erziehung ausmacht, handelt es sich um Gewöhnung an Aufmerksamkeit, um Entwicklung, Uebung und Stärkung des Vorstellungsvermögens, des Gedächtnisses, des Verstandes und der Vernunft. Dieser Passus bietet Gelegenheit, über den Gebrauch der Sprüchwörter und Fabeln, über die Antworten auf die verschiedenen Fragen der Kinder sich auszusprechen. Vor Allem aber ist es die Bildung des Herzens, die den Eltern angelegen sein muß. Vom Glauben, Hoffen, Lieben und Gehorchen gegen diese werden die Kleinen zu den gleichen Tugenden gegen den himmlischen Vater und das Kind Jesu geführt. In der zuletzt genannten Tugend besteht eigentlich die ganze Sittlichkeit der Unmündigen. Darum ist es sehr wichtig, diese frühe zu pflanzen. Den Schluß der häuslichen Erziehung bildet die Berücksichtigung der Individualität, die sich in den verschiedenen Temperamenten, Neigungen und Gaben zu erkennen gibt, und in Anwendung der allgemeinen Principien eine Modification bietet. Mitteninne zwischen der häuslichen und öffentlichen Erziehung stehen die Kleinkinderschulen, da sie einerseits die Eltern ergänzen, oder ersetzen wollen, — andererseits bereits der öffentlichen Schule angehören, wenigstens für diese vorbereiten. Die Lehre von denselben bildet darum die Brücke, auf der wir in der Schilderung der Familie im Kleinen zur Familie im Großen gelangen. Diese dritte Abtheilung befaßt sich mit der Geschichte dieser Spiel- und Bewahrungsanstalten. Sie wollen die Kinder von 2—6 Jahren bewahren und durch Uebungen und zweckmäßigen Unterricht für die Schule vorbereiten. Unsere socialen und gewerblichen Zustände machen sie zu einem ebenso nothwendigen, als nützlichen und segensreichen Zufluchtsort. In demselben wechseln Lehrgegenstände, Handarbeiten und Spiele mit einander ab. Zu den erstern gehört die Pflege des religiösen Sinnes, der Gesang, Sinnen-, Verstands-, Sprach-, Gedächtniß-, Farben-, Maß- und Gewichts-Uebungen, Anstands- und Körper-Uebungen. Zu den spielenden Arbeiten gehört das Auszupfen, Aussuchen kleiner Gegenstände nach Gestalt, Farbe und Stoff, das Knöppeln, Guckenmachen, Stricken, Verfertigen von Streifen und Blättchen aus Papier und Stroh. Zu den Spielen endlich gehört das Jagdspiel, der Markt, das Errathen der Stimme, das Spiel mit verbundenen Augen und andere. Die Schulerziehung bildet den Inhalt der vierten Abtheilung. Sie sucht

die Vermögen weiter zu entwickeln, das Herz zu veredlen, den Willen zu stärken. Das erste Capitel gibt die zweckdienlichen Mittel und das zweite die Anwendung derselben. Rücksichtlich des Erkenntniß-Vermögens stehen dem Schulerzieher zu Gebot: Belehrung, Ermahnung, Erfahrung, Lob, Tadel und Drohung; rücksichtlich des Gefühlsvermögens zur Erweckung unangenehmer Gefühle, körperlicher Schmerz durch Züchtigung, Beschämung und Reue, zur Erweckung angenehmer Gefühle: die Pflege des wahren Ehrgefühls und Hoffnung als Aussicht auf Lohn; endlich rücksichtlich des Willens: die Gewöhnung zur Ordnung, zur Aufmerksamkeit und zum Gehorsame, die Abgewöhnung von Unarten und Gebrechen, der Geselligkeits-, Nachahmungs- und Unabhängigkeitstrieb. — Die erste Abtheilung des zweiten Theils, die allgemeine Unterrichtslehre, entwickelt die Aufgabe der Didactik, die darin besteht, daß sie das Erkenntnißvermögen ausbildet und schärft und dem Schüler bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten beibringt. Fassen wir diese Aufgabe von ihrer formalen Seite, so muß gezeigt werden, wie die im Erkenntnißvermögen gelegenen Kräfte, das Vorstellungsvermögen, der Verstand, die Einbildungskraft und das Gedächtniß ausgebildet werden. Fassen wir dagegen diese Aufgabe von ihrer materiellen Seite, so handelt es sich um den Unterrichtsstoff, um die Kenntnisse und Fertigkeit für die Volksschule in Bezug auf die ganze Schulzeit und die einzelnen Perioden derselben. Dieß führt uns zu einer dem Lehrer nothwendigen Methode, d. i. zur zweckmäßigen Lehrstoffertheilung, zu den Lehrmitteln und der Lehrform, wobei der Fach- und Classenunterricht, natürliche und künstliche Classe, Abtheilungs-, Doppel- und Wechselunterricht zur Sprache kommen. Die zweite Abtheilung, die specielle Unterrichtslehre führt unter Voraussetzung einer normalen Entwicklung den Anschauungsunterricht in seinen verschiedenen Stufen durch. Darauf folgen der niedere und höhere Leseunterricht, der Schreibunterricht, die Orthographie, der teutsche Styl, die teutsche Sprache, das Rechnen, der Gesang und die Religion. Bei den gemeinnützlichen Gegenständen, wohin man die Geographie, Geschichte, Naturgeschichte, Naturlehre und das Zeichnen rechnet, gilt uns für die Elementarschule: vor Allem lehre das Nothwendige, vom Nützlichen nur wenig, dieses Wenige recht und seiner Hauptsache nach in Verbindung mit dem Anschauungs-, Lese- und Schreibunterricht. Die unnormale Entwicklung führt auf die Behandlung leiblicher und geistiger intellectueller und moralischer Gebrechen. Dahin gehören besonders die viersinnigen, blödsinnigen Kinder, die Cretinen. Die Schlußabtheilung bespricht die betreffenden Landesschulgesetze. — C. **Geschichte der Pädagogik.** Diese muß Rücksicht nehmen auf die Geschichte und die Religion eines Volkes, weil jene auf die Erziehung großen Einfluß übt und weil sich ein Staat einen ganz andern Beruf setzt, je nachdem er Mars oder Athene als Gründerin und Beschützerin verehrt. Zugleich repräsentiren in der vorchristlichen Zeit die Diener der Religion häufig die Bildung ihrer Nation. Ebenso wichtig ist endlich die Gesetzgebung, weil darnach das Kasten- oder Familien- oder Staatsleben sich bildet, die Nation den Eltern ihre Rechte beläßt, oder die Kinder ganz für sich in Anspruch nimmt. Gehen wir auf die vorchristliche Zeitrechnung zurück, so finden wir bei denjenigen Stämmen, die noch kein Familienleben, wenigstens kein staatliches Leben, darstellen, eine bloß körperliche Ausbildung. Die Erziehung bezweckt Erhaltung und Sicherung des Lebens gegen Gefahren und feindliche Angriffe; ihr Schönheitsgeschmack ist oftmals ein so eigenthümlicher, daß er einzelne Theile des Körpers geradezu verunstaltet. Ist dagegen ein Volk unfrei, oder in Kasten abgetheilt, so hat die Erziehung einen vorherrschend mechanischen Charakter. Diejenigen, welche nach unsern Begriffen das Volk ausmachen und zu diesem heranwachsen, werden für die Zwecke Einzelner abgerichtet. Im zweiten Falle entscheidet die Geburt, ob sie eine Bildung erhalten oder nicht. Ist endlich ein Volk vom bloßen Nomadenleben zum Familienleben fortgeschritten, bildet sich unter ihm sogar ein politisches Leben, so finden wir neben der körperlichen zum Wenigsten die Anfänge einer geistigen

Erziehung. Diese wird nothwendig eine ausgebildetere, weil die Einzelnen ihre politische Stellung und Berechtigung nicht unmittelbar haben und begreifen, und weil der Staat Ansprüche an sie macht, die von denselben nicht ohne Weiteres erfüllt werden können. Es fragt sich dabei nur noch, ob ein solches Volk seine Thätigkeit mehr auf sich selbst, oder nach Außen richtet. Dort wird die Erziehung eine Volksangelegenheit, wir treffen Schulen; hier bleibt sie mehr Privatsache. Es ist den Einzelnen anheimgestellt, sich für öffentliche Thätigkeit vorzubereiten und bei einer mehr practischen Richtung gilt das Leben als die beste Schule. — 1) All diese aufgestellten Behauptungen finden wir in der Geschichte der vorchristlichen Zeit der Reihe nach bestätigt. Den Beweis für die erste liefern die wilden Völker des südlichen America's und Africa's: jene zerschneiden und zerfetzen sich empfindliche Gliedtheile, sie binden ihren Kindern die Arme zusammen und legen glühende Kohlen dazwischen. Um diesen Tapferkeit einzuflößen, werden sie mit dem Blute des Vaters bespritzt, der sich durch Thierzähne die Schultern zerreißt. Die Kleinen werden sehr bald im Bogenspannen geübt, überhaupt bezweckt ihre ganze Erziehung neben der Abhärtung eine unglaubliche Ausbildung des Gesichtes und Gehörs. Bei den Africanern steht die Erziehung auf der niedrigsten Stufe, und die Eltern verrathen hier eine große Lieblosigkeit gegen ihre Kinder. Ein Heide bot einem Missionär sein Kind an, wenn er ihm eine Art gäbe. Die Kinder gewisser Tage werden ausgesetzt, diejenigen, bei deren Geburt die Mutter Schmerz zu leiden hat, werden erdrosselt oder mit der über der Geburt gestorbenen Mutter lebendig begraben. Darneben finden sich schöne Züge von Achtung der Kinder gegen Eltern und Bejahrte. Bei den Fulahnegern gilt der Satz: Schlage mich, aber schimpfe meine Mutter nicht. Ihren Schönheitssinn legen die Yamaos dadurch an den Tag, daß sie ihren Kindern in die durchbohrten Ohrenlappen Keile stecken, bis die Lappen auf die Schultern reichen. Die Löcher ersparen ihnen die Etuis. Die Massekejoren modeln ihren Kindern einen kleinen Kopf, indem sie diesen in Mützen von Thon zwängen, während andere dem Gesichte durch darüberher geschnürte Bretter das Aussehen einer breit gedrückten Zwetschge oder des Vollmonds leihen. Zur Auszeichnung werden die Kinder der Meccas und Dschiddas tättovirt und 40 Tage alt mit drei langen Einschnitten auf den Wangen und zwei unter den Augen versehen. — Die Kasteneintheilung finden wir bei den Indiern, die das Leben des Kindes von der gesetzlichen Gestalt abhängig machen. Die Bildungsfähigkeit und den Grad dieser bestimmt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste, weil nur von Edlen Edles geboren werden könne. Die höhere Bildung ist das Eigenthum der Braminen. Sie besteht im Lesen der heiligen Bücher der Vedas, in der Gesetzeskunde, Astronomie, Astrologie und im Sanscrit. Einigen Unterricht erhalten die Krieger und Kaufleute. Sie haben mit der ersten Kaste Lesen, Schreiben, Grammatik, Prosodie und Musik gemeinsam. Die Sudras erhalten keinen Unterricht. Ebenso erachten sie die Bildung dem weiblichen Geschlechte für schädlich. Das gebildete Weib folge nicht und arbeite nicht. Aehnlich war die Erziehung der Aegyptier. Die künftigen Krieger übten sich für ihren Dienst. Die Priester erklärten ihren Zöglingen die Symbole und unterrichteten sie in der Mathematik, Astronomie und Geometrie. Die Söhne der Priester umgaben die Prinzen als Pagen; der gewöhnliche Aegyptier erlernte von seinem Vater, was ihm für sein Leben oblag. Der chinesische Despotismus zeigt uns allerdings den Anfang nicht bloß einer körperlichen, sondern einer geistigen Erziehung; aber diese verlor sich in ein starres, mechanisches Abrichten. Die Geistesentwicklung ist vorgeschritten, ohne weiter zu schreiten. Die Familie steht zwar höher, als bei den Indiern. Sie ist ein durch religiöses Interesse zusammengehaltenes Ganze, aber das Volksleben erschöpft sich in diesem Begriffe. Ein höheres Leben, worin jenes als Moment erscheint, gibt es nicht. Ueber der unmündigen Masse steht ein despotischer Vater Aller, der bloß an der Priesterkaste eine Schranke hat. Die Achtung gegen Eltern

und Lehrer ist groß, aber die Anstands- und Sittenregeln für Kinder und Schüler sind kleinlich: Sie befassen sich mit äußerlichen Förmlichkeiten. Die Macht des Vaters ist unbedingt, das Aussetzen sehr häufig, der Mandarine muß den Sohn auf die Klage des Vaters ohne Weiteres bestrafen. Die Vornehmen können ihre Tochter enterben, wenn sie durch die Größe der Füße der Landesschönheit anstößig wird. Die Eitelkeit, kleine Füße zu haben, macht die Mädchen zu Krüppeln. Für die Ausbildung dieses Geschlechts geschieht bei den Chinesen gleichfalls nichts: das Weib ist bloße Dienerin. Was den Unterricht betrifft, so ist dieser vor Allem eine schwer zu erlernende Zeichensprache. Die Lehrfächer sind: Lesen, Schreiben, trockene und geistlose Moral, Geschichte, Astronomie und Mathematik. Ihr ausgebildetes Schulsystem und ihre vielen Prüfungen erinnern uns unwillkürlich an einzelne Prüfungs- und Tabellenreiche Staaten unseres gelehrten Europa's. Bei den Persern gehörte der Sohn dem Staate, nicht dem Vater, obschon dieser eine unbedingte Gewalt über sein Leben hatte. Zu den Zwecken des kriegerischen Staates wurden die Söhne von früh an körperlich ausgebildet, abgehärtet, im Reiten und Bogenschießen geübt. Lügen und Schuldenmachen galten als die hauptsächlichsten Laster, das ἀληθεύειν bezog sich auf die Aufrichtigkeit in Wort und That. Für die verschiedenen Alter und Stände (Krieger-, Priester- und Königssöhne) hatten sie verschiedene Erziehungshäuser; aber in allen lebten die Grundsätze: Frugalität, Gewöhnung, körperliche Uebungen und bürgerliche Tugenden. Die Magier besorgten den Unterricht im Wissenschaftlichen. Zoroaster war die Quelle aller Weisheit. — Die Erziehung der Griechen stand aus den zu Anfang gegebenen Ursachen viel höher, als die der Orientalen. Wir begegnen einer höheren Götterlehre, einem entwickelteren Cult und einer viel ausgebildeteren Staatsverfassung. Allerdings bestand auch bei ihnen ein Unterschied zwischen Freien und Sklaven, zwischen Reichen und Armen, zwischen Unterrichteten und Handwerkern, zwischen dem Athener und den übrigen Griechen, aber alle trugen irgendwie den Charakter der Humanität. Die Erziehung war Sache des Volkes und theilte sich in eine gymnastische und musische. Ihr Zweck ist vorerst ein subjectiver und erst wenn dieser erreicht ein objectiver. Der Grieche wird vorerst, was er werden kann, und erst dann soll er bewußt und frei dem Staate dienen. Zu dem Zwecke suchte die Erziehung den Körper durch Laufübungen, Discuswerfen und Ringen zu kräftigen und für die schöne Form der Bewegung zu befähigen. Die musische Erziehung, die wir auch die geistige nennen können, befaßte sich mit Musik, Dichtkunst (Epos, Ilias, Odysse) und Mathematik. Ist der Jüngling durch die verschiedenen Stufen hindurch zum Manne gereift, so soll er sittlich handeln, d. h. für die Staatsinteressen wirken. Denn ist der Mensch allseitig entwickelt und herangebildet, so erreicht er nach der Anschauung ihres Gesetzgebers seine Bestimmung als ζῶον πολιτικὸν dadurch, daß er mit freiem Bewußtsein im Staate lebt und für die Staatszwecke Opfer bringt. Solon bestraft den mit dem Tode, der hierin indifferent bleibt. Die verschiedenen Staaten, die das Hellenenthum nach seinen besonderen Seiten darstellten, modificirten dem entsprechend natürlich auch diese allgemeinen Grundsätze der Erziehung (Sparta, Athen, Theben). Sofern Sparta auf die Unterdrückung der alten Einwohner gegründet war, mußte bei der Jugend kriegerische Tüchtigkeit erzielt und jedes Mitleid gegen Geknechtete verdrängt werden. Die Erziehung ist deßhalb rauh, kriegerisch und einseitig gymnastisch. Bei Lycurgus ist es auf frühe Gewöhnung durch Zucht, auf physische und psychische Abhärtung und willige Entbehrung abgesehen. Diese muß zur andern Natur werden. Der Gesetzgeber des dorischen Staates hielt es für unvernünftig, daß man auf Kinder weniger Sorgfalt verwende, als auf Veredlung der Raçe bei Pferden und Hunden. Der Neuling wurde zur Probe seiner Kräftigkeit im Wein gebadet und bis zum siebenten Jahre von seiner Mutter erzogen. Darauf begann die öffentliche Erziehung aller Söhne freier Bürger. Die körperlichen Uebungen waren: Baden, Laufen, Jagen, Reitkunst und Wettkampf. Die

Frauen besorgten das Haus; die Jungfrauen aber schauten bei den Uebungen der Jünglinge nicht bloß zu, sondern nahmen an dem gymnastischen und musischen Unterricht thätigen Antheil. Die Kost war einfach, schwarze Suppe, von der sich die Jugend nie satt essen sollte. Trunkenheit war strenge verboten. Nur Greisen über 60 Jahren wurde nach Hause geleuchtet. Um vor Beleibtheit zu sichern, gab man dem erstarkenden Jüngling die Geißel. Neben der Gymnastik wurde in der Musik und im Tanz unterrichtet. Zur Schärfung der Urtheilskraft wurden über Tisch Fragen vorgelegt. Wer sie nicht beantworten konnte, wurde in die Finger gebissen. Um schlau und listig zu machen, mußte sich die Jugend zuweilen ihre Nahrung durch Stehlen verschaffen; der darüber Ertappte bekam anstatt der Speise Schläge. Im jonischen Staate war die körperliche Erziehung nicht so vorherrschend über die geistige. Athen wurde der Sitz der Humanität, Gelehrsamkeit und Religion. Solon spricht den Zweck der Erziehung dahin aus: „ὅπως οἱ πολῖται ἀγαθοὶ μὲν τὰς ψυχὰς, ἰσχυροὶ δὲ τὰ σώματα γίγνοιντο.“ Er fordert zwar Mäßigkeit, Anstand, Bewahrung vor Müssiggang und Grausamkeit, aber keinen unbedingten Gehorsam, wie Lycurg. Was im strengen Sparta der Mutter oblag, lag im feinen, philanthropischen Athen der Amme ob, von der weg der Schüler dem Pädagogen zur Ueberwachung übergeben wurde, der oftmals ein unwissender Sklave war. Er führte den Knaben zum *Γραμματιστής* und *Κιθαριστής*, später zum *Παιδοτρίβης*. Darauf erfolgte der Uebergang an die Gymnasien und Lyceen, wo der Jüngling von Gymnasiarchen, Gymnasten und Philosophen gebildet wurde. Bezweckte die Erziehung in der erstern Zeit vorherrschend Kraft und Muth, so ist es ihr jetzt um Wissenschaft und Geschmack zu thun. Unsere ganze humanistische und philosophische Bildung faßte sich damals in *γραμματική*, *γυμναστική*, *γραφική* und *μουσική* zusammen. Allein nur der Jüngling des Reichen betrieb nicht bloß Reiten, Jagen und Gymnastik, sondern auch Musik, Poesie und Philosophie, während der Aermere beim Ackerbau und Handel blieb. Denn neben den allgemeinen Unterrichtsgegenständen sollte sich jeder für einen besonderen Wirkungskreis befähigen. Das weibliche Geschlecht ward an den Webestuhl gewiesen. In Theben wurde die Lyrik ausgebildet, Gesang, Cither und Flötenspiel gepflegt. Dieß aber war Sache des weiblichen Geschlechtes. Die Gymnastik des männlichen artete bald in rohe Rauferei aus. Als die athenienssische Jugend einmal die Sophisten und deren Weisheit bezahlte, war die Blüthezeit der Nation vorüber. Mit dem Wortkram war die Thatkraft verschwunden, mit den alten Göttern ging die alte Erziehung verloren. Das Zusammenleben der Jugend artete in Knaben- und Jünglingsliebe, in Jugendsünden aus. Die Erziehung wurde weichlich, die Gymnastik und Musik sank zur Künstelei und Liebelei herab. Die Spiele, das Reiten und Jagen waren zur Unterhaltung und zum Vergnügen. Mit dem Pferdefieber der Galanteriejünglinge, den Lockenhaaren und dem engen Einschnüren gingen die Genußsucht und Unmäßigkeit, Rohheit und Schamlosigkeit, Mißachtung und Ungehorsam Hand in Hand. — Der practische Geist der Römer forderte Tüchtigkeit für das äußere Leben. Obenan steht nicht die Schönheit, sondern der Nutzen. Das Streben dieses Volkes ist Eroberung und Besitz. Tapferkeit und Vaterlandsliebe gelten als die höchsten Tugenden; allein über dem Ringen nach einer Weltherrschaft blieb die Erziehung Privatsache. Es war in der ersten Periode des Volkes durchaus den Einzelnen überlassen, sich für eine öffentliche Thätigkeit vorzubereiten. Der Vater unterrichtete im Lesen, Schreiben, Rechnen, erzählte die Geschichte der Vorfahren, erklärte die Gebräuche und Gesetze und übte den Sohn im Gebrauche der Waffen, im Wurfspießwerfen, Faustkampf, Reiten, Schwimmen und im Landbau. Die Gewalt des Vaters über den Neugebornen wurde später dahin beschränkt, daß er nur krüppelhafte Kinder auf den Rath der Nachbarn aussetzen durfte; allein mit dem Verfall des Volkes wurde nicht bloß das Aussetzen, sondern das Verstümmeln der Kinder und das Abtreiben der Leibesfrucht häufiger. Als dieses Volk in die zweite Periode seiner Geschichte

getreten war, ward für den Jüngling eine doppelte Laufbahn offen, er konnte sich zum Krieger, oder Redner und Juristen (Schlachtfeld und Forum) ausbilden. Im letztern Falle wurde der 17jährige Jüngling einem berühmten Juristen übergeben. Doch hatte es schon vor dieser Zeit in den vornehmen Familien Pädagogen gegeben. Quintilian kann den Wunsch nicht bergen, daß die Lehrer entweder vollkommen gelehrt sein sollen, oder gar nicht zum Bewußtsein ihrer Gelehrsamkeit kommen möchten; denn es gebe nichts Schlimmeres, als solche Leute, die, wenn sie über die ersten Elemente hinaus seien, zu einer falschen Ansicht von ihrer Weisheit gelangen, und die, indem sie mit einem gewissen Rechte des Uebergewichts ihre eigene Dummheit zur Schau tragen, es doch unter ihrer Würde hielten, denen nachzugeben, die fähig wären, sie zu belehren. Hatte der ächt republicanische Geist den Körper entwickelt und die Tugend in Ehren gehalten, bei der allmähligen Verfeinerung die Pflicht der Mutter höchstens durch custodes, comites und nutrices erleichtert, indem man gekaufte Sklaven als Hofmeister anstellte, so ließ man zur Zeit der Verbildung Griechinnen als Gouvernanten kommen. Die häusliche Erziehung wurde jetzt zu einer öffentlichen. Es wurden Schulen, Pädagogien, für den höheren Unterricht Gymnasien errichtet, Lehrer großartig besoldet und Bibliotheken gegründet, kurz die Bekanntschaft mit griechischer Cultur und Wissenschaft führte wie alles Gute, so alles Schlimme nach Rom. Darum klagen die Patrioten nach Unterjochung Carthago's so sehr über Sittenverderbniß. Die jungen Römer hörten die Philosophen nicht, um Philosophen zu werden, sondern die zur Beredtsamkeit unentbehrliche copia sententiarum sich anzueignen. Viel wichtiger waren ihnen die Rhetorenschulen, wo die Beredtsamkeit theoretisch gelehrt und practisch an Beispielen, fingirten Processen geübt wurde. Die Lectüre der Poesie verhalf zu einer gewandten, zierlichen Sprache. Nach und nach bildete sich in der Kaiserzeit ein Stand der Gebildeten, der sich von anderweitigen Geschäften dispensirte: es erhob sich die Schule der Stoiker, Epicuräer und Skeptiker. Während sonach die Aufgabe der griechischen Erziehung auf ihrer höchsten Stufe Kalokagathie, sittliche Schönheit und schöne Sittlichkeit anstrebte, forderte der Römer reale Bildung, Befähigung, gegebene Stoffe zu ordnen, vorhandene Sachlagen zweckmäßig darzustellen und auf der höchsten Stufe verständige, energische Beherrschung der Sprache zu bestimmten Zwecken. Das weibliche Geschlecht besorgte in der besseren Zeit den Heerd, die Jungfrauen sollten Weben, Spinnen und Tanzen erlernen. — Den Juden, als dem Volke Gottes, ist die Religion die Basis ihres Staates. Ganz so ist auch ihre Erziehung eine religiöse und wegen dieser Beziehung auf's Innere zunächst eine häusliche. Der achttägige Knabe wurde zum Zeichen des Bundes beschnitten und erhielt hiebei seinen Namen. Bis zum dritten Jahre war die Mutter die ausschließliche Erzieherin beider Geschlechter. Von da an unterrichtete sie die Mädchen in Gesang, Tanz und häuslichen Arbeiten. Der Vater aber war von da an der Erzieher der Söhne, deren Sünden bis zum 13. Jahre und Einen Tag seine Sünden waren. Der Anfang der Weisheit beruhte auf der Furcht vor Jehova, besonders wurde derjenige hart bestraft, der das vierte Gebot verletzte. Der Anfang jener Furcht beruhte auf der Zucht, die den Stock und die Ruthe nicht verschmähte. Der erste Unterricht war ein religiöser Geschichtsunterricht, die Geschichte des Bundes zwischen Jehova und seinem Volke. Die Erfüllung der verheissenen Zukunft ward durch sittliche Forderungen, durch Haltung der Gebote bedingt; dadurch war die Geschichte des Volkes zugleich Jehova's Geschichte. Wir verweisen über diesen ganzen Passus auf 2 Moses 20, 12. 5 Mos. 5, 16. Ps. 127, 3—5. Sprüchw. 13, 24. 22, 15. 29, 17. 19 — 21. Sirach 3, 9 — 18. 22, 3 — 15. 16, 10. 14, 42. 30, 1—13. Später war es das Geschäft der Priester, obige Geschichte chronikenartig fortzuführen; den Leviten war die Kenntniß des Gesetzes und der Vergangenheit ihres Volkes nothwendig. Die Königssöhne hatten schon früher eigene Lehrer. Die ältesten Lehranstalten scheinen die Prophetenschulen gewesen zu

sein, die wahrscheinlich Samuel, ungefähr 13 Jahrh. v. Chr. für religiöse Zwecke und öffentlichen Cultus gestiftet hat. Man lehrte in denselben Poesie und Musik: David stellte 4000 Sänger aus den Leviten an. Damit sind die späteren Synagogen und Hörsäle nicht zu verwechseln, in denen Jünglinge für den Lehrstand gebildet wurden. Die Lehrgegenstände waren Exegese, Moral, Berechnung des Kalenders, Entscheidungen von Rechtsfällen und die Kabbala. Nach dem babylonischen Exil entstanden mit der rabbinischen Gelehrsamkeit drei Gelehrtenschulen, die massoretische (traditionelle, Jerusalem), philosophische (Alexandrien), kabbalistische (Babylon), die aus den Buchstaben eine geheimnißvolle Lehre herausexegesirte. Zur Zeit der Maccabäer unterschied man unter den Lehrern Schriftgelehrte, Gesetzesgelehrte und Rabbinen, denen die Schulen ausschließlich angehörten. Eine eigentliche Schule für Kinder soll kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Jesus, den Sohn des Gamla errichtet worden sein; doch scheint es, daß man sich mit der Errichtung von Volksschulen erst nach dem babylonischen Exil ernstlich beschäftigte. Zur öffentlichen Erziehung des Volkes wurde angeordnet, daß jeder Flecken eine Schule errichte und 25 Kinder einen Lehrer erhalten; denn die Rabbinen meinten, durch den Dampf aus dem Munde der Kinder werde die Welt erhalten. Auf körperliche Uebungen, auf das Turnen und die Gymnastik hat dieses Volk nie viel gehalten. (Vgl. hiezu die Art. Eltern, Frauen, Kinder bei den alten Hebräern.) — 2) Erziehung und Unterricht des Christenthums bis zur sog. Reformation. Wir läugnen nicht, das griechische und römische Heidenthum hatte in seiner Blüthezeit die ihm mögliche Höhe einer intellectuellen und humanistischen Bildung erreicht, aber diese Bildung war keine moralische. Bei den Griechen stand die Schönheit der Form über der Moral, bei den Römern galt Legalität als höchste Moral. Dazu kommt, beim Eintritte des Christenthums war die vormalige Abhärtung und Tüchtigkeit durch eine entnervte Verweichlichung, raffinirte Sinnlichkeit und Immoralität verdrängt. Mit Uebergehung vieles Andern erinnern wir zum Beweise bloß an solches, was mit dem Stoffe unserer Abhandlung zusammenhängt. Zur Zeit von Augustus gab es eigentliche Kindshändler. Die erkaufte Waare diente thierischer Wollust, oder die unglücklichen Kinder wurden aufgefüttert, um erstarkt als Gladiatoren mit Thieren zu ringen, oder die Käufer verrenkten ihnen die Glieder, stachen ihnen die Augen aus und verwendeten sie als Mitleid erregende Bettler. Ein kürzeres Loos bereiteten ihnen die Zauberer, die ihnen das Herz und die Eingeweide herausnahmen. Die verweichlichten Mütter trieben die Leibesfrucht ab, oder waren für die Empfängniß unfähig. Die Knaben der Vornehmen wurden von Sclaven in Sänften zur Schule getragen. Man rechne zu all Dem die Ansteckung, welche die lasterhaften Feste, Spiele und Bühnen für die Jugend mit sich führten. Der Satz Augustins: „Mein Vater wünschte mehr, daß ich beredt, als keusch sei", hat rücksichtlich dieser Zeit allgemeine Wahrheit. Selbst das religiöse Leben der Juden hatte sich in eine legale Aeußerlichkeit verloren. Ueber der zerfallenen und sich auflösenden alten Welt baute das Christenthum seine religiöse und moralische Erziehung auf, die von vorneherein als eine Völkererziehung bezeichnet werden muß, und die den Menschen nach Geist und Körper, als Erden- und Himmelsbürger erfaßt. Sie nahm die einzelnen Erziehungsmomente der einzelnen Völker in sich auf und begründete eine allgemeine, allseitige und harmonische Bildung. In den hl. Urkunden finden wir die Keime zur Entwicklung des Höchsten im Menschen, Belehrungen über die kindliche Natur, über Lehrweisheit und Lehreransehen, über Erziehung, über die Ehe und über die Pflichten der Ehegatten. Man vergleiche darüber Matth. 18, 2—4. 19, 14. 7, 9 f. Joh. 16, 12. 1 Petr. 5, 2 f. 4, 11. Jacob. 1, 19. 22 ff. 3, 1. 2 Corinth. 12, 14. Ephes. 6, 4. Col. 3, 20 f. 1 Timoth. 5, 4. Hebr. 13, 7. Die Ehe ist hienach von Gott angeordnet und von Christus zum Sacramente erhoben; sie hat ihr Vorbild in der Vereinigung Christi und seiner Kirche. Enthaltsamkeit, Schamhaftigkeit, Liebe und Treue ist beiden Ehetheilen geboten; das Weib erhält

seine Würde und rechte Stellung. Der aus der sacramentalen Verbindung hervorgehende Sprößling ist ein Geschenk Gottes, dessen Ebenbild, ein Erlöster Jesu Christi, ein Tempel des hl. Geistes. Die Eltern müssen für das anvertraute Gut einem heiligen und gerechten Gotte Rechenschaft geben. Der Stifter dieser Religion fordert ernstlich und unter Strafe keines dieser Kleinen zu ärgern. Wo immer diese Religion Wurzel faßte, fielen nicht bloß jene groben Laster der Heiden, wir treffen schon in der ersten christlichen Zeit Mütter, die wir in Erfüllung ihrer Pflichten bewundern müssen. Es ist das Anthusa, die Mutter des Chrysostomus, Nona, die Mutter des Gregor von Nazianz, Monica die Mutter Augustins. Die hl. Perpetua ließ ihren Säugling in's Gefängniß bringen, um ihn nähren zu können. Für die Waisen sorgte die Gemeinde durch Beiträge. Die Eltern erzählten ihren Kindern frühzeitig lehrreiche Abschnitte aus der hl. Schrift, aus den Schriften der Väter und den Martyreracten; sie besuchten mit ihnen die Gräber der Blutzeugen, die gottesdienstlichen Versammlungen, die Armen, Kranken und Gefangenen; übten sie im Gebet und Singen von hl. Liedern. Daher treffen wir unter der christlichen Kinderwelt so heldenmüthige Bekenner ihres Glaubens. Bis in's dritte Jahrh. war die Erziehung vorherrschend eine häusliche. Um diese Zeit erscheinen hie und da christliche Schulen, welche die Kinder im Lesen und Schreiben unterrichteten und ihnen religiöse und moralische Abschnitte einprägten. Den Religionsunterricht, der den Hauptgegenstand ausmachte, erhielten die Katechumenen (s. d. A.) durch die Bischöfe und deren Gehilfen. So wirkten Eltern und Kirche gemeinschaftlich für ein gutes Ziel; denn die letztere gab dem Kinde außerdem den Namen eines Heiligen, spendete ihre Sacramente und feierte ihre hl. Feste. Zur Bildung der Katecheten bestand die wahrscheinlich von Pantänus 180 n. Ch. gegründete Schule in Alexandrien (s. alexandrinische Schule), an der auch Clemens und Origenes wirkten. Bald unterrichteten die Klöster, wie die Schule zu Tours, gestiftet vom hl. Martin (gest. 400). Ebenso stiftete Aristides in Athen, Justin, der Martyrer in Rom, Tatian in Antiochien, Benedict von Nursia und Bonifaz, Erzbischof von Mainz, christliche Schulen. Seit 745 bestand zu Fulda eine Pflanzschule für den Clerus, die zugleich auf den Jugendunterricht Einfluß übte. — Eine angelegentliche Sorge Carls d. Gr. war Erziehung und Unterweisung der Jugend. Jedes Kloster und jeder Geistliche einer Gemeinde sollte den Landbewohnern Gelegenheit darbieten, lesen, singen, etwas rechnen, auch wohl die Grammatik und schreiben zu erlernen. Wir erwähnen seiner Schule an seinem eigenen Hofe (s. Alcuin). Um diese Zeit entstand der Name Scholasticus (Schulmeister), rector, magister puerorum, primicerius, cantor. Die hervorragendsten Klosterschulen Teutschlands und der Schweiz waren unter andern in Fulda (s. d. A.) und in Hirschau (s. d. A.), in denen Rhabanus Maurus, Hildolf, Ruthardt, Notker, Hatto, Ottfried, Anscharius, Wittichind wirkten. Ludwig d. Fromme machte es für Anlegung von Stiftern zur Bedingung, daß bei den Cathedralkirchen zugleich Kloster-, Dom- und Stiftschulen errichtet wurden und die Canonici selbst Unterricht ertheilten (s. d. Art. Dom- und Klosterschulen). Es entstanden die Domschulen in Paderborn, Utrecht, Bremen, Hildesheim, Halberstadt, Magdeburg, die Stiftsschulen zu Paris, Rheims, Metz und die Klosterschulen in Reichenau, St. Gallen, Trier, Weißburg (s. diese A.). Unterrichtsgegenstände waren die sieben freien Künste: grammatica loquitur; dialectica vera docet; rhetorica verba tolerat; musica canit; arithmetica numerat; geometria ponderat; astronomica colit astra. Die drei erstern Gegenstände hießen das Trivium, das die Bildung der Elemente ertheilte (Trivialschulen); die vier letztern das Quadrivium, das in den höheren Stufen der Bildung unterrichtete. Dazu kam noch für die Theologen die sacra pagina, das Lesen der hl. Schrift, kirchliche Berechnung, patristische Exegese, etwas Griechisch und Hebräisch. Neben der geistlichen Wissenschaft bildete sich als Fachstudium besonders die Jurisprudenz und Medicin

aus (Paris, Bologna und Salerno, später Prag und Heidelberg). Doch wir müssen noch eines Fürsten gedenken, der für das Unterrichtswesen mehr that, als Carl d. Gr; es ist das Otto d. Gr. (s. d. A.), dessen Verbindung mit Italien ein fleißigeres Studium der Alten zur Folge hatte. Leider machten es sich die Scholastici bald bequem; sie stellten Vicarien an. Mit der Entstehung der städtischen Verfassungen entstanden Stadt- und Parochialschulen, in denen ein Kindermeister oder Vicarius des Parochus öfters den Religionsunterricht besorgen mußte. Um diese Zeit gab es auch herumziehende Schulmeister, von denen der erste magister, der zweite hypodidascalus (Untermeister, auch Provisor) und die übrigen locati oder stampuales (von stampus i. e. nota, Lese- oder Elementarlehrer) hießen. Dieses häufige Wandern und Wechseln wirkte sehr nachtheilig. Die Städte contrahirten mit den Lehrern bloß auf Ein Jahr und diese bezogen keine fixe Besoldung. Ihr Einkommenstheil war das Schulgeld. Wie es wandernde Lehrer gab, so gab es gegen das 14te Jahrh. wandernde Schüler (scholares vagantes, goliardi, historiones). Daran reihen sich die Schulcomödien, meistens geistlichen Inhalts (Gregoriusfest s. d. A.). Neben den Dominicanern, Franciscanern und dem Benedictinerorden, dessen Schulen sich allein über Frankreich, England, Irland und Schottland verbreiteten, erhoben sich die Brüder vom guten Willen (fratres bonae voluntatis), deren Stifter Gerhard Groot (s. d. A.) ist. Sie heißen von ihren Patronen auch Hieronymianer und Gregorianer, von ihrer hauptsächlichen Wirksamkeit fratres scholares. Obenan stand ihnen die religiöse Erziehung. Ihre sonstigen Unterrichtsfächer waren Lesen, Schreiben, Singen und Lateinischsprechen. Aus ihrer Mitte ging eine Reihe gelehrter Männer hervor. Besorgte der eine dieser Orden vorherrschend den höhern Unterricht, so lag den andern die Volksbildung vor Allem am Herzen. Den Unterricht der Prinzen und Adeligen besorgten die äußern Schulen der Klöster (scholae exteriores). Die Unterrichtsgegenstände waren Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen, Grammatik und Musik. Für das weibliche Geschlecht wirkten insbesondere die Elisabethinerinnen, gestiftet von Elisabeth von Thüringen (s. d. A.). Man hat dieser ganzen Zeit des Mittelalters schon die herbsten Vorwürfe gemacht: darunter gehört auch der, daß das Unterrichtswesen so sehr darnieder gelegen, daß man sich um das Volk wenig, oder nicht bekümmert und den höhern Unterricht in einer unzweckmäßigen Methode ertheilt habe. Es ist das die Sprache der Bosheit, weit öfter der Unwissenheit. So ungeeignet es wäre, die Schöpfungen jener Zeit in derselben Form und Manier der unsrigen wiedergeben zu wollen, so müssen wir dennoch wie allwärts diese Zeit auch über das Unterrichtswesen aus ihr selbst beurtheilen, dieß fordert die Wahrheit und Unparteilichkeit. Kein gläubiger Protestant wird uns widersprechen, wenn wir den Zweck der Pädagogik dahin bestimmen, sie habe für ihre Zeit tüchtige Glieder des Staates und der Kirche zu bilden; allein gerade dieses Ziel erstrebte das Mittelalter, allerdings nicht durch gedruckte Handbücher und Verfassungen, noch weniger durch tägliche Besprechungen in Zeitungen — dieß war nicht möglich; das Linnenpapier fehlte und das Pergament war ungeheuer theuer, und doch wurden mit unglaublichem Geldaufwand durch die Päpste Handschriften aufgesucht und durch Abschriften vervielfältigt. Was sich aber daraus für uns ergibt, ist das, daß Volksschulen nach unserer Weise unmöglich waren; aus Manuscripten konnten die gewöhnlichen Kinder nicht lesen lernen. Diese Zeit war deßhalb darauf angewiesen, die ihr möglichen Mittel für die Volkserziehung auszubeuten und nur wenn und soweit sie das nicht gethan hätte, könnte sie wegen Vernachlässigung verantwortlich gemacht werden. Sie hat dieß aber gethan vor Allem durch ihren großartigen Anschauungsunterricht. Durch diesen wurden die religiösen Wahrheiten, d. i. die Thatsachen der hl. Geschichte zur Kenntniß des Volkes gebracht. Alles wurde bildlich dargestellt, die Schöpfung, der Sündenfall, das ganze alte Testament in seinen Hauptmomenten, das Leben Jesu, der Apostel und Heiligen. All' das schaute das Volk in seinen Gotteshäusern (Biblia pauperum s. d. A.). Zum Verständniß dieses großen chronologischen Bilderbuches

verhalf das Wort des Predigers. Darneben stellten sich die zahlreichen Processionen, in welchen die bedeutendsten Personen von Adam bis Christus auftraten. Mögen Tausende unserer Buchstabenmenschen es nicht fassen, es war dieß dennoch ein wichtiges Erziehungsmittel. Ganz in ähnlicher Weise wurde die Kenntniß des Rechts vermittelt. An die Stelle des todten Buchstabens trat das sinnlich anschaubare Symbol, das Brechen des Stabes, die je wieder veränderte Stellung des Richters. Dieß prägte dem Volke in den öffentlichen Rechtsverhandlungen sein Recht viel tiefer ein, als unsere Rechtsbücher. Der Bürger kannte sein Recht und opferte dafür Gut und Blut. Im höheren Unterrichte unterstützte die Function des Gedächtnisses der Gleichklang des Verses. Seiner bediente sich das Mittelalter nicht bloß für die Regeln der Grammatik (tolle me etc.), sondern für die positiven Wissenschaften überhaupt, für die Bestimmungen des canonischen und bürgerlichen Rechts. Was so Manchem die Spielerei eines unthätigen Mönches dünkt, war damals ein nothwendiges Hilfsmittel, dessen Fertigung einen eisernen Fleiß und dessen Anwendung ungemeine Geduld erforderte. Der Lehrer war dadurch an eine fixe Form gebunden. In den speculativen Wissenschaften gab man zur Erleichterung einzelner Buchstaben die Bedeutung allgemeiner, abstracter Verhältnisse und verband jene nach bestimmten Regeln zu Wörtern (A. F. E. O. Barbara, ferio). Der Lehrer bewegte sich in den regelmäßigen Formen des Denkens. Zugleich beschränkte man den einzuprägenden Stoff auf das kleinste Maß und befreite den Vortrag von Allem, was zum Ausdruck des Gedankens nicht absolut nothwendig war. Die dadurch gegebene scholastische Methode mochte allerdings den Schöngeistern des 16ten Jahrhunderts, denen der schöne blühende Ausdruck über dem inhaltreichen Gedanken stand, trocken, mechanisch und ekelhaft vorgekommen sein. Wir belassen Carl d. Gr. in seinem Ruhme, aber gewiß ist, daß er für seine Bestrebungen auch seine Männer brauchte und hatte. Ebenso gewiß ist es, daß die meisten Schulen von kirchlichen Orden und aus Kirchengütern gegründet und fundirt worden sind, daß Ordensbrüder und Theologen die Gegenstände des niedern und höhern Unterrichtes der geistlichen und weltlichen Wissenschaften hegten und pflegten. Hiefür nur noch einige Beweise. Der englische Benedictiner Athelard übersetzte mit Campanus von Novara schon im 12ten Jahrh. den Euclides aus dem Arabischen; Jordanus Nemoratus schrieb eine Arithmetik; Johannes de Sacrobusto schrieb ein astronomisches Lehrbuch, das man bis in's 16te Jahrh. beim Unterrichte benützte. Ausgangs des 13ten Jahrh. eilte ein Franciscaner in Physik und Mathematik seiner Zeit weit voraus. Es ist das Roger Baco aus Ilchester, der jedenfalls die klarste Ahnung vom Telescop hatte. In der Poesie verweisen wir auf das Nibelungenlied, in der Baukunst auf das Münster zu Straßburg und Freiburg. Andere berühmte Männer dieser Zeit sind noch Johannes von Ravenna, Lorenz von Medici, Alexander Hegius zu Deventer, Agricola Vergerius, M. Vegius, Verfasser einer Erziehungslehre, Anton Maucinellus, H. Bebel, J. Gallinarius, Vittorino, Guarino Filelfos, endlich Erasmus, ein Schüler von Hegius, und Reuchlin. Der Erstere der zuletzt genannten, ein ebenso gelehrter, wie practischer Mann schrieb mehrere pädagogische Schriften; der Letztere förderte besonders die griechische und hebräische Sprache. All' diese Männer zusammen genommen pflegten die einzelnen Gebiete der Wissenschaft; vor Allem hielten sie größtentheils daran fest, daß alle Gelehrsamkeit verderblich ist, wie sie mit dem Verluste der Frömmigkeit erworben wird. 3) Erziehung und Unterricht von der sog. Reformation bis auf unsere Zeit. Mit der Reformation fällt die Erfindung der Buchdruckerkunst zusammen, wodurch das Schlechte wie das Gute schnellere Verbreitung fand. Natürlich steht den Lutheranern Luther und Melanchthon oben an. Ihr Licht mußte die Menschheit von der Verdummung der Vorzeit zurückführen. Dieß sagen selbst solche Männer, die in einem Athemzug die großartigen Anstalten und gelehrten Männer der unmittelbar vorausgegangenen Zeit kurz zuvor gepriesen haben. Wir

anerkennen, daß Luther über Kinderzucht und Elternpflicht eine sehr kräftige Sprache führt, daß er Obrigkeit und Regenten nach seiner argen Verwüstung die Errichtung von Schulen und die Hebung von Volksbildung ernstlich an's Herz legt. Nur möge man auch anerkennen, daß dieß in der Weise der Zeit auch vor ihm geschehen ist. Die Kraft und Saftgedanken Luthers über Erziehung wie sein Unterricht der Visitatoren finden sich bei Raumer. Sein getreuer Gehilfe verfaßte eine neue Schulordnung, schrieb mehrere Abhandlungen über pädagogische und didactische Gegenstände, Grammatiken für höhere Schulen, Lehrbücher über Dialectik, Rhetorik, Ethik und Physik. Nach ihnen zeichneten sich auf unserm Gebiete aus Valentin Friedland Trotzendorf, Michael Neander und J. Sturm. Der erste brachte als Rector die Goldberger Schule in Schlesien zu großem Ruhme. Er führte den wechselseitigen Unterricht ein; überhaupt erinnert die von ihm getroffene Unterrichtsmethode an einen republicanischen Kleinstaat, über dem er als Dictator perpetuus stand. Der zweite wurde 1550 als Rector an die Klosterschule Ilfeld im Harz berufen, die von dem protestantisch gewordenen Abt Thomas Stange gestiftet worden war; er ist Verfasser einer großen Anzahl von Schriften. Joh. Ruem (geb. 1507, gest. 1589), einer der berühmtesten Schulmänner seiner Zeit, war 45 Jahre Rector am Gymnasium zu Straßburg. Die Aufgabe der Schulbildung ist ihm Frömmigkeit, Kenntnisse und Kunst der Rede. Diese Aufgabe sollte durch 10 Classen des Gymnasiums erreicht werden; jeder derselben war durch ihn ein bestimmtes Pensum zugewiesen. Das nächste Ziel ist das Lateinsprechen, um die Alten wieder in's Leben zu rufen. In der sich daran anschließenden Academie, worin die aus der höchsten Classe entlassenen Schüler 5 Jahre verweilten, wurde außer Mathematik, Geschichte, Dialectik, Rhetorik, Lesen der Dichter noch Theologie, Jurisprudenz und Medicin gelehrt. Die Schule zählte unter ihm mehrere tausend Schüler aus verschiedenen Ländern. Wenn wir den Plan und die Methode Sturms auch nicht durchgängig billigen, er wußte, was er wollte und besaß die Energie, es durchzuführen. Die Schuleinrichtungen dieser drei Männer dienten in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrh. den Schulen Würtembergs und Sachsens zum Muster. Herzog Christoph bestimmte in der Kirchenordnung 1559: „es sollten in den kleinen Dörfern und Flecken, wo sich keine höhern Unterrichtsanstalten finden, wenigstens, wie in allen Städten teutsche Schulen sein. Damit der Schulmeister seinem Dienste sich widmen könnte, sollte der Büttel- und Schützendienst davon abgesondert werden.“ Die Gegenstände des Unterrichts für diese niedern Schulen waren Lesen, Schreiben, Religion und Kirchengesang. Außerdem verdienen Erwähnung Schenk, Crusius, J. Caselius und C. Helwig in Gießen. — Katholischerseits blühte nicht bloß der Benedictinerorden wieder auf, neben dem Orden der Piaristen (1648) gründete der Orden der Gesellschaft Jesu beinahe auf dem ganzen europäischen Boden mit großem Segen trefflich disciplinirte Erziehungsanstalten. Ueber seine Pädagogien äußert sich Baco dahin: „Nimm an den Schulen der Jesuiten ein Beispiel, denn bessere existiren nicht.“ Ihr ältester Lehrplan (ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu) wurde auf Anordnung ihres fünften Ordensgenerals Aquaviva (s. d. A.) von einer Commission von 7 Patres im J. 1588 entworfen. Darnach zerfiel eine Studienanstalt in zwei Abtheilungen — eine höhere — (studia superiora) und eine niedere (studia inferiora). Bei dieser war Rhetorik das Höchste. Nach sechs Jahren trat der Schüler in die höhere Abtheilung und zwar in einen zwei- bis dreijährigen philosophischen Cursus; der darauf folgende theologische dauerte vier Jahre. Religion bildete die Basis des Ganzen. Wir verweisen des Weitern auf den Artikel Jesuiten. Für das weibliche Geschlecht wirkten die Ursulinerinnen (1537) und die Schulschwestern (1681). Ueber den Bestrebungen der genannten Männer und Orden und dem vorherrschenden Betreiben der lateinischen Sprache als Schulsprache bildete sich ein principieller pädagogischer Kampf, dessen Opposition gegen die Bevorzugung einzelner Lehrgegenstände

und gegen mechanischen Gedächtnißkram im weitern Verlaufe selbst wieder jedes Maß überschritt. Dieser Kampf beginnt mit Baco und erreicht für uns seine Höhe in Pestalozzi. Dazwischen fällt eine Reihe sogenannter pädagogischer Methodiker. Diesen Verfechtern des Philantropismus steht die pietistische und humanistische Erziehungsweise gegenüber. Jede dieser drei Richtungen birgt ein Moment in sich, das seine Berechtigung hat und nur in seiner extremen Ausbildung Verwerfung verdient. Die Vermittlung führt zu einer allseitigen d. i. religiösen, classischen und realen Ausbildung des Menschen. Obschon der Philantropismus in der Geschichte am weitesten zurückgeht, so müssen wir dennoch die pietistische und humanistische Erziehung zuerst schildern, weil die philantropistische mit der Neuzeit am meisten zusammenhängt und so den nächsten Uebergang zu dieser darbietet. — Als Begründer der pietistischen Erziehung kann Ph. J. Spener (1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß geboren), bezeichnet werden. Er wirkte in Frankfurt, Dresden und Berlin. Sein treuer Schüler war August Hermann Francke (s. d. A.). Seit 1692 Professor der griechischen und orientalischen Sprachen und Prediger in der Vorstadt Glaucha zu Halle begann er sein später so großartiges Werk damit, daß er herumbettelnde Kinder in seine Wohnung nahm und katechisirte. Die Verwahrlosung dieser Kinder führte ihn auf den Gedanken, Almosen zu sammeln und eine Armenschule zu errichten. 1696 konnte er schon 12 Waisenkinder versorgen und 24 Studenten speisen. Er stiftete in kurzen Zwischenräumen ein großes Waisenhaus, eine Unterrichtsschule für höhere Bildung, 1713 ein Paedagogium regium, eine Wohnung für Wittwen, eine Mädchenschule, eine Verpflegungsanstalt für kranke Durchreisende, und errichtete eine Apotheke, eine Bibeldruckerei, und ein Collegium orientale. Um seinem Unterrichtsprincip Verbreitung zu verschaffen, drang er auch noch auf Gründung eines pädagogischen Seminars. In diesen Instituten hatte er ungefähr 200 Waisen, 2000 Schüler und 100 Lehrer. Sein Waisenhaus trägt die Inschrift: „Die auf den Herrn harren, krigen neue Kraft, daß sie auffahren mit Flügeln wie Adler, daß sie laufen und nicht matt werden, daß sie wandeln und nicht müde werden.“ Als Lehrer der Universität war sein Grundgedanke: die Theologie muß nicht bloß Sache des Kopfes, sondern auch des Herzens werden. Obenan steht im Erziehungsplane Francke's eine lebendige Erkenntniß Gottes und ein rechtschaffenes Christenthum. Dieß sei jedem Stande nothwendig; denn nur ein guter Christ könne ein guter Bürger werden. Ohne Frömmigkeit sei das Wissen mehr schädlich, als nützlich. Da Alle den Samen des Verderbens in sich tragen, so müsse man vor Allem das Herz bessern. Darum häufte man in seinen Instituten Andachtsübung auf Andachtsübung; man betete, predigte, ermahnte, rührte und sang bei jeder Gelegenheit. All' dieses geht dem Unterrichte vor. Dieser muß überhaupt zurücktreten. Von den verderbenden und leicht ansteckenden Vergnügen der Welt sind die Kinder ferne zu halten. Ihre Vergnügungen und Erholungen bestehen in körperlichen Bewegungen und im Anblick neuer und interessanter Gegenstände aus der Natur und Kunst. Die Erzieher sollten hier, wie zur Zeit der Arbeit, die unzertrennlichen Gefährten ihrer Zöglinge sein. Nach den gewöhnlichen, nothwendigen Unterrichtsgegenständen sollten die gemeinnützlichen, Geographie, Geschichte, Landespolizeiordnung beiläufig beigebracht werden. Alle Gegenstände, die sich veranschaulichen lassen, sollten veranschaulicht werden. Für die Studirenden bilden die alten Sprachen einen hauptsächlichen Unterrichtsgegenstand, aber nur zum Verständniß der hl. Bücher im Original. Die heidnischen Schriftsteller sind vielfach den Sitten gefährlich und deßhalb nur in Auszügen brauchbar. Daran reiht sich für die höhern Schulen Geographie, Geschichte, Mathematik, Astronomie, Naturgeschichte, Naturlehre, Logik und Rhetorik. Männer aus dieser Schule verbreiteten sich bald über ganz Teutschland; einen mächtigen Patron hatte sie an Friedrich Wilhelm I. Die Grundsätze des Stifters gingen so in Gelehrten- und Volksschulen über. Nach seinem Vorgange gründete man Waisenhäuser, Armenschulen, Elementarschulen und

Gymnasien. Allein nach seinem Tode (1727) artete diese pietistische Richtung sehr bald aus; sie kam in üblen Geruch. Hiezu verhalf ihr Graf v. Zinzendorf, das Haupt der Herrenhuter (s. d. A.), der in Francke's Paedagogium regium gebildet worden war. Der Mensch ist nach ihm von Grund aus verdorben. Die Erziehung ist eine einseitig religiöse. Die Folge dieser Abirrung war ein mechanisches Abrichten des verdorbenen, unfreien Zöglings, der sich gegenüber vom Erzieher durchaus passiv, bloß aufnehmend verhält: Alles muß an ihn hingebracht werden, so, daß er, wenn's anginge, das naturgetreue Modell seines Hofmeisters würde. Strenge Zucht muß ihn zum unbedingten Gehorsam und Glauben zuerst an Menschenwort gewöhnen, um ihn auf diesem Wege für die Aufnahme der Gnade vorzubereiten und zu befähigen. Zur Probe jenes Glaubens forderten Einige von ihren Schülern, die Pflanzen verkehrt in den Boden zu setzen, ohne an deren Wachsthum zu zweifeln. Wir könnten es den Zöglingen nicht verübeln, wenn sie ihre Erzieher, die die Dogmatik Luthers consequent verfolgten, wie Pflanzen behandelt hätten. Die Frucht solchen Wirkens konnte nicht ausbleiben; es erzeugte unter den bessern Schülern Haß, Trotz und Unglauben, unter den schwächern Heuchelei und Pharisäismus. Ein Extrem fördert die Entwicklung und schroffe Ausbildung eines andern. — Die geistigen Großväter der humanistischen Erziehungsweise reichen allerdings über unsere Pietisten hinauf. Drei Italiener waren es zunächst, die für das Studium der classischen Sprachen im Gegensatz zur sog. Schulsprache das Wort führten, es ist das Dante (s. d. A.), geb. zu Florenz 1265, gest. zu Ravenna 1321, Boccaccio, geb. 1313 und Petrarca (s. d. A.), geb. 1304 zu Arezzo. Wir können die Namen jener Italiener und eingewanderten Griechen des 14. und 15. Jahrhunderts, welche die classische Philologie wieder hervorkehrten und auf die Bildung der Teutschen den größten Einfluß übten, unmöglich alle nennen. Gingen doch Rudolph Agricola, Reuchlin, Regiomontan, Erasmus u. A. nach Italien, um sich auszubilden. Italiener waren die Muster, denen sie nacheiferten; sie zu übertreffen, war ihr Streben. Durch dieses Bildungsideal wurde die Erziehung und der Unterricht bestimmt. Allein darneben bleibt es dennoch wahr, die extremen Erziehungstheorien, die das 17. und 18. Jahrh. zu Tage förderte, führten auch die Vertheidiger des Humanismus aus dieser Zeit zu extremen Ansichten. Francke anerkannte das Sprachstudium bloß als Mittel zum Studium der hl. Schrift. Noch weiter ging in Vernachlässigung und Verachtung der classischen Literatur ein großer Theil seiner Nachfolger. Wenn auch im Auffassen der menschlichen Natur durchaus verschieden, die Philantropisten behandelten die alten Sprachen ganz in ähnlicher Weise. Ihre Menschen und Weltbürger sollten der Plagereien mit Griechischem und Lateinischem ledig werden. Beide Parteien reizten die Humanisten und steigerten deren Forderungen. Die Menschen, sagen diese, waren gut, sie werden es wieder durch das Vorbild der Alten. Der Weg zur Bildung des Herzens und Kopfes geht durch die classischen Sprachen, durch das Studium der humaniora. Das Griechische und Lateinische ist das Fundament und die Quelle aller Gelehrsamkeit; denn ihr Studium setzt die mannigfaltigsten Seelenkräfte in Thätigkeit. Je treuer ein Volk dem Studium der Alten geblieben ist, desto schöner hat sich die Blüthe seines eigenen Geschmackes entwickelt. Die Anfangsgründe dieser Sprachen können selbst jenen Knaben, die für kein höheres Studium bestimmt sind, nichts schaden. Zu frühe Berücksichtigung der Realien verhindert das gründliche Erlernen der Sprachen. Diese Theorie wurde besonders in Sachsens Gelehrtenanstalten angewendet. Wir nennen unter ihren Vertretern Matth. Gesner, Ernesti, Mosheim und die Verfasser der Bremischen Beiträge; ferner Heyne, Schütz, Trapp und Wolf (gest. 1825). — Die neuere Zeit klagt allgemein über den irreligiösen Geist, der anjetzt für so viele religionslose und indifferente Staatsmänner eine leidige Größe geworden ist. Man nennt hie und da den Franzosen Rousseau die Wurzel dieses hundertjährigen, immer mehr steigenden Uebels. Allein, wie Luther, hatte auch dieser

Reformator seine Vorläufer. Die Erziehung scheint zu Ende des 16ten und zu Anfang des 17ten Jahrh. vielfach an einer mechanischen und geistlosen Abrichtung gekränkelt zu haben. Das schwerfällige, abstracte Erlernen der Sprachen und der quälende Schlendrian führte eine Reihe von Männern auf Verbesserungsvorschläge in der Unterrichtsmethode. Einer nach dem Andern wollte den Stein der Weisen gefunden haben. Das Wesentliche dieser Methodiker besteht in Folgendem: Sie eiferten gegen die Unmethode der Grammatiker und gegen den todten Gedächtnißkram und versprachen der Jugend das Heil durch eine naturgemäße Methode der Sprache, vermittelst derer der Schüler ohne Zwang und unzweckmäßige Strafen mit Lust, Freude und Schnelligkeit Alles lernen sollte. Vor Allem redeten sie der Muttersprache und den Realien das Wort. Mit dem Sprachstudium sei das Sachstudium zu verbinden. Der Name „Realschule" begegnet uns zwar zur Zeit dieser Männer noch nicht; dieß ist erst der Fall in einer Nachricht vom Prediger Semler in Halle (1739), der sich mit Schulvorschlägen an die Magdeburger Regierung wandte, durch welche die Marterschulen in Freudenschulen umgeschaffen werden sollten. Allein wenn auch der Gedanke erst später entwickelt und ausgeführt wurde, wornach man den Unterricht der Studirenden und Nichtstudirenden sonderte und bloß für die höhern Stände das Sprachstudium beibehielt, den Handwerker- und Kaufmannsstand aber davon befreite und für dessen Heranbildung eigentliche Realschulen errichtete, so enthalten doch die Lectionscataloge jener Methodiker bereits die meisten Realien dieser Schulen. Sie fordern nützliche, im täglichen Leben unentbehrliche Wissenschaften und in Verbindung damit Leibesübungen — das Turnen. Wir finden bei ihnen die Grundlinien von jenem grassen Hinwenden zu den materiellen Interessen, das eine höhere und tiefere Bildung ausschließt und an dem unsere Zeit so sehr darniederliegt. Ebenso kam die besprochene Erziehungstheorie erst in ihrem weitern Verlaufe bei jenem Hauptsatze an, der das Grunddogma des Christenthums läugnet: der Mensch ist von Natur gut, die natürlich guten Anlagen braucht der Erzieher nur nach Art des Gärtners zu pflegen, damit jene in Wirklichkeit werden, was sie der Möglichkeit nach sind. Zu diesen Vorläufern des Philanthropismus, den Rousseau ausgebildet, Basedow, besonders aber Pestalozzi in Teutschland verbreitet hat, rechnen wir Michael von Montaigne, Baco von Verulam, Wolfgang Ratich, Amos Comenius, Locke. Wir werden diese Männer und ihre Ansichten der Reihe nach kurz schildern und daraus ersehen, wie sie das Erdreich für Rousseau zubereitet haben. Montaigne, 1533 in Perigold geboren, ist ein frivoler Franzose. Seine „Gedanken und Meinungen" (teutsch von Bode, Berlin 1793) enthalten die Grundzüge zu Rousseau's Emil. Er fordert selbstständige Bildung des Schülers. Durch die Vernunft gelangt man zum Herzen und zum Willen. Alles muß spielend, ohne Grammatik und Regeln, ohne Ruthe und Thränen vor sich gehen. Indem man den Zögling mit Sanftmuth behandelt, muß man den Hunger und die Liebe zum Lernen in ihm wecken und steigern. Sonst erzieht man nur mit Büchern bepackte Esel. Unter Peitschenhieben füllt man ihm die Taschen mit Wissenschaft und ermahnt ihn, Nichts zu verlieren; aber die Wissenschaft soll man nicht bloß bei sich beherbergen, sondern sich mit ihr ehelich verbinden. Montaigne kämpft sogar an einigen Stellen direct gegen das eigentliche Studium der Wissenschaft, sofern sie eher weichlich und weibisch, als männlich und kriegerisch mache. „Ich finde Rom, sagt er, weit tapferer, bevor es gelehrt war" — eine Ansicht, die später von Rousseau durchgeführt worden ist und ihm einen Preis eingetragen hat. Der Franzose und seine Anhänger wollten die lieblose Zucht vermeiden, verfielen aber dabei in eine verhätschelnde Zuchtlosigkeit und in unmethodische Methode des Lehrens und Lernens. So erzieht man Dilettanten, weichliche, bequeme, epicuräische Menschen, aber keine männlichen Charaktere. — Frz. Baco ist den 22. Jan. 1561 bei London geboren. Er stand in Amt und Würde, ward Großsiegelbewahrer, starb aber arm und elend. Seine philosophischen Werke, die er im Gefängniß ausarbeitete, sind für die Päda-

gogik von der größten Wichtigkeit; wir meinen damit den ersten und zweiten Theil seiner instauratio magna; der erste, eine Encyclopädie alles menschlichen Wissens, führt den Titel: de dignitate et augmentis scientiarum; der zweite: novum organum sive judicia vera de interpretatione naturae. Wir büßen, sagt er, die Sünden unserer ersten Eltern und ahmen sie nach. Im Unterrichtswesen ist das Nachbeten der Alten zu verlassen. Der Weg zur wahren Erkenntniß geht durch die Erfahrung und sinnliche Wahrnehmung. Darum müssen wir unser Auge des Geistes nie von den Dingen selbst wegwenden, sondern ihre Bilder ganz so, wie sie sind, in uns aufnehmen. Seine Methode ist die der Induction: er verspricht dadurch eine Ehe zwischen dem menschlichen Geiste und der Natur zu stiften. Wir ahnen hierin Pestalozzi, zunächst aber wirkte er auf Comenius. — Wolfgang Ratich, 1571 zu Wilster in Holstein geboren, bereiste Holland und England und gab dann seine nova didactica heraus. Er wandte sich 1612 an die in Mainz zur Kaiserswahl versammelten Reichsstände. Einige fürstliche Personen gaben ihm geneigtes Gehör. Universitäten wurden um Gutachten über seine Methode angegangen; denn Ratich wollte nichts Wenigeres, als das Geheimniß gefunden haben, auf eine leichte und schnelle Weise innerhalb eines Jahres Sprachen und Wissenschaften zu erlernen. Er bediente sich zu diesem so wohlfeil erreichten Ziele im Sprachunterricht der Analogie; in der Wissenschaft suchte er den Begriff durch Versinnlichung zur Sache des Verstandes zu machen. Vor Allem, meint er, sei die Muttersprache zu erlernen. Darauf folge das Griechische und Hebräische. Den Unterricht beginnt er stets nur mit Einem Fache und bevor dieses eingeübt ist, wird mit keinem weitern angefangen. Den Ausgangspunct bildet im Allgemeinen die Anschauung und Erfahrung, naturgemäß wird weiter geschritten und Alles ohne Zwang und directe Gedächtnißübung erlernt und eingeprägt. — Comenius ist, wie Ratich, auf dem Gebiete der Pädagogik Verfasser einer ganzen Anzahl von Schriften. Wir können ihre Werke nicht alle anführen. Jener, 1592 zu Comen in Mähren geboren, erlebte die Schrecken des dreißigjährigen Krieges, und dessen nachtheilige Folgen für das Schulwesen. Seit 1618 bekleidete er die Stelle eines Predigers zu Fulneck, dem Hauptsitze der böhmischen Brüder (s. d. A.). Mit seiner Heerde vertrieben, zog er nach Polen. An der Grenze seines Vaterlandes flehte er auf den Knieen, Gott möge seine Bestrebungen im Schulfache in seinem Vaterlande fortwirken lassen; denn er hatte bereits als Rector in Prerau eine mildere Methode, lateinisch zu lehren, versucht und 1616 eine Grammatik geschrieben. In Lissa verfaßte er 1631 seine janua linguarum reserata, die zur Erlernung der Sprachen alle Thüren aufschließen sollte. Dieses Werk begründete seinen weit verbreiteten Ruhm; es wurde sehr bald in 15 Sprachen übersetzt. Comenius geht darin durchweg von der Anschauung aus, das Surrogat dieser seien die Bilder. „Vordem habe man die Schüler mit Wörtern der Dinge ohne die Dinge ausgestopft.“ Außerdem gab er einen orbis pictus, ebenfalls mehrfach übersetzt, eine didactica magna, novissima linguarum methodus und eine schola materni gremii heraus. Zur Reformirung der Schulen wurde er in mehrere Länder berufen. Eine kurze Vergleichung zeigt uns, daß Ratich und Comenius mehrfach übereinstimmen, beide preisen eine einfachere, natürliche Methode im Gegensatz zur herrschenden, verwerfen den Zwang beim Unterricht; beide stellen das Erlernen der Muttersprache und das Ueben vor den theoretischen Regeln oben an: dagegen war Ratich ein entschiedener Lutheraner, während das höchste Ideal des Comenius eine Vereinigung aller Confessionen war. Jener erlaubt beim Unterricht nur dem Lehrer zu reden, der Schüler beobachtet ein pythagoräisches Schweigen; nach diesem soll jeder Schüler ununterbrochen selbstthätig sein. — Es erübrigt uns noch Locke, mit dem wir die Reihe der Methodiker schließen. Sein pädagogisches Werk: „Gedanken über Erziehung“, das ebenfalls in's Französische und Holländische übersetzt wurde, will zeigen, daß alle unsere Begriffe auf dem Wege der Erfahrung entstehen. Er beginnt mit dem Satze Lycurg's: „Eine gesunde Seele in einem gesunden Körper.“

Dieser ist durch gymnastische Uebungen, Landwirthschaft und allerlei Arbeiten der Handwerker abzuhärten. Bei Erziehung des Geistes sollen die Zöglinge durch Gewöhnung die Gesetze selbst finden. Diese müssen sich selbst helfen. Das Lügen müssen sie als Unart einsehen lernen; über Religion und Tugend genügen einfache Begriffe, die man gelegentlich beibringt. Er verwirft körperliche Strafen und Belohnungen, sowie von dem Zögling Etwas zu fordern, wozu er nicht aufgelegt ist. Spielend sollen die Kleinen lesen lernen, nicht gerade aus der Bibel, sondern aus Aesops Fabeln. Darauf folgt die Uebung des Gedächtnisses durch Vorsprechen und das Schreiben und Zeichnen. An die Muttersprache reiht sich die französische. Das Lateinische und Griechische gehört dem spätern Alter an. Damit ist die Geographie, das Rechnen und die Geschichte zu verbinden. Diese Grundsätze finden sich zum Theil wörtlich bei Jean Jacques Rousseau. Dieser Mann hat das traurige Verdienst, eine falsche Philosophie und eine falsche, unchristliche Erziehung in's Leben gerufen zu haben. Er stürzte die Fundamente der alten Pädagogik und legte die vollständigen Fundamente einer neuen, die mit dem politischen Radicalismus verschwistert ist. Wir betrachten ihn bloß als Pädagogen. Seine Grundsätze in diesem Fache legt er dar in seiner Schrift: „über den Grund der Ungleichheit unter den Menschen"; in seinem Roman „Julie" und die „neue Heloise", besonders aber in seinem „Emil". Rousseau vertheidigt in diesen Büchern eine principiell unchristliche, negative Erziehungsweise. Dieß wird sich uns bestätigen, sobald wir seine Auffassung über das Wesen und die Natur des Menschen etwas näher betrachten. Alles ist nach ihm gut, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgeht: unter der Hand des Menschen wird Alles bös. Es wohnt keine ursprüngliche Verkehrtheit im Menschen. Das neugeborne Kind ist engelrein. Wie wird es bös? Es wird von den Eltern, Lehrern, der ganzen Generation angesteckt und verdorben. Damit läugnet Rousseau die Erbsünde, die Nothwendigkeit einer Erlösung von Sünde und Tod, noch mehr, er läugnet jede positive Offenbarung und verwirft so die ganze christliche Erziehung. Sodann welche Verantwortung ladet er auf die Erwachsenen, die er mit Einem Satze insgesammt zu Verführern ursprünglich unschuldiger und guter Wesen macht! Merkwürdiger Weise gesteht Rousseau in seinen Bekenntnissen von sich selbst, daß er in seinen Kindesjahren nur Gutes geschaut und dennoch starke Unarten geäußert habe. Nachdem sich Rousseau durch diese Grundsätze einen andern Boden geschaffen, so bildet die nächste Hauptfrage, wie sein „Emil" in religiöser und anderer Beziehung zu erziehen und zu unterrichten sei. Der Mensch ist ihm ein sublimeres Thier, seine Heimath ist die Erde, seine Bestimmung eine zeitliche. Das Thier, dieser Naturmensch, hat keine Spur von Religion und bewußter Erkenntniß der Natur. „Mein Emil", sagt er, „ist ein Naturmensch"; die andern Jünglinge sind nach Gutdünken der Menschen zugestutzt. Solche sind im Alter Emils schon Philosophen und Theologen, während dieser noch nicht weiß, was Philosophie ist, ja von Gott noch nicht reden gehört hat. Von Gott braucht dieses Naturkind Nichts zu wissen; eine Lehre über ihn ist aus den Schuljahren zu verbannen. Gott entzieht sich unsern Sinnen und nur Ein Buch liegt vor Aller Augen offen: es ist das Buch der Natur! Die Naturreligion genügt Rousseau vollkommen. Im 15. Jahre weiß sein Eleve noch nicht, daß er eine Seele hat, vielmehr erfährt er es im 18ten noch zu früh. In welcher Religion wird er ihn daher erziehen? In gar keiner. Wir wollen ihn, sagt er, nur in den Stand setzen, zu wählen. Da sein Zögling von Natur gut ist, so folgt als dritter Punct, daß er unter den rechten Bedingungen ähnlich dem Samenkorn Alles aus und durch sich selbst wird und werden kann. Der Erwachsene soll nicht störend ein- und vorgreifen; er hat ihn bloß negativ zu leiten, vor Schaden und Gefahren zu wahren, ihm Gelegenheit zu verschaffen, daß derselbe das Gute kennen lernt und sein Verstand aufgeklärt wird. In dieser Atmosphäre eignet sich der Zögling frei und activ selbst Kenntnisse und Fertigkeiten an und thut das Gute, sobald er es weiß. Darum gibt sich Rousseau alle Mühe, nicht, daß sein Zögling

durch seinen Hofmeister Etwas lernt, sondern daß er Nichts lernt. Diese rein negative Erziehung ist ebenso ein Unding, wie die rein positive oder absolute. Die vierte Folgerung ist: An dem Naturkinde ist vor Allem die physische Kraft möglichst auszubilden. Darauf baue sich der männliche Charakter auf. Wenn dieser soviel ist als Naturwüchsigkeit und Rohheit, mag der Verfasser in den meisten Fällen Recht haben. Rousseau hat viele schöne, wahre, zeitgemäße und nützliche Gedanken und Regeln, aber das ist das Heillose, daß er Wahres und Irriges geschickt in einander knetet und mit einer meisterhaften Sophistik die von ihm gewollten Folgerungen aus dem letztern zieht. Darum hat er auch so viele in die Irre geführt und dieß um so leichter vermocht, als unter diesen Viele sich fanden, denen selbst ein specifisches Christenthum abhanden gekommen war. Man wollte in der zweiten Hälfte. des 18ten Jahrh. in Teutschland überall aufgeklärte und gute Menschen bilden Daher gewann Rousseau zahlreiche Anhänger und Fortführer seines Werkes, besonders in der Schweiz. Das zu Dessau gestiftete Philantropin suchte seine Ansichten in's Leben umzusetzen. Der Mann, welcher es mit unermüdetem Eifer zu Stande brachte, war Joh. Bernh. Basedow, 1723 zu Hamburg geboren, 1790 gestorben. Als Knabe lief er seinem, wie er meinte, zu strengen Vater davon und wurde Bedienter. Zurückgebracht, fertigte er als Schüler des Johanneums seinen Mitschülern Aufgaben um's Geld, das er wiederum vergeudete. Zu Leipzig hörte er theologische Vorlesungen, aber es ging ihm, wie jedem, der sich lieber für ein Genie hält, als daß er etwas Tüchtiges lernen mag. Die Vorlesungen gefielen ihm nicht. Er wurde Hofmeister und 1753 Professor der Moral zu Soröe. Wegen Heterodoxie an das Gymnasium zu Altona versetzt, schrieb er 1761 seine ersten Versuche zu einer bessern Methode besonders im Sprachunterricht, 1768 seine Vorstellung an Menschenfreunde, 1771 seinen Agathokrator oder Erziehung künftiger Regenten. Während seine Methode für Väter und Mütter den Erwachsenen dienen sollte, war sein Elementarwerk mit Kupfern 1774 für Kinder bestimmt. Er machte Reisen, um sich in den Gedanken zur Gründung einer Musterschule auszubilden und das hiezu nöthige Geld zusammenzubringen. Auf dieser Reise lernte er unter Andern Goethe kennen. Seine Ansichten sagten besonders den Freimaurern und Juden zu. Wie sein Elementarwerk, so war auch sein Institut zur Erziehung wahrer Menschen mit dem Gelde des Fürsten von Anhalt-Dessau, bei dem ihn Göthe empfohlen hatte, und mit den Beiträgen anderer Günstlinge zu Stande gebracht und das letztere 1774 eröffnet. Die erste Prüfung fiel günstig aus; besonders bezauberte die aus der Ferne gekommenen Gäste die Tochter Basedow's, Emilie, durch ihr Lateinischsprechen. Im ersten Stücke seines herausgegebenen philanthropischen Archivs heißt es: „Sendet Kinder, die Sache ist nicht katholisch, lutherisch oder reformirt, aber christlich." Doch bestand sein Institut nur 19 Jahre, denn es war auf Sand gebaut. Der eigensinnige und heftige Stifter hatte es noch früher verlassen. Von 1778 privatisirte er in Dessau, und gab durch manche Gemeinheit, besonders durch seine Trinksucht großes Aergerniß. Er edirte auch noch eine Schrift: „über das Lesenlernen". Jedes Jahr reiste er auf einige Monate nach Magdeburg, wo er in den Schulen einige Stunden übernahm und den Kindern das ABC durch Lebkuchen-Buchstaben beibringen wollte. Dieser Mann, der Künstler bilden wollte, damit die Kunst gedeihe, suchte, wie Manche vor ihm, den Weg zum Herzen und Willen durch den Kopf. Gedächtnißcultur mache leicht dumm. Die Religion bestand ihm in einem aufgeklärten Unterrichte über einen Allvater, der Alle liebt: die Moral in faßlichen Sittenlehren, in einer Anleitung zum Guten; denn der von Natur gute Mensch liebt seinen Nebenmenschen und thut das Gute: er ist zum Weltbürger zu erziehen. In seinen Privaterbauungen innerhalb seines Instituts zeigte sich kein Wort und keine That, die nicht von einem jeden Verehrer eines höchsten Wesens, sei er Christ oder Jude, sei er Mohammedaner oder Deist, hätte nachgesprochen oder nachgethan werden können. Um vor geheimen Sünden zu bewahren, müsse man die Kinder über die

Zeugung belehren. Das Sprachstudium ist nur da zum Sachstudium, die Realien sind die Hauptsache. Alles Lernen muß von der Anschauung ausgehen, und möglichst leicht gemacht werden. Körperliche Strafen sind selten anzuwenden; die früher angewendeten zu verwerfen. Weil man aber nicht ohne Strafen sein kann, so will ein Anhänger von ihm, Trapp, man solle den Strafwürdigen den Rücken mit scharfen Bürsten reiben, oder Nägel unter ihre Polster verbergen. Eine Schule, die diesen Kosmopolitismus, allgemeine Humanität, und nicht bloße Befähigung für Berufsarbeiten anstrebe, bringe das goldene Zeitalter. Um dieses Zeitalter herbeizuführen, wurde nach der Musteranstalt Basedow's eine Reihe von Philanthropinen errichtet, z. B. zu Marschlins durch Ulysses von Salis, zu Heidesheim unter Bahrdt. Für die Volksschulen wirkte in ähnlichem Sinne der Domherr von Rochow, dessen Bestrebungen eine Revision des Volksschulwesens in ganz Teutschland hervorriefen. — Der weitaus edlere Pestalozzi, den 12. Januar 1746 zu Zürich geboren, war von einer frommen Mutter erzogen. Darum konnte er des Christenthumes lange Zeit nicht so baar und ledig werden, wie Rousseau. Ueber der Sorge für arme Bettelkinder, die er durch Landbau und Fabriken beschäftigen und während des Winters unterrichten wollte, kam er auf seinem Neuhof selbst in die größte Dürftigkeit. Er führte auf dem pädagogischen Felde das weiter aus, wozu der Genfer Philosoph den Plan entworfen hatte. Obwohl er anfänglich Rousseau opponirte und den kindlichen Glauben und die Religion als den Grund aller wahren Bildung behauptete, so nahm er dennoch dessen Weltanschauung mit Begeisterung in sich auf und suchte sie mit seinem ganzen Einflusse auf die Elementarschule anzuwenden. Neben seinen trefflichen Aeußerungen in seiner Schrift „Christoph und Else" 1782 gegen die Bibelverspottung und Gottlosigkeit finden wir in den Abendstunden eines Einsiedlers Rousseau in manchen Ansichten wieder. Diese Schrift erschien in Iselin's Ephemeriden. Nach einer Reise durch Teutschland schrieb er seine „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes". Er nimmt drei Zustände an, den thierischen, als den ursprünglichen, den gesellschaftlichen und den sittlichen. Das Verderben entspringt aus Allem, was dem guten Zustande unseres thierischen Daseins entgegensteht. Gegen dieses Verderben sucht der Mensch im gesellschaftlichen Zustand Abhilfe, ohne diese zu finden. Erst der sittliche Wille erlöst ihn. Diese Erlösung des Menschengeschlechtes durch sich selbst ist das Ziel und die Aufgabe der Erziehung. Das Christenthum ist ihm bloß die Religion der Sittlichkeit, die höchste Anstrengung, den Geist über das Fleisch herrschen zu machen. Er spricht öfters von Christus als Mittler und Erlöser, faßt ihn aber bloß als Muster und Vorbild. Der Mensch muß sich selbst entwickeln und selbst helfen. Die Gesellschaft macht ihn zum Sclaven, ja zum Affen. In seinem Buche „Lienhard und Gertrud" (1781) und „wie Gertrud ihre Kinder lehrt" (1801) begegnet uns keine christliche Mutter, kein Glied der Kirche, keine Glaubenslehre und Ermahnung aus der hl. Schrift. Läugnet Pestalozzi auch nicht geradezu und offen jede Offenbarung, er läßt sie ebenfalls unbeachtet. Er will nur eine allgemeine Menschenliebe, aber keinen bestimmten Glauben. Sein Zeitalter hatte ihn erfaßt und er diesem einen Ausdruck gegeben. Es ist der absolute Naturmensch, der Naturwille, die Naturschule, die Naturreligion und der Naturstaat, der jede historische Wahrheit und positiv christliche Grundlage abgestreift hat. Außer einer Zeitschrift veröffentlichte er noch ein Elementarbuch in 4 Bänden. Seine Idee in's Leben umzusetzen, entschloß sich Pestalozzi selbst Schulmeister zu werden. Schon vor der Ausgabe des letzten Werkes hatte er eine Schule eröffnet, die nach mehrfacher Verlegung im Schlosse Yverdon einen geräumigen Sitz erhielt. Er hatte 150 Schüler und 50 Lehrlinge, indem aus verschiedenen Gegenden Teutschlands Männer geschickt wurden, seine Methode zu sehen und zu lernen. Zugleich hatte er im J. 1818 eine Armenanstalt in der Nähe von seinem Institut, zu Clindy gegründet. Zerwürfniß unter den Lehrern brachte die Schule dem Untergange nahe.

Der verlassene, hilflose, in Untersuchung verwickelte Greis starb 1827 zu Brugg. Ein Jahr vorher bekannte er seine verfehlte Lebensidee und beklagte sein bei aller Aufopferung mißlungenes Werk. Seine Bekenntnisse sind weitaus schöner, als die Rousseau's. Traurige Erfahrungen machten ihn wehmüthig gestimmt und das um so wehmüthiger, als er es von ganzer Seele gut gemeint hatte und mit allen Kräften seiner Sache ergeben war. Wir geben dafür nur ein einziges Beispiel. Sein Institut wurde von vielen und hohen Gästen besucht. Im J. 1814 kam der alte Fürst Esterhazy. Vor ihm mußte eine Auswahl von Schülern examinirt werden. Als der Fürst seine Zufriedenheit ausgedrückt und sich von Pestalozzi verabschiedet hatte, merkte dieser erst, daß sein Arm ganz aufgeschwollen war, und er ihn nicht mehr biegen konnte. Pestalozzi hatte nämlich seinen Ellenbogen an einen ½ Zoll dicken Hausthürschlüssel angestoßen und diesen durch den Anstoß krumm geschlagen, ohne es in der Stunde des Eifers und der Freude zu empfinden. So feurig und eifrig war der 70jährige Greis. Im J. 1825 löste er sein Institut auf und kehrte auf den Neuhof zurück. „Wahrlich, es war mir, sagte er, als mache ich mit diesem Rücktritt meinem Leben selbst ein Ende, so wehe thut es mir!“ Leider wirkte auch nach dieser Auflösung seine Neutralisirung und Entchristlichung der Pädagogik in allen Gegenden Teutschlands fort. Die Eleven Rousseau's und Pestalozzi's sind noch nicht alle zu Grabe gegangen. Beide erzogen den Egoismus unsers Zeitalters, obschon der letztere nicht so frei und unverhehlt über das Christenthum hinausging, um das Heil der Welt zu gründen. Sie wollten den Einzelnen für die Gesammtheit erziehen und — das Gegentheil erfolgte. Die Extreme müssen sich ausbilden und ihre Frucht zur Reife bringen. Dadurch ergibt sich für uns wenigstens der negative Fingerzeig, auf welchem Wege wir nicht wandeln dürfen, um mit den Unmündigen zu einem guten Ziele zu gelangen. Nur wenn die Schule wieder von einem wahrhaft christlichen Geiste durchdrungen und in die innigste Beziehung zur Kirche getreten ist, dürfen wir von unserm Schulwesen Besseres hoffen. Wir sagten, die Pestalozzische Entchristlichung der Pädagogik wirkte auch nach seinem Hingange in Teutschland fort. Man erkannte zwar katholischer Seits, daß sich die Grundsätze des Philanthropismus mit der Kirchenlehre nicht vereinbaren lassen. Darum fühlten die katholischen Schulen den Einfluß dieser Lehre lange Zeit und im Ganzen weniger. Allein die erleuchtete Regierung Josephs II. (s. d. A.) hatte zur Freude der Encyclopädisten den Jesuiten und mehreren andern Orden hart zugesetzt, jenen den Jugendunterricht entzogen. Auf Kosten der Rechte unserer Kirche erwarb sich dieser Fürst bei den Protestanten den Titel der Toleranz, bei den Encyclopädisten (s. d. A.) den der Aufklärung. So wurde im Interesse jenes Tages, wo es Licht werden sollte, Alles gethan, um die christkatholische Religion zu neutralisiren und zu philanthropisiren. Der weltlichen Stütze beraubt, mußte die Kirche eine innere Lebenskraft entfalten und dadurch ihre Glieder kräftigen. Für Hebung des Volksunterrichtes und zur Bekämpfung des einreißenden Indifferentismus erhoben sich Felbiger, Vierthaler, Jais, Sailer, Overberg u. A. Sie verfaßten gute, religiöse Volksbücher und Schulbücher und bekämpften durch sie die verdorbenen Grundsätze; Felbiger (s. d. A.) war Rathgeber der Kaiserin Maria Theresia (s. d. A.) und hatte an ihr eine kräftige Patronin. Auf sein Betreiben wurden Schullehrerseminarien, Normal- und Trivialschulen errichtet, allenthalben wurde die Hahn'sche Methode eingeführt und die Schullehrerbesoldung verbessert. Dieß rief eine ganze Anzahl für diese Sache begeisterter Männer hervor. Vierthaler, Seminarsdirector, war ein practischer Kopf. Er drang, was wir allerdings nicht billigen, auf durchgängige Anwendung der socratischen Methode. Es kann uns das nicht auffallen; wenn wir ihn und seine Genossen aus ihrer Zeit beurtheilen. In Bayern machten sich nach dem siebenjahrigen Kriege Franz von Kohlenbrenner und Heinrich Braun, seit 1718 geistlicher Rath zu München; ferner Matthäus Stelzer, Joseph Kraus, Baz, Stapf und Sailer um die Schulen verdient. Die

beiden letztern sind Verfasser einer in christlichem Geiste geschriebenen Erziehungslehre. Es wurden seit 1803 Seminarien zu München, Freysing, Neuburg, Bamberg gegründet, Schulen errichtet und erweitert. Ein Schüler von Sailer war Christoph Schmid, der 1768 zu Dinkelsbühl geboren wurde. Er wirkte durch seine biblische Geschichte und andere Schul- und Kinderschriften sehr viel Gutes. Hieher gehören auch noch Job, der Gründer der armen Schulschwestern, Wittmann, ein Freund Sailers und Dr. Graser, der Verfasser einer Elementarschule für's Leben, der seine ganze Kraft auf die Schule verwendete und durch seine vollendete Methode den Gesammtunterricht veränderte. In Unterfranken 1760 geboren, wurde er zu Würzburg ausgeweiht. Nachdem er einige Zeit als Lehrer zu Salzburg gewirkt hatte, wurde er 1804 Schul- und Studienrath. Aus den später zu Bayern gekommenen Landestheilen verdienen Erwähnung der Abt Cölestin Steiglehner und der Primas Dalberg (s. d. A.). In Würtemberg und Baden schrieb Wessenberg seit 1803 die Einführung von Sommer- und Sonntagsschulen vor. Zu gleicher Zeit wirkten Galura, Fürstbischof in Brixen, Ignaz Demeter, Erzbischof in Freiburg, Nack, Pracher und Werkmeister. Dieser bewog Friedrich 1808 zur Publication einer neuen Schulordnung für Würtemberg, das 15 Jahre später, als Baden (1825) ein katholisches Schullehrerseminar erhalten hat. In Mittelteutschland arbeitete Wiggermann für bessere Schulbücher, für bessere Methode und Einführung von Conferenzen, in Westphalen führte v. Fürstenberg, Generalvicar zu Münster, eine neue Schulordnung und Normalschulen ein. Sein Director Bernhard Overberg (s. d. A.) gab sich alle erdenkliche Mühe, durch seine populären und practischen Vorträge den Lehrerstand zu heben und zu verbessern. — Blicken wir nach dieser äußern Geschichte nochmals auf die innere Geschichte des Schulwesens in der Zeit unseres Jahrhunderts! Wir haben gesehen, das ganze vorige Jahrhundert suchte eine Reformation des durch Herkommen Verjährten, artete aber über diesem Streben in Neuerungssucht und Encyclopädismus aus. Ueber der vorherrschenden Ausbildung des Intellectuellen wurde die Pflege des Herzens, die Anpflanzung des Religiösen und Moralischen absichtlich und unabsichtlich vernachlässigt. Die Folge war vielfach Ungründlichkeit und Oberflächlichkeit, Vielwisserei hohler und deßhalb um so dünkelhafterer Köpfe, ungestümme Forderung einer gesetzlosen Freiheit und das Gelüsten nach Emancipation von Seite unbärtiger Jungen und sich selbst vergessender Frauen. Dieses Geschlecht ist aus seiner Sphäre hinausgerückt, durch seine vornehme Sprach- und Literaturbildung den häuslichen Geschäften entfremdet, durch seine bleichsüchtige Verzärtlung für die Pflichten einer Gattin und Mutter unfähig. Wer trägt die Schuld? Kehren wir zur alten Einfachheit zurück, lehren wir wenig, besonders beim Volke, und dieses recht. So sehr die Herolde dieser Richtung im Rechte waren, innerhalb der Didactik die mechanischen Gedächtnißübungen und die schleppenden Unterrichtsmethoden zu verwerfen, so verfehlt war ihr durchaus negatives und dem Christenthum feindliches Bestreben auf religiösem Gebiete. Unser Jahrhundert zeigt uns im Allgemeinen allerdings einen Fortschritt in allen Fächern des Schulunterrichts. Vor Allem kam der Anschauungsunterricht in die ihm gebührende Stellung, denn er vereinigt die Elemente alles Wissens für die Volksschulen und bildet den naturgemäßen Hauptstamm, an dem sich alle Fächer, wie Zweige anschließen, die Grundlage, auf der sich alle in ihrer allmähligen Absonderung und Geschiedenheit aufbauen. Dem Kinde muß, sowie es vom elterlichen Hause der Schule übergeben wird, vorerst Stoff zum Denken dargeboten, seine dort durch Anschauungen überkommenen zufälligen Vorstellungen müssen geordnet, berichtigt und erweitert und seine Sprachengabe muß geübt werden. Ganz dasselbe begegnet uns im Lese- und Schreibunterricht. Die todte Buchstabirmethode, die ganz stereotyp das Alphabet von A — Z einprägt und zwischen dem Laut und Lautzeichen nicht unterscheidet, wurde durch die Lautir-Schreiblese-Schnellschreib-Methode verdrängt. Dadurch wurde dem Kinde zuerst zu einem anschaulichen

Begriffe von Laut verholfen, die Lautzeichen wurden nach der Leichtigkeit und Schwierigkeit ihrer Elemente geordnet, allerlei Handübungen dem Schreiben selbst vorausgeschickt und durch eine gleichmäßige Beschäftigung Aller viel schneller deutliche und schöne Handschriften erzielt. Die Sprachlehre wurde in die Unterrichtsfächer aufgenommen und anstatt nach Diesterweg mit dem einzelnen Worte zu beginnen, wurde vom einfachen Satze als dem organischen Ganzen ausgegangen. In diesem mußte der Schüler die Hauptredetheile erfassen lernen. Wir verhehlen es nicht, daß wir eine wissenschaftliche Methodik, complicirte Terminologien und gesuchte Begriffsbestimmungen als unnütz verwerfen, weil sonst der formelle Gewinn auf Kosten der Sache und des Gedankens erkauft wird. Für die gewöhnliche Volksschule genügt uns, wenn der Lehrer das Sprachliche in Verbindung mit dem Anschauungs-, Lese- und Schreibunterricht betreibt. Instructiv wäre in dieser Beziehung eine Art Lexicon, das die Wurzelworte in alphabetischer Ordnung enthalten und unter diesen die abgeleiteten aufführen würde. Im Rechnen wurde der alte Mechanismus verlassen, zwischen Zahl und Zahlzeichen unterschieden. Von der erstern wurde dem Kinde zunächst von der Anschauung aus ein Begriff beigebracht. Im weitern Verfolge dieses Gegenstandes wies die Schlußrechnung mit ihrem einfachen Satze der Tafel ihre untergeordnete Stellung an; das Kind lernt an der Hand dieser Rechnungsweise denken und sprechen, das Gedächtniß üben und durch benannte Zahlen für's practische Leben rechnen. Ganz dasselbe gilt von den gemeinnützlichen Gegenständen. Im Gebiete der Erziehung läßt sich eine Rückkehr zur religiösen Grundlage, wenigstens hie und da, nicht verkennen. Die socratische, alles Positive zersetzende und beleuchtende Methode wird mehr und mehr verlassen. Man fängt an, einzusehen, daß das Positive positiv behandelt werden muß. Zugleich bleibt es ein Vorzug unserer Neuzeit, daß sie auf das traurige Loos der viersinnigen und schwachsinnigen Kinder, der Cretinen aufmerksamer geworden ist und für deren körperliche und geistige Entwicklung große Opfer nicht gescheut hat. Ich erinnere bei den Stummen an den wichtigen Fortschritt, der in der Ueberzeugung liegt, daß ihnen das Sprachorgan nicht fehlt. Dieß änderte die ganze Methode ihrer Behandlung. Ebensowenig können wir die Errichtung von Waisenhäusern und Kleinkinderschulen übergehen, welche letztere als ein nothwendiges Uebel unserer Zeit die Eltern ersetzen, oder deren mangelhafte Pflichterfüllung ergänzen. Auf diesem ganzen Gebiete haben Stephani, Graßmann, Graser, Denzel, Carstair, Städelin, Basedow, Diesterweg, Scholz, Pestalozzi, Jacotot, Becker, Wurst, Sailer, Stapf große Verdienste; während wegen Errichtung von Kleinderschulen im Sinne unserer Zeit Oberlin, Pfarrer im Steinthal, die Fürstin Pauline zu Lippe-Detmold, Wadzeck und einige Engländer sich einen Namen in der Geschichte erworben haben. Aber wir dürfen auch die Schattenseiten nicht verschweigen. Der durchgängige Fehler dieser Zeit ist es, daß die meisten Pädagogen mehr oder weniger den dogmatisch-kirchlichen Boden verließen. Das rationalistische Zeitalter hat bei Ertheilung des Religionsunterrichtes die heuristische Methode angewendet, um dadurch Deutlichkeit und Klarheit der Begriffe zu erzielen, und die Sache dem Verstande zugänglich zu machen. Seine religiöse Erziehung war eine Erziehung für Humanität, Divinität; seine Religion eine allgemeine, Gott geweihte christliche Kirche. Confessionelle Erziehung galt als ein Unding, bestimmte Kirchen für die verderblichsten Hemmnisse wahrer Menschenbildung. Nach den Grundsätzen Einzelner hat man geradezu bloß für das Diesseits erzogen, nach Ausbildung allgemeiner Wohlfahrt gestrebt und dieß für die Religion des Zeitalters erklärt. So hat man Menschen herangezogen, die mit dem Diesseits, weil ohne ein Jenseits, unzufrieden sind; glückliche Menschen wollte man machen und hat unglückliche erhalten. Wurde früher das Gedächtniß, wenn wir so sagen dürfen, zu sehr angestrengt, so wurde es jetzt vernachlässigt. Ein bestimmtes Maß des Positiven muß sein Eigenthum werden. Ein voller Kopf und ein leeres Herz stiften viel Unheil an. Für das letztere und dessen Veredlung gehört der Glaube und die Liebe

und eine fromme Gesinnungsweise. Seine Nahrung ist eine positiv gehaltene Religionslehre, die analytisch verfährt. In den übrigen Fächern sind unsere Schulen zu sehr in Gelehrtenschulen ausgeartet. Darum ist es hierin unsere Aufgabe, mehr zur alten Einfachheit und Gründlichkeit zurückzukehren. Vor Allem lehrte man die nothwendigen Unterrichtsgegenstände und verbinde mit diesen das Nützlichste und Wissenswertheste aus den Realien. — Ganz richtig, sagt Plank: „die Schulen und Unterrichtsanstalten sind in Teutschland immer als res ecclesiastica betrachtet und selbst im Osnabrück'schen Friedensinstrument und in der Kammerordnung dafür anerkannt worden. So lange dieser Gedanke galt, galt auch der andere, daß eine specifische Religion die Grundlage der Schule sein müsse. Die unmittelbar hinter uns liegende Zeit aber suchte in den Schulen auf eine Erziehung zu einem toleranten Betragen gegen andersgläubige Staatsangehörigen hinzuwirken. Daher wurde das Confessionelle wo möglich beseitigt und der Einfluß der Kirche geschmälert. Dafür waren die philosophischen Grundsätze geeignet; darum wurden sie freudig begrüßt, durch sie aber Indifferentismus gepflegt und die religiöse und moralische Erziehung dadurch verkümmert, das Staatswohl untergraben und Sittenverderbniß vermehrt." Die Religion, und zwar eine bestimmte Religion mit einem bestimmten Gepräge, ist das wahre Lebensprincip der Staaten und Familien, das allein den menschlichen Institutionen Festigkeit und Ordnung, Stärke und Dauer verleiht. Gesetze haben keine Wirkung und der äußere Richter droht und straft vergebens, wenn es dem innern, der im Gewissen das Urtheil fällt, an Kraft gebricht. An der Verwirklichung des Gesagten zu arbeiten, ist die Aufgabe der Schule und Kirche. Zu dem Zwecke aber müssen beide in ein möglichst freundliches Verhältniß zurückkehren und der Lehrerstand muß in dem gedachten Sinne erzogen werden. Dieß ist um so mehr nöthig, als zwei wöchentliche Religionsstunden bloß die Intelligenz des Schülers mit den Glaubens- und Sittenwahrheiten bereichern, wodurch wenig gewonnen ist, wenn Herz und Wille nicht religiös gebildet werden und eine Angewöhnung zu religiös moralischem Wollen und Handeln und zur Beobachtung kirchlicher Gebräuche nicht Statt hat. Unsere Zeitgeistslehrer wollen freilich diese Vereinigung nicht, weil sie gegen ein confessionelles, kirchliches Dogma vielfach wenigstens lau geworden sind. Sie wollen Trennung der Tochter von der Mutter, ähnlich wie unsere Zeitgeistsfrauen Emancipation wünschen. Die Ursache finden wir in einer innern glaubensarmen Abwendung von Christus und seiner Kirche, die mit Luthers einäugigem Glauben ihren Anfang nahm und im Philanthropismus und Encyclopädismus (s. d. Art. Encyclopädisten) die Spitze ihres Fäulnißprocesses erreichte. Den Riß vollständig zu machen, wie es z. B. in Holland der Fall ist, das ließen wir uns dann gefallen, wenn wir sicher voraus wüßten, daß die Regierungen trotz aller Erfahrungen nichts lernen, daß ihre Diener in ihrer Koketterie und ich will nicht sagen, in ihrem Unglauben, sondern in ihrem Indifferentismus fortfahren, ihre schützende Fürsorge zur herrschenden auszudehnen und so der Kirche ihre göttlichen und historischen Rechte auf die Schule vorzuenthalten. Angenommen, diese Trennung erfolge, so würde der Kirche eine neue schwere Aufgabe erwachsen; sie müßte das Geschäft der Erziehung von vorne beginnen. — (Literatur: Dr. A. H. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts S. 436—477; Erziehungslehre von Fr. Hr. Chr. Schwarz I. Bd. 1. u. 2. Abth.; Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthum von Dr. Fr. Cramer; Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen der classischen Studien von Carl von Raumer, 2 Thle.; Magazin der Pädagogik von Rau, Jahrg. 1847 u. 1849; Darstellung des Erziehungswesens von Dr. Emil Anhalt 1845; Allgemeine Pädagogik von Dr. Hr. Gräfe II. Bd. S. 382 ff.) [Stemmer.]

Pädagogium, s. Mittelschulen.

Paganismus (Heidenthum, Ethnicismus, Polytheismus). Der Apostel Paulus erklärt uns den Ursprung des Heidenthums, indem er sagt: „Obgleich sie Gott erkannten, so haben sie ihn doch nicht als Gott geehrt, und ihm nicht

gedankt, sondern sie wurden eitel in ihren Gedanken, ihr unverständiges Herz sank in Finsterniß. Indem sie sich für Weise ausgaben, wurden sie Thoren und verwandelten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in Bilder, gleich den vergänglichen Menschen, den Vögeln und den vierfüßigen kriechenden Thieren“ ꝛc. Röm. 1, 21—23. Als Ausgangspunct des Heidenthums wird hiemit nicht ein roher Naturzustand gesetzt, aus dem sich die Menschheit im Heidenthume auf verschiedenen Stufen zur Gotteserkenntniß erhebt, sondern ein Zustand der Gotteserkenntniß, von dem die Menschheit auf die verschiedenen Stufen des Heidenthums herabsteigt, so daß alles Heidenthum ein Abfall von der erkannten Wahrheit ist. Als Grund dieses Abfalles bezeichnet der Apostel die Sünde: die Erkenntniß Gottes war nicht auch eine Anerkennung durch die That, sondern thatsächlich anerkannte der Mensch nur sich selbst als Gott, da er nur den eigenen Willen that. Diese thatsächliche Verläugnung Gottes begann mit dem Sündenfalle, und mit dem Sündenfalle war daher auch der Grund zum Heidenthume gelegt, denn nothwendig mußte die aus demselben hervorgehende sittliche Verderbniß auch auf die Gotteserkenntniß rückwirken. Mit dem Sündenfalle war nicht nur eine Schwächung aller natürlichen Kräfte des Menschen also auch der Erkenntnißkraft eingetreten, sondern auch Zwiespalt und Widerspruch hatte die einzelnen Kräfte von einander getrennt, so daß insbesondere das Geistige und Sinnliche im Menschen sich unabhängig neben einander entwickelten. Das Sinnliche im Menschen entwickelt sich aber früher und schneller als das Geistige, erlangt leicht darüber die Oberhand und vermag es nur in seiner Ausbildung mannigfaltig zu hemmen und zu stören. Diese Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist muß um so mehr wachsen, je mehr die Sünde im einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit überhandnimmt: der Mensch wird ganz sinnlich, und wie er nur mehr die sinnlichen Güter zu schätzen weiß, so verliert er den Sinn für das Geistige, das er entweder ganz vergißt, oder wo er es nicht vergessen kann, in seine sinnlichen Vorstellungen hinabzieht. So kann der Mensch vor allem die Idee Gottes in ihrer reinen Geistigkeit nicht mehr festhalten: sondern Gott, dessen Gedanken er unmöglich ganz in sich austilgen kann, wird ihm zum sinnlichen Gegenstande. Sobald aber Gott in diese sinnliche und darum endliche Welt eintreten muß, verliert er sein wesentlichstes Prädicat, die Unendlichkeit, und ebendamit auch die Einheit: er wird zum Einzeldinge neben andern Einzeldingen: die Vorstellung des Göttlichen knüpft sich bald an diesen, bald an jenen Gegenstand der Sinnenwelt, und so wird die Abgötterei zur Vielgötterei (Polytheismus). An die Stelle der Vernunft, die den sich offenbarenden Gott vernehmen und schauen soll, tritt da jene Kraft, die mit dem sinnlichen Leben des Menschen in der innigsten Verbindung steht, die Phantasie, die die Idee Gottes in mannigfaltige Bilder auflöst, und in freier Dichtung die Gottheit mit der Natur und Menschheit verwebt (Mythologie s. d. A.). Der sinnlich gewordene Mensch findet sich aber zuerst an die Natur hingegeben, und erst in der Entwickelung einer mehr geistigen Cultur fühlt er sich selbst unabhängig und als eine Macht ihr gegenüber, daher finden wir auch die Abgötterei überall zuerst als Naturdienst (s. Götzendienst), und erst nach und nach nahmen die Götter menschliche Gestalten an. Wie diese Corruption der Gotteserkenntniß aus einer sittlichen Verkommenheit hervorging, so mußte sie nun auch ihrerseits den Grund der Sittlichkeit vollends untergraben, da sie das moralische Bewußtsein gänzlich trübte. Die Idee der Sittlichkeit hat nur in der Idee der Gottheit ihre Gewähr: die Gottheit ist immer das Ideal der sittlichen Vollkommenheit: ist daher die Gottheit selbst ihrer hohen geistigen Vollkommenheiten entkleidet, ist sogar das Laster vergöttert, so ist der Sittlichkeit des Menschen das Fundament genommen, ja das Laster kann selbst zum Culte werden, wie dieß besonders der Fall ist in den Naturreligionen. Die Vergötterung des Naturlebens führt hier zu völliger Entfesselung des Naturlebens im Menschen, die Geschlechtslust in ihren schändlichsten Gräueln wird zum religiösen Mysterium. So tief wir uns indeß das Verderbniß aller religiösen und

moralischen Vorstellungen im Heidenthume denken mögen, so zieht sich doch auch durch die ganze Entwickelung desselben ein Rest von Wahrheit, der sich aus dem vorausgehenden Zustande der Gotterkenntniß herschreibt. Der Mensch, wie er aus dem Paradiese austrat, war, so sehr auch alle seine Fähigkeiten gesunken waren, immerhin ein von Gott erzogener Mensch und trug daher in sich die Keime und den Anstoß zur Cultur. So ging von ihm aus eine Tradition der Erziehung, die alle künftigen Geschlechter mehr oder weniger an den Urmenschen anknüpfte, die geistige Bildung nicht ihrer eigenen Entwickelung und ebendarum der vollen Uebermacht der Sinnlichkeit überließ, sondern zuvorkommend das geistige Leben weckte, ihm eine gewisse Selbstständigkeit verlieh und so dafür sorgte, daß nicht alle Fähigkeit für geistige Anschauungen im ungefesselten Triebe der Sinnlichkeit zu Grunde ging. Auf demselben Wege verbreitete sich durch Ueberlieferung eine wenn auch dunkle und vielfach verdorbene Erinnerung an die ursprüngliche religiöse Wahrheit durch die Menschheit. Allerdings hat sich diese Ueberlieferung nirgends rein erhalten, sie hat sich überall mit falschen und willkürlichen Vorstellungen verwebt, doch auch so bildet sie einen Kern der Wahrheit mitten im Irrthum, der einer höhern Belehrung immerhin Anknüpfungspuncte bot. Aber selbst da, wo die Phantasie ganz frei von der alten Tradition ihre Mythologie dichtete, ist ihr Schaffen nicht ein willkürliches Spiel: sondern wie sie in ihrem Wirken einerseits wesentlich bedingt ist durch Clima, Nationalität &c., so ist sie andererseits gebunden durch die allgemeinen Schranken der menschlichen Natur. Die menschliche Natur ist aber durch die Sünde nicht ganz bös geworden, sondern wie sie die Empfänglichkeit für das Gute und Göttliche in sich bewahrt hat, so muß auch alles Gute und Göttliche in ihr schon vorgebildet sein: sie fühlt, was ihr fehlt und das Bewußtsein eines Mangels ist immer auch ein mehr oder weniger klares Bewußtsein des Mangelnden. Wenn nun die schaffende Phantasie überhaupt nur das aussprechen kann, was im Grunde der menschlichen Natur verborgen liegt, so wird auch die mythologisch dichtende Phantasie sich von jener allgemeinen Natur nicht trennen können, unwillkürlich und unbewußt muß sie die religiösen Ahnungen der Menschheit aussprechen, und eben dadurch „Vorbilder der Offenbarung“ darstellen. Solche Schattenbilder der geoffenbarten Wahrheit im Heidenthum haben besonders die Väter der alexandrinischen Schule anerkannt und sie haben dieselben einer allgemeinen Wirksamkeit des Logos auch in der heidnischen Menschheit zugeschrieben, nach dem Worte des hl. Johannes, daß der Logos das Licht war, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. — Aus der Art seiner Entstehung ergibt es sich schon, daß das Heidenthum in einer sehr mannigfaltigen Gestalt erscheinen muß: vorzüglich sind es die verschiedenen Nationalitäten, die ihm seine verschiedenen Gestalten geben, und es kommen dabei alle jene Einflüsse in Anschlag, welche die Entwickelung der Nationalität bedingen, wie z. B. das Clima, die geographische Lage, die Geschichte &c. Alle die verschiedenen heidnischen Religionen theilen sich in zwei Stämme, die Natur- und die Menschenvergötterung, und beide entwickeln sich auf verschiedenen Stufen, auf denen sie sich mehr oder weniger berühren. Auf ihrer untersten Stufe ist die Naturreligion bloßes Gefühl einer dunkeln Macht, von der der Mensch abhängig ist, und die willkürlich in einzelne Gegenstände der Natur verlegt wird (Fetischismus). Auf einer höhern Stufe werden die größten Erscheinungen und die tiefsten Grundkräfte der Natur vergöttert, wie z. B. die Sonne, der Mond, die Fruchtbarkeit, und hier tritt in der Personification dieser Kräfte schon eine Annäherung an die Geschichtsreligion ein. Endlich wird die ganze Natur als eine Einheit der Idee Gottes substituirt, und auf dieser höchsten Stufe, die nur das Resultat der Speculation sein kann, wird der Polytheismus zum ausgesprochenen Pantheismus, so in den religiösen Systemen der Chinesen, Indier und Perser. — Die Geschichtsreligion oder Menschenvergötterung tritt ein, wo der Mensch sich seiner freien Persönlichkeit bewußt wird als einer neben und über der Natur stehenden Macht: wenn er da auch

die Natur vergöttert, denkt er sie als Person, oder sein Gott ist eine Personification der Naturkräfte. Auf einer weitern Stufe aber nimmt er geradezu den Menschen als Gott — und es entsteht der Heroendienst und endlich bemächtigt sich bei einer weiter fortgeschrittenen geistigen Bildung die Reflexion dieser Systeme und entwickelt daraus neue Ideen, die sie entweder zu speculativen Religionssystemen verarbeitet, oder mit Hilfe der dichtenden Phantasie in neue Bilder kleidet und in die alten Vorstellungen verwebt. Indeß läßt sich bei keinem Volke nachweisen, wie es in seiner Entwickelung alle diese Stufen nach einander durchläuft, sondern beim historischen Auftreten der Völker finden wir das eine auf dieser das andere auf jener Stufe schon vor, so daß die historische Wirklichkeit kein bestimmt fortschreitendes System realisirt. — Die tiefsten Stufen der Abgötterei werden wir natürlich bei den Völkern finden, die sich am meisten von dem allgemeinen Bildungsgange der Menschheit isolirt haben und darum in Wildheit versunken sind. So ist die Religion der australischen Inselbewohner, der Bewohner des innern Africa, der Uramericaner, der Finnen und Lappländer 2c. der rohe Fetischismus (s. d. A.). Ohne Vergleich höher stehen die Religionen jener alten Völker, die sich um den Ausgangspunct der ganzen Bildungsgeschichte der Menschheit im westlichen Asien gruppiren. Die semitischen Völker, die Babylonier, Assyrier, Syrier und Phönicier haben eine gemeinsame Religion, so sehr auch die einzelnen Götter dem Namen oder auch den besondern Attributen nach an den verschiedenen Orten verschieden sind. Der alte Monotheismus, der bei den Hebräern allein sich rein erhalten, machte sich, freilich sehr getrübt und verdunkelt in dieser Religion noch geltend in der Vorstellung eines höchsten Gottes, des Baal (der Herr). Feuer, Licht, Wärme, Sonne als die Principien der Fruchtbarkeit werden als das Grundwesen der Natur aufgefaßt, und im Baal (s. d. A.) vergöttert. Darum erscheint er zuerst in Babel unter dem Namen Bel als Sonnengott. Nicht wesentlich verschieden von dem Baal ist der Moloch (König s. d. A.), bei den Ammonitern heißt er auch Milkolm, bei den Phöniziern Melkart (König der Stadt, Melikertes, der tyrische Heracles): ihm wurden Menschenopfer dargebracht; ebenso erscheint Baal als Thammus (Adonis), zu dessen Feier ein Klage- und ein Freudenfest miteinander verbunden werden, indem zuerst sein Tod betrauert und Tags darauf seine Wiedererweckung jubelnd begangen wird. Da aber im Baal die zeugende Naturkraft verehrt wurde, so lag es nahe, dieselbe Naturkraft auch empfangend und gebährend zu denken, also den geschlechtlichen Gegensatz auf die Gottheit überzutragen. So wurde denn Baal auch als Weib dargestellt (ἡ Βάαλ, Βάαλτις); gewöhnlich aber erscheint die weibliche Gottheit als Astarte (Astaroth, Aschtoreth). Wenn nun Baal vorzüglich als Sonnengott erscheint, so ist diese weibliche Gottheit Mondsgöttin, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit, die Allmutter. Auch sie erscheint unter verschiedenen Namen und mit verschiedenen Attributen. Als Atargatis (Darketo) wurde sie mit einem Fischleib dargestellt, da der Fisch Symbol der Fruchtbarkeit ist (mit ihr fällt wohl auch der philistäische Gott Dagon zusammen, der ebenfalls mit einem Fischleib gebildet wurde); als Mylitta wurde sie in Babylon durch einen schändlichen Cult geehrt, da in ihrem Heiligthum sich jede Frau einmal in ihrem Leben einem Fremden um Geld preisgeben mußte. Auch die in Armenien verehrte Anaitis ist mit der Mylitta identisch. Dunkel ist es, wie die Astarthe mit der Semiramis, in Carthago mit Dido oder Elissa verwechselt wird. Bei den Phöniciern sind noch die Patäken zu erwähnen, kleine, unförmliche Götzenbilder, die an den Schiffen als Schutzgötter angebracht waren: ursprünglich stellten wohl auch sie den Baal dar, später aber erscheinen sie als eigene Gottheiten, sieben an der Zahl, welche wahrscheinlich die sieben Wochentage darstellen. — Am meisten Verwandtschaft mit dem semitischen Polytheismus hat die ägyptische Religion. Zuerst war sie bloßer Thierdienst, man verehrte die nützlichen Hausthiere, den Widder, das Schaf, den Stier, die Kuh, den Bock, die Ziege, den Hund, die Katze, ferners schädliche Thiere, Crocodil, Flußpferd, Bär, Wolf und Schlange, und endlich

Thiere, welche diese vertilgen, den Ibis, das Ichneumon, den Geier und die Spitzmaus. Später, besonders mit dem Uebergang zum Ackerbau wurde die Zeugungskraft der Natur in der Fruchtbarkeit der Erde und den sie bedingenden Einfluß der Himmelskörper göttlich verehrt; hier kam nun insbesondere ein dem Lande Aegypten ganz eigenthümliches Moment in Betracht, der Nil, der durch seine Ueberschwemmungen das Land fruchtbar macht, und daher wurde zuletzt die Vergötterung des Nils der Mittelpunct der Religion und Mythologie der Aegyptier. Zu jenen ursprünglichen Thiergöttern gehören wohl in der spätern Mythologie der Widder, verehrt als Ammon in Theben und auf der Oase Schiwa in der libyschen Wüste, der Stier als Apis in Memphis verehrt, der Bock als Mendes (der ägyptische Pan). Von den Himmelskörpern wird die Sonne verehrt als Ra oder Phra in On (Heliopolis) und Hermonthis, besonders aber der Hundsstern unter verschiedenen Namen und unter der Gestalt verschiedener Thiere: sein Hauptname ist Thot und als solcher ist er der Gott des Jahres, sein Bild ist der Kynoskephalos oder hundsköpfige Affe; die Griechen vergleichen ihn mit Hermes; als Sebak wird der Hundsstern unter dem Bilde des Crocodils, als Anubis (ägyptisch Anpu, Annupu) mit dem Kopfe des Schakals dargestellt; als Typhon (ägyptisch Seth, Sothis) wurde er verehrt als Bringer der Nilüberschwemmung; in der Ausbildung des Isis-Osirisdienstes erscheint er aber als böser, zerstörender Gott, der durch trockene, unfruchtbare Hitze die Natur tödtet. — Die Mythe von Isis und Osiris ist die letzte Ausbildung der ächt ägyptischen Religion. Die Isis (ägypt. Hes) ist die Fruchtbarkeit der Natur und heißt darum auch Moyth (Mutter); als männliches Princip in gleicher Bedeutung steht ihr Osiris (ägypt. Hesiri) gegenüber; ihr Sohn ist Horus (ägypt. Hr) und bedeutet den Segen, die Ernte des Jahres, ihre Tochter Bubastis (ägypt. Pascht), die Göttin der Geburt. Die Mythe, die an diese Gottheiten sich anknüpft, hat ohne Zweifel ihren Ursprung im semitischen Dienste der Astarte und des Thammus. Typhon tödtet den Osiris: die Isis beklagt ihn und sucht seine Leiche, die sie endlich findet, und da sie von Typhon in mehrere Theile zerrissen wird, an mehreren Orten begräbt; in seinem Culte wird daher, wie bei Adonis, sein Verschwinden beklagt und gleich darauf sein Wiederfinden mit Jubel gefeiert: ein Bild der ersterbenden und wieder erneuten Tragkraft der Erde. Wie diese Mythe so ist auch die Gottheit der Astarte unter dem Namen Athor in die ägyptische Religion übergegangen: als männliches Princip steht ihr Kneph oder Knuphi gegenüber, und beide wiederholen sich in der Neith und dem Phtha. Die Ptolemäer führten den Sarapis (Pluto) als Gott der befruchtenden Erdwärme ein, der später mit Osiris zusammenschmolz. — Eine mehr geistige Gestalt zeigen die Religionen im östlichen Asien. Die Religion der Chinesen beruht auf naturphilosophischer Speculation: das höchste Wesen (Schang-ti ist der Tien (Himmel), der leere Raum, als Inbegriff und Indifferenz aller Dinge, aus ihm entwickeln sich durch Differenzirung die acht Grundelemente der Welt, der Aether, das reine Wasser, das reine Feuer, der Donner, der Wind, das gemeine Wasser, die Berge und die Erde. Von ihrem Ursprung an waren nun in der chinesischen Religion zwei Parteien, von denen die eine mehr das Practische, die andere mehr das Speculative pflegte und die sich endlich in den beiden Schulen des Lao-tse (er lebte von 600 bis 523 v. Chr.) und des Kong-tse (Confucius, lebte von 551—479) fester gestalteten. Kong-tse bildete nun die Sittenlehre aus, die ihm zugleich Staatslehre ist; Grundtugend ist nach seiner Lehre die Pietät im weitesten Sinne des Wortes (Hiao). Aber seiner Moral fehlen alle religiösen Momente; das Gemeinnützliche allein bestimmt den Werth aller Handlungen. Ueber das göttliche Wesen selbst spricht er sich in seinen Schriften nicht aus, so daß man sogar zweifeln kann, ob er eine über der Natur stehende Allmacht anerkannt habe. Diesem practisch nüchternen System gegenüber stand die Lehre der Tao-sse, der Schüler des Lao-tse mit einer mehr speculativen Richtung. Sie fassen das Urwesen zugleich als Urgedanke, in dem alle

Gedanken wie alle Wesen enthalten sind, unter dem Namen Tao, d. i. Vernunft: das unendliche Entstehen aller Dinge aus dem Tao und ihre Rückkehr zum Tao in stetem Vergehen ist der Gegenstand dieser Speculation. Dadurch steht sie in großer Verwandtschaft mit dem Buddhismus und ist idealer Pantheismus. Indeß hat im chinesischen Reiche die Lehre des Kong-tse über die des Lao-tse den Sieg davon getragen, aber für das gemeine Volk war sie doch zu nüchtern, so daß die ursprüngliche Religion hier einen mehr polytheistischen Charakter angenommen hat, da außer dem Tien auch die acht Elemente oder Kua als Götter verehrt werden. Um 65 n. Chr. drang auch der Buddhismus unter dem Namen Religion des Fo in China ein und amalgamirte sich mit dieser Volksreligion: das wesentliche Resultat dieser Verbindung war, daß eine große Menge neuer Götter entstand, und wie Buddha, so wurden auch Kong-tse und Lao-tse als Gottheiten verehrt. — Der Buddhismus ist in Indien entstanden und hat sich von da mit verschiedenen Modificationen und Vermischungen, wofür er sehr empfänglich ist, ausgebreitet über China und Cochinchina, Tibet, Ceylon, Java, Japan, die Mongolei und Sibirien, so daß er gegenwärtig 295 Millionen Bekenner zählt. Der Stifter desselben wird Buddha genannt, wann er aber gelebt habe, läßt sich nicht mehr bestimmen: die Angaben schwanken zwischen 2000 und 300 v. Chr. Er anerkennt ein höchstes, vollkommenes geistiges Wesen, Nirwana, das in sich selbst in unbeweglicher Ruhe und höchster Seligkeit lebt. Von ihm geht Alles aus und hat die Bestimmung, ihm ähnlich zu werden in vollkommener Ruhe, durch Vertilgung alles Begehrens, Denkens und Strebens, kurz aller Activität. Wenn der Mensch so zur höchsten Selbstverläugnung gelangt ist, so kehrt er selbst in's Nirwana zurück, wird also selbst zum Gott. Die so im Menschen verkörperte Gottheit ist Buddha; jeder Mensch kann also ein Buddha werden, wie der Stifter dieser Religion es war und schon in vielen tausend Buddhas, die daher ebenso viele Götter sind, ist die Gottheit erschienen. Eine solche immerwährend sich erneuernde Verkörperung des Buddha ist auch der Oberpriester Dalai Lama zu Hlassa in Tibet, der Dherma-Radscha in Bhutan, der Bandjin von Tischu Lumbu und andere; wenn ein solcher stirbt, so geht sein Geist in seinen Nachfolger über. Wer diesen Gipfel der ruhigen Beschauung nicht erreicht, muß nach seinem Tode ebenfalls auf's Neue in's irdische Leben eintreten, bis er zur Vollkommenheit gelangt; so beruht denn das ganze System auf Seelenwanderung. — Die alte Religion der Indier ist in den Weda's enthalten, für welche göttlicher Ursprung angesprochen wird. Das höchste Wesen ist Parabrahma oder das Brahm, aber er ist in seiner Unendlichkeit verborgen und schlechthin unerkennbar. Aus diesem ewigen Urgrund geht hervor Brahma, als die erste Offenbarung, in der Parabrahmas Sehnsucht zu Werden in's wirkliche Sein überging: Brahma ist daher Weltschöpfer und Weltherrscher. Die zweite Offenbarung der verborgenen Gottheit ist Wischnu der Gütige, der alle Dinge im Dasein erhält; die dritte Emanation ist Schiwa oder Siwa, der Gott des Zeugens und Vergehens, der Lust und des Todes und zugleich der strafende Rächer. Die drei zusammen bilden die Trimurti: aber jeder von ihnen hat seinen eigenen Kreis von Verehrern; Brahma wird nur von den Brahminen verehrt, das übrige Volk theilt sich je nach den Kasten in den Wischnu- und Schiwa-Cult. Die Entstehung der Trimurti aus Parabrahma, und der irdischen Dinge und Erscheinungen aus der Trimurti wird durch Zeugung erklärt, und darum scheidet sich auch hier die Gottheit in die zwei Geschlechter: Parabrahma hat zur Gattin Paraschatta, die Urmutter, dem Brahma steht Saraswadi, die Weise, dem Wischnu Rakschmi, die Fruchtbare, dem Schiwa Parowadi, die Züchtigende, als Gattin gegenüber. Eine andere Auffassung in den Commentaren zum Wedam (Vedang Schaster) lautet: Von Ewigkeit war bei Gott Majah, die Liebe, diese brachte Jornah, die Macht, hervor und aus der Umarmung mit dieser Pirkirte, der Güte, entstand die Materie, die von ihrem dreifachen Ursprunge drei Grundkräfte empfangen hat, die bildende, trennende und gleichgewichtliche; aus ihrer Wechselwirkung

entsprang das Weltall. Mit dem Princip der Zeugung war in dieß System der Grund zu schrankenloser Vielgötterei gelegt, noch mehr aber durch die Lehre der Incarnationen: Wischnu und auch Schiwa erscheinen in vielen Gestalten auf Erden, jede dieser Incarnationen Avatara's wird mit eigenen Mythen umgeben und erlangt einen eigenen Cult, so daß man die Zahl der indischen Götter auf 30,000 berechnet. Einen hohen Vorzug hat das indische Religionssystem darin, daß es eine religiös-moralische Lebensanschauung in sich begreift: denn da nach dem Emanationssystem alle Dinge um so unvollkommener werden, je weiter sie vom letzten Urgrunde abstehen, so erscheinen alle Dinge schon in ihrem Entstehen als ein Abfall von Gott, sohin mit Schuld und Sünde behaftet. Dieses Bewußtsein des Bösen ist die Grundlage der indischen Weltanschauung. Allein das Uebel ist nicht ein unheilbares, sondern die Möglichkeit ist festgehalten, durch Buße und sittliche Reinigung zu Gott zurückzukehren und darum ist das Leben des Indiers ein fortwährendes Streben, sich durch strenge Büßungen von aller Befleckung der Welt und der sinnlichen Begierde zu befreien, um so in stiller Versenkung des Geistes in sich selbst aus dem Endlichen zum Unendlichen sich zu erheben und die wahre Seligkeit in der Vereinigung mit Gott zu gewinnen. Eine Folge dieser Lehre von der Rückkehr zu Gott ist die Lehre von der Seelenwanderung: die Seelen, die im irdischen Leben sich noch mehr befleckten und darum Strafe verdienen, sinken nach dem Tode noch tiefer in die Endlichkeit hinab, gehen in Thiere, Pflanzen oder Steine über; diejenigen aber, welche sich gereinigt haben, steigen immer höher auf der Stufenleiter der Geschöpfe. Dieser große Reinigungsproceß, in dem nach und nach alle Dinge in Gott wiederhergestellt werden, umfaßt vier Perioden oder Yug, deren Dauer zusammen 4,320,000 Jahre beträgt, dann folgt eine neue Welt und so fort in's Unendliche. Der Cultus dieser Religion umfaßt in mannigfachen Gebräuchen alle Lebensbeziehungen, knüpft sich an viele Orte und Heiligthümer und verwirklicht sich in Opfern. Grauenvoll ist der Cult des Schiwa, der in Wollust und Grausamkeit besteht, auch der Lingam als Symbol der Zeugungskraft des Wischnu gibt zu vielen obscönen Gebräuchen Anlaß, und so sind in dem ganzen System die erhabensten Ideen und die niedrigsten Gräuel miteinander vermischt. — Einen viel höhern sittlichen Charakter hat die Religion der Perser und Meder. Ohne Zweifel war auch sie ursprünglich Naturreligion, besonders Verehrung des Feuers und Lichtes: sie erhielt aber einen geistigen Charakter durch Zoroaster (in der Zendsprache Zeretoschtro, im Pehlwi Zeratescht, im Parsi Zerduscht). Seine Lehre, die er in dem Zend-Avesta d. i. ewiges Wort niedergelegt hat, gibt er als eine göttliche Offenbarung, doch ist sie ohne Zweifel möglichst der altpersischen Religion angepaßt. Als höchstes Wesen, dem indischen Parabrahma entsprechend, stellt er das Zeruane Akherene auf, das ewig, unsichtbar und geistig ist. Aus ihm gingen vor der Zeit auf eine unerklärte Weise die zwei Urwesen hervor, Ormuzd, das gute Princip des Lichts und Ahriman, das böse Princip der Finsterniß. Indeß behaupten neuere Forscher, Zeruane Akherene sei nicht ein eigenes Wesen, sondern mit diesem Worte sei nur die Anfangslosigkeit beider Principien ausgedrückt. Ormuzd (Ahura masdao) schuf dann zuerst die Amschaspands d. i. die unsterblichen Heiligen als seine Gehilfen; ihrer sind sechs, und da Ormuzd selbst ihnen als erster beigezählt wird, so nennt man sieben Amschaspands. Dann schuf er die Jzed d. i. die Angebeteten, die zum Theile Vorsteher natürlicher Dinge, z. B. der Sonne, des Feuers &c., zum Theil Personificationen geistiger Begriffe sind, z. B. der Reinheit, der Wahrheit, der Segnung, des Gesetzes u. s. w. Der wichtigste von ihnen ist Mithra, dessen Cultus mit eigenthümlichen Mysterien später auch bei den Römern verbreitet wurde. Er ist ein Gott der Sonne, und weil die Sonne durch ihren Untergang die Welt zwischen Licht und Finsterniß, und also auch zwischen Ormuzd und Ahriman theilt, heißt er Mittler. Er ist auch Richter der Todten. Endlich schuf Ormuzd die Feruer, nämlich die Geister sowohl der Menschen als der andern irdischen und überirdischen Wesen. Der

Amschaspands und die Izeds, obwohl Geschöpfe des Ormuzd, werden doch auch selbst als Götter verehrt. Dem Ormuzd gegenüber schuf auch Arihman (im Zend Aghro-mainyus) die Dews als böse Geister, denen besonders das Todtenreich angehört und von denen alle Zauberei ausgeht. Dreitausend Jahre herrschte Ormuzd allein und brachte in dieser Zeit die materielle Schöpfung hervor: den Samen alles Lebendigen, der Menschen, Thiere und Pflanzen, barg er in einen Stier. Unterdessen war aber die Zeit angebrochen, wo auch Ahriman Macht erlangen sollte: er brach in's Lichtreich ein und tödtete den Urstier. Wohl retteten die Izeds die Samen des Lebendigen, daß sie sproßten; aber Ahriman steckte Alles mit seinem Gifte an, so daß Gutes und Böses, Licht und Finsterniß in der Welt mit einander vermischt und im Kampfe begriffen ist. Wenn der Mensch treu dem Ormuzd dient und mit Hilfe der Izeds gegen den Ahriman und seine Dews kämpft, so geht er nach dem Tode zur ewigen Seligkeit ein, während die Diener des Ahriman zur Hölle (Duyakh) fahren. Dieser Kampf dauert die vorbestimmte Zeit von 12,000 Jahren: der letzte Sieg aber wird dem Guten zu Theil, die Bösen gehen aus einer schmerzlichen Läuterung gereinigt hervor, die Todten stehen auf, und die Feruer werden mit den Leibern wieder vereinigt; das Feuer reinigt Alles und selbst Ahriman und seine Dews gehen in das Reich des Lichtes ein. Darin liegt auch der Grund der Sittenlehre: der Mensch soll gegen das Böse kämpfen und sich von seiner Befleckung rein bewahren in Gedanken, Worten und Werken. Dieser sittlichen Reinigkeit geht eine leibliche Reinigkeit zur Seite. Aeußerliche Verunreinigung trat besonders ein durch Berührung alles Todten und Verwesenden; auch ist die Frau unrein, wenn sie ihre Zeiten hat. Die Reinigung geschieht vorzüglich mit Ochsenurin und vielen Gebeten. Besonders rein muß das Feuer gehalten werden, als das Bild der Gottheit, das selbst vielfach göttlich verehrt wird und auch das Wasser, das man als das weibliche Element alles Entstehens betrachtet. Für den Cultus bestanden Tempel und drei Arten von Priestern: Destur, Mobed und Herbed. Die Griechen faßten sie unter dem Namen Magier zusammen. Als Opfer werden Kleider für die Priester, Blumen, Früchte, Wohlgerüche ꝛc. dargebracht, auch Brod und Fleisch; das Fleisch wird aber nicht etwa verbrannt, sondern von den Opfernden gegessen. Für die verschiedensten Lebensverhältnisse sind Gebete vorgeschrieben, beim Aufstehen und Niederliegen, bei Tisch, beim Nägel- und Haarabschneiden, wenn man an ein Wasser oder Feuer kommt u. s. f. und außerdem ist Gebet und Lesen der hl. Schriften zur steten Pflicht gemacht. Es scheint jedoch, daß die Religion des Zoroaster nicht überall in ihrer Reinheit bewahrt wurde, sondern daß in der Masse des Volkes die alte, dem semitischen Götzendienst nähere Religion vielfach die Oberhand erhielt; namentlich scheint dieß im Mithradienst der Fall gewesen zu sein. — Mit den asiatischen Mythologien hängt die altnordische und teutsche zusammen, wie denn auch die germanischen Sprachen mit der persischen stammverwandt sind. Muspellsheim und Niflheim stehen durch eine unendliche Kluft getrennt einander gegenüber; von dort aus geht Licht und Wärme, von hier Dunkel und grimme Kälte. Aus dem Brunnen Hvergelmir, der im Abgrund liegt, entspringen Ströme und aus diesen wächst der Riese Ymir, aus dem zuerst die Riesen entstanden. Dann entstand aus dem triefenden Eis der Ströme die Kuh Audhumbla und diese lockte aus dem Eise den ersten Mann hervor, den Buri, dessen Sohn Bör der Vater des Odin, des Vili und Ue wurde: diese tödteten den Ymir, in dessen Blut die Riesen ertranken. Aus dem zerstückten Leibe des Ymir schufen sie die Erde, Himmel und Meer, und aus zwei Bäumen, die sie am Meere fanden, machten sie zwei Menschen, Askr und Embla. Mit den Asen beginnt ein neues Göttergeschlecht. An dessen Spitze steht der jüngere Odin, seine Gemahlin ist Frigga und von ihr stammen: Thor, Baldr, Skiold, Forsete, Niord, Frei, Freia, Tyr, Nossa, Braga, Iduna, Hermode, Vidar, Wale, Uller, wozu noch viele andere Götter und Göttinnen kommen. Der Sitz der Götter ist Asgard, in Walhalla wohnen die

Helden, die im Kampfe fallen. Dem guten Gotte gegenüber steht der böse Gott Loki, von dem die Göttin der Unterwelt Hela, der Wolf Fenrir, die Schlange Jormungandue stammen; die Hela wohnt in Nifelheim. Zuletzt tritt die Götterdämmerung, der Weltuntergang ein: der Wolf Fenrir verschlingt das Weltall, so daß auch Odin und die ganze Götterwelt zu Grunde geht. Dann aber zerreißt Vidar den Rachen des Wolfes, Lift und Liftrasor erneuen das Menschengeschlecht: Gimle ein lichtheller Ort wird die Wohnung der Gerechten, Naſtrand Strafort der Bösen. — Die Götter und Mythen der nordischen Edda kehren zum Theil in der teutschen Mythologie wieder. Der höchste Gott ist Wodan (Odin), die alldurchdringende, schaffende und bildende Kraft, von dem die Dichtkunst ausgeht, der den Krieg zum Siege lenkt und die Felder fruchtbar macht. Seine Verehrung war sehr verbreitet, wenn schon nicht allgemein. Donnar (Thor) ist der Gott des Donners, Blitzes und Regens, Zio (Thyr) der Kriegsgott; er heißt auch Er, Ear, Eor. Fro (Freyr) gibt Fruchtbarkeit und Frieden, Balder, ein Licht- und Taggott, ist der weiseste, mildeste und beredteste Gott. Hauptgöttin ist die Mutter Erde unter verschiedenen Namen: Nerthus, Hertha, Hludana, Tanfana, Holda, Bertha; auf einem verhüllten Wagen fährt sie von einem Priester begleitet von der Insel Rügen aus durch das Land. Freya ist die Liebesgöttin, Hellia die Göttin, die die Seelen der Abgeschiedenen in der Unterwelt aufnimmt und festhält. Zu diesen Göttern kommen noch die göttlich verehrten Heroen, unter ihnen vor allen der Stammvater Thuiskon, Mann und seine drei Söhne, die weisen Frauen, die Riesen ꝛc. Die Götter wurden durch Gebet und Opfer verehrt. Die Opfer waren dankende und sühnende: außer den Thieropfern brachte man auch Menschenopfer dar; die Schlachtopfer waren in der Regel gefangene Feinde, erkaufte Knechte oder schwere Verbrecher. Der Sitz des Gottesdienstes war in Hainen der Berge oder der Auen, und da wurden später auch Tempel gebaut. Man hatte auch Götterbilder, die jedoch mehr Symbole als Darstellungen der Götter waren, wie die von Carl d. Gr. zerstörte Irmensäule der Sachsen. — Auch in der wenig bekannten Religion der Slaven tritt der Dualismus einer Lichtreligion hervor, da die Gottheit an sich verborgen ist, während die von ihm emanirten Götter, welche die Welt regieren, als weiße Götter (Bjelbog) und schwarze Götter (Czernybog) ein gutes und böses Princip darstellen. Die verschiedenen Stämme haben verschiedene Götter, solche waren Swantewit, Gott der Weisheit, in Arkona auf Rügen, zu Rethra auf dem Festland, Perun zu Kiew, Zwitsch in Nowgorod, Krok in Krakau, Radegast, Siwa, Triglar, Pogoda und andere. — Noch weniger bekannt ist die Religion der Celten in Gallien, Britannien und im übrigen westlichen Europa: jedenfalls war es ein Naturdienst mit blutigen Opfern, auch Menschopfern, und mit Priestern, den Druiden. Die wenigen Götter der Gallier, deren Namen wir kennen, hängen mit den teutschen zusammen: Teutat (Mercurius) mit Thuiskon, Belen (Apollo) mit Baldr, Hes oder Aes entspricht dem Wodan, Taran dem Thor. Bei den Britten ist der höchste Gott Hu, seine Gattin die Erdmutter Ceridwen. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele verbunden mit Seelenwanderung ist der Druidenlehre eigenthümlich. — Auch die Religion der Griechen war ursprünglich Naturdienst und zwar in der Art, daß nicht wie in den mehr speculativen Systemen des Orients die Gesammtheit der Natur in einer Vorstellung zusammengefaßt war, sondern selbst jedem einzelnen Gegenstande der Natur, jedem Baum, Berg und Bach ein eigenes göttliches Leben beigelegt wurde. Aber sie erhoben diese Naturreligion dadurch auf eine höhere Stufe, daß jene Götter nicht bloß todte Personificationen, sondern lebendige, freie, bewußte, thätige Personen waren. Dadurch war eine innigere Gemeinschaft zwischen den Göttern und Menschen dargestellt: die Gottheit war vermenschlicht, und auch der Mensch konnte vergöttert werden, waren doch im Grunde genommen die Götter selbst nur Menschen mit höherer, nicht eben unbeschränkter Macht, so daß sie in mannigfaltiger Verbindung mit den Menschen Halb-

götter zeugten und gebaren. Diese Vermenschlichung der Gottheit hatte aber auch zur Folge, daß nicht bloß die Vollkommenheiten, sondern auch die Unvollkommenheiten und Fehler, ja die Laster der Menschen den Göttern beigelegt, und so die Religion aller sittlichen Kraft entleert, ja vielfach zur Schule und Weihe der schändlichsten Sittenlosigkeit gemacht wurde. Ueberhaupt konnte diese Religion schon darum dem ganzen Leben keine höhere Weihe geben, da sie eigentlich aus einem zusammenhanglosen Gewirre einzelner Göttergeschichten bestand, in denen kaum noch irgend eine Idee sich offenbarte, geschweige denn, daß sie das eigentlich Göttliche in's Bewußtsein und Leben einführen konnten. Die Schönheit der Form, für welche die Griechen einen so feinen Sinn hatten, war es fast allein, die diesen Mythen eine Bedeutung gab und die Wirkung für das öffentliche Leben bestand fast nur in den Festen, zu denen sie Veranlassung gaben. So war denn diese Religion der treue Ausdruck des Schönheitssinnes, aber auch des Leichtsinnes der Griechen, und nirgends zeigt sich dieser Leichtsinn mehr als in dem grauenvollen Gegensatz, in dem diese heitere, schöne Götterwelt mit den traurigen Vorstellungen von dem Jenseits steht, in dem der Mensch ohne Erinnerung an die Vergangenheit ein Schatten und Traum ähnliches Dasein hat. Eine tiefe Corruption der Gottesidee liegt schon darin, daß die herrschende Götterwelt nicht ewig und ursprünglich ist; dem Zeus mit seinen Göttern sind zwei Göttergeschlechter, Uranus mit Gäa und Kronos mit Rhea vorausgegangen; nur durch Empörung gegen seinen Vater und nach langem Kampfe mit den Titanen und Giganten, den Erzeugnissen jener ersten Geschlechter, ist Zeus zur Herrschaft gelangt, so daß er Herr und Vater der Götter ist. Seinen Brüdern Poseidon und Hades-Pluto hat er das Meer und die Unterwelt zur Herrschaft übergeben, seine Schwester Here theilt als Gemahlin seinen Thron. Von ihnen stammt Hebe, die Göttin der Jugend, Ares, der Gott des blutigen Krieges und Hephaistos, der Gott des Feuers und aller Künste, die der Hilfe des Feuers bedürfen. Außerdem stammen von Zeus die Persephone, die Hades sich als Gattin raubt, die Geschwister Phöbus-Apollo und Artemis, jener als Sonnengott der Inbegriff der leiblichen und geistigen Mannesschönheit, darum auch Gott der schönen Künste, von den neun Musen umgeben, diese als Mondsgöttin, jungfräulich und der Jagdlust ergeben; die Aphrodite, die Göttin der Schönheit und der Liebe, begleitet von ihrem Sohne Eros; die Pallas-Athene, die gewaffnet aus dem Haupte des Zeus sprang, die strenge, jungfräuliche Göttin der Wissenschaft und der Kunst des Krieges; Hermes, der geflügelte Götterbote, der Gott der Rede, des Handels und Wandels — auch des Betrugs und Diebstahls; Dionysos, der Gott des Weines. Von dem alten Göttergeschlechte stammen noch her: Demeter, die Göttin des Ackerbaues, Hestia, die Göttin des Feuers, des häuslichen Herdes, Themis, die Göttin der Ordnung und Gerechtigkeit. Aber um jede dieser Gottheiten bildet sich wieder ein neuer Kreis von Göttern, die den Begriff, der in ihnen verkörpert ist, immer mehr in seine Einzelheiten aufgelöst darstellen. So ist in Aphrodite's Umgebung Eros die Liebe, Anteros die Gegenliebe, Pothos und Himeros die Sehnsucht, Peitho die Ueberredung, Hymen die Ehe, Eleithyia die Geburt. — Die Römer haben früh den ganzen griechischen Götterhimmel in ihre Religion aufgenommen, so daß es kaum zu bestimmen ist, welche Götter ihnen ursprünglich eigen waren. Altlatinische Götter waren Saturnus, Neptunus und Jupiter, auch Mars hatte einen eigenen Cult mit den salischen Priestern; endlich wurde der Stifter Roms als Gott Quirinus angebetet. Eigenthümliche Ueberreste der alten Religion waren die häuslichen Schutzgötter, die Laren und Penaten. Allein auch als die Römer fast alle griechischen Gottheiten aufgenommen hatten, blieb doch noch ein wesentlicher Unterschied zwischen der römischen und griechischen Religion. Aeußerlich stellte sich dieser dar in einem bestimmten Priesterstande, der, mit hohen politischen Vorrechten ausgestattet, die Wahrung der Religion und die Pflege des regelmäßigen Cultes zur Aufgabe hatte. Eigen-

thümlich ist diesem Culte auch der Glaube, daß die Götter den Menschen die Zustimmung zu ihren Unternehmungen geben, und die Zukunft vorhersagen, der in der Zeichendeutung der Auguren und Haruspices sich ausspricht. In dem Einfluß der Priester sowie in dem nüchternen Charakter der Römer überhaupt liegt der Grund, daß die dichtende Phantasie in der römischen Religion nicht den freien Spielraum hatte, wie in der griechischen, und daß daher mit den griechischen Göttern nicht zugleich ihre mährchenhafte Mythologie aufgenommen wurde. Getrennt von diesen bunten Sagen verlor zwar die Götterlehre an heiterer Schönheit, sie wurde ernster, aber ebendadurch trat die zu Grund liegende Idee wieder bestimmter und klarer hervor. Wenn daher auch neue Götter erfunden wurden, so waren sie Träger einer Idee, Personificationen einer Tugend oder geistiger Zustände. So entstanden als Gottheiten: Pudicitia, Pietas, Fides, Concordia, Virtus, Spes, Pallor, Honos, Victoria, Pax, Libertas etc. Es spricht sich darin ein ernster sittlicher, und zugleich practischer Sinn aus. Die Religion war mit dem Staatsleben innig verwoben, und sollte daher auch die Tugenden erzeugen und befördern, welche die Bedingungen eines blühenden Staatslebens sind. Der Cultus selbst hatte vor allem den Zweck, die Gunst und den Beistand der Götter für den Einzelnen und den Staat zu gewinnen. Daher auch die große Toleranz der Römer gegen fremde Religionen: alle Culte, die sich nicht der Staatsreligion geradezu feindlich entgegenstellten, wurden nicht nur geduldet, sondern aufgenommen und gepflegt, damit dem römischen Volke die Gunst und der Schutz aller Götter gewonnen werde. Natürlich war es jedoch nicht möglich, so alle Götter Griechenlands, Aegyptens und Asiens aufzunehmen und die Mythen und verderblichen Culte, die sich daran anschlossen, abzuhalten, sondern nach und nach überwucherten diese fremden Culte die einheimische Religion und führten sie und den mit ihr innig verbundenen Staat der Auflösung entgegen. — Wenn wir die Summe dieser Irrthümer zusammenfassen, so werden wir sagen müssen: es fehlt dem ganzen Heidenthume an dem Bewußtsein von der Geistigkeit und Einheit, von der Freiheit und Heiligkeit Gottes, es hat keine Gewißheit von einer ewigen Bestimmung des Menschen und einem sichern Grunde seiner Sittlichkeit; und so kann es auch das Verhältniß der Gottheit und Menschheit nur äußerlich fassen: die Götter sind ohne Sorge für die Menschen, die Menschen ohne Ergebung gegen die Götter, der Cult ist bloß äußerlich, ein Ergebniß der Furcht, nirgends eine Ahnung von dem Bande, das Gott und Menschen verbindet — der Liebe. — Vgl. hiezu die Artikel: Abgötterei, Confucius, Emanation, Fatalismus, Fetischismus, Götzendienst, Lamaismus, Mithra, Mythologie, Parsismus und Polytheismus. [Weinhart.]

Pagi, Anton, ein Franciscaner, war geboren zu Rogne in der Provence im J. 1624. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien, versah er einige Zeit rühmlich das Predigtamt. Die Ordensprofession legte er 1641 zu Arles ab, und erwarb sich durch seine Talente und Tugenden sehr bald ein solches Vertrauen im Orden, daß man ihm die vornehmsten Aemter übertrug, und ihn viermal zum Provincial bestellte. Seine äußern Geschäfte hielten ihn jedoch nicht ab, seinen Lieblingsstudien, der Kirchengeschichte und Chronologie, mit allem Eifer sich hinzugeben. Diesen Studien bot sich gerade damals ein recht ergiebiges Feld und eine Segen verheißende Veranlassung. Der furchtbaren Verwirrung, welche die Glaubensneuerer des 16ten Jahrhunderts durch die Magdeburger Centurien an den tiefsten Grundlagen der Kirchengeschichte mit maßloser Willkür angerichtet hatten, zu steuern und der kirchlichen Geschichtschreibung die altergrauen Marksteine zurückzugeben, hatte der gelehrte Baronius die Idee gefaßt, ein Werk zu schreiben, das alle bisherigen kirchengeschichtlichen Leistungen nicht bloß an Umfang übertreffen, sondern auch wieder Klarheit und Ordnung in das entstandene Chaos bringen, und die mißhandelte geschichtliche Wahrheit in ihre alten Rechte wieder einsetzen sollte. Mit eisernem Fleiße hatte wirklich Baronius seinen großartigen Plan in den berühm-

ten Annalen ausgeführt, und sich durch eine so schwierige Arbeit den ungetheilten Dank der Nachwelt gesichert. Dessenungeachtet ließ die Arbeit des großen Cardinals in vielen Puncten die Anforderungen einer strengen Kritik, welche ohnedieß zu seiner Zeit noch in der Wiege lag, besonders in chronologischer Beziehung unbefriedigt. Das fühlten bald mehrere katholische Gelehrte, am meisten aber Anton Pagi, der zugleich vor allen andern den Beruf hatte, des Cardinals staunenswerthe Leistungen kritisch zu ergänzen. Pagi ging an's Werk, und schrieb zu den bekannten Annalen eine scharfsinnige Kritik, woran er 30 Jahre soll gearbeitet haben, und wobei er des gelehrten Petavius Vorarbeiten benützte. Er folgte mit seinen Berichtigungen dem Baronius Jahr für Jahr; den ersten Band seiner „Kritik" ließ er 1689 zu Paris in fol. erscheinen; die drei andern Bände erschienen erst nach seinem Tode zu Genf 1705, besorgt von seinem gleichfalls mit eminenten kritischen Anlagen begabten Neffen Franz Pagi. Eine zweite Auflage dieses wichtigen Werkes, welches zum Studium der Annalen des Baronius unentbehrlich geworden ist, erfolgte zu Genf 1727 in vier Folianten. Diese Kritik geht bis zum Jahre 1198, womit Baronius schließt. Viel Hilfe leistete dem Author dieses großen Werkes der Abbé de Longuerue. Was die Pagische Arbeit ungemein werthvoll macht, das ist sowohl das tiefe Wissen, als dasjenige, was den Schriftsteller feinen und gründlichen Geistes und den sanften gemäßigten Mann charakterisirt. Der milde Charakter, den Pagi besaß, machte ihn eben so liebenswürdig, als ihm sein Wissen Achtung verschaffte. P. Pagi endete seine Tage zu Aix im J. 1695. Vgl. hiezu die Art. Baronius und Kirchengeschichte. [Dür.]

Pagi, Franz, Anton Pagi's Neffe und gleichfalls Franciscaner, geboren zu Lambesc in der Provence 1654, betrieb seine Studien bei den Oratorianern zu Toulon, war schon mit 21 Jahren Professor der Philosophie. Er hatte von seinem Oheim den Geschmack und das Geschick für historische Studien überkommen; er unterstützte diesen bei der „Kritik" der Annalen des Baronius, und gab dieselbe nach dessen Tode heraus. Er selbst schrieb eine Geschichte der Päpste unter dem Titel: Breviarium historico-chronologico-criticum, illustriora Pontificum Romanorum gesta complectens, in 4 Bden. 4. Der erste Band erschien 1717, der letzte 1747 durch seinen Neffen P. Ant. Pagi, welcher dieses Werk fortsetzte, und 1748 den 5ten, 1753 den 6ten Band beifügte. Auch an Franz Pagi muß der scharfsinnige Forschergeist und die geschmackvolle Darstellung gerühmt werden. Er beschloß sein Leben 1721 zu Gent, nachdem er mehrere Ehrenämter seines Ordens begleitet hatte.

Pagninus, s. Santes Pagninus.

Palafox, Johann, von den Feinden der Jesuiten mit den höchsten Lobpreisungen verherrlichter Bischof, wurde 1600 in Aragonien geboren, machte seine höhern Studien zu Salamanca, bekleidete einige Zeit unter König Philipp IV. verschiedene weltliche Aemter, trat aber dann in den geistlichen Stand und wurde 1639 Bischof von Puebla de los Angelos in America, und 1653 Bischof zu Osma in Spanien. Er starb 1659. Er war ein eifriger Kirchenprälat und verfaßte mehrere Schriften ascetischen, homiletischen und historischen Inhalts. Die ihm aufgebürdete ganz außerordentliche Celebrität rührt von den heftigen zwischen ihm und den Jesuiten geführten Streitigkeiten und vorzüglich von einem Briefe voll Invectiven gegen die Jesuiten her, den er am 8. Jän. 1649 geschrieben haben soll. Die Streitigkeiten betrafen die Exemtionen und Privilegien des Jesuiten-Ordens und daraus gezogene Folgerungen, wodurch sich Palafox in seinen Jurisdictionsrechten und in seinem bischöflichen Ansehen beeinträchtiget glaubte. Er wendete sich deßhalb am 25. Mai 1647 mit einem ziemlich gereizten Schreiben an Papst Innocenz X. Innocenz stellte zur Untersuchung der Angelegenheit eine Congregation von Cardinälen und Theologen auf, und der Erfolg war, daß zwar die Jesuiten den kürzern zogen, aber darneben der Bischof ernstlichst vermahnt wurde, sich der christl. Sanftmuth

zu erinnern, der Gesellschaft Jesu, welche mit so großem Nutzen in dem Weinberge des Herrn gearbeitet habe und fortan arbeite, als ein Vater zu begegnen und ihr das vorige Wohlwollen wieder zuzuwenden. Am 8. Jän. 1649 soll Palafox abermals einen Brief an Papst Innocenz X. geschrieben haben und dieser ist's, der dem Palafox so große Lobeserhebungen aller Jesuitenfeinde eingetragen hat. Mehrere nicht unbedeutende Kritiker behaupten, er sei unterschoben. Und in der That, wenn es wahr bleiben soll, daß Palafox ein würdiger und heiligmäßiger Bischof gewesen, so muß man an eine Unterschiebung denken, denn dieser Brief gibt von dem Orden der Jesuiten eine Idee, die einem Voltaire und Consorten Ehre gemacht hätte, und strotzt beinahe von all' den Lügen und Verläumdungen, die über diesen Orden noch jetzt im Schwunge sind. Wenigstens muß man wünschen, daß, wenn Palafox wirklich der Verfasser dieses Briefes sein sollte, er sich nie von blinder Leidenschaft zu einer so ungerechten Schmähschrift gegen einen Orden hätte hinreißen lassen, der in der alten und neuen Welt mehr gethan hatte, als hunderte von Bischöfen. Es ist demnach auch ersichtlich; was für eine Beweiskraft der in Rede stehende Brief des Palafox gegen den Orden habe. Uebrigens soll Palafox selber in spätern Jahren sein früheres Benehmen gegen die Jesuiten bereut haben. Als etwas Interessantes verdient noch bemerkt zu werden, daß der spanische Hof bei Papst Clemens XIII. die Canonisation des Palafox beantragte und der Cardinal Ganganelli der Ponent in der Sache dieser aus so heiligem Eifer begehrten Seligsprechung war, daß, wie man bei Ganganelli's Wahl zum Papste sagte, Palafox Wunder gewirkt und seinen Verehrer und Ponenten zum Papst gemacht habe, und daß der spanische und die andern bourbonischen Höfe bei Clemens XIV. Alles aufboten, die Canonisation durchzusetzen, an die aber nach dem Sturze des Ordens keiner dieser frommen Höfe mehr dachte. [Schrödl.]

Palamiten, s. Barlaam.

Palästina, Namen. Die nun allgemein übliche Bezeichnung Palästina, *Παλαιστίνη*, bei den Arabern فلسطين, entstand aus פְּלֶשֶׁת, welches im A. T. stets nur Name von Philistäa dem Lande der Philister ist (Exod. 15, 14. Ps. 60, 10. Jes. 14, 29. 31. and.); auch Fl. Josephus gebraucht diesen Namen nur in seiner ursprünglichen engern Bedeutung (vgl. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten, S. 117 gegen andere Ansichten), während bei den Römern in dieser Zeit schon das ganze Land der Juden Palästina genannt wird, wie die unter Vespasian und Titus geschlagenen Münzen zeigen; bei Ptolemäus (5, 16) ist Palästina gleichbedeutend mit Judäa (*Παλαιστίνη ἥτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται*); in diesem weitern Sinne gebrauchen das Wort die meisten spätern griechischen und römischen Schriftsteller; seit den Kreuzzügen ist es fast ausschließliche Benennung bei Christen, Juden und Mohammedanern. Biblische Bezeichnungen sind: Canaan (Gen. 13, 12. Exod. 16, 35. Num. 33, 51. Jos. 13); Land Israels (אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, Richt. 19, 29. 1 Sam. 13, 19. 2 Kön. 6, 23. Ezech. 7, 2. vgl. *γῆ Ἰσραήλ*, Matth. 2, 20, 21); Land der Hebräer (Gen. 40, 15); Land Jehova's (Lev. 25, 23. Ps. 85, 2. Jos. 8, 8. Jer. 2, 7. Hos. 9, 3); heiliges Land (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ, Zach. 2, 16. *ἡ ἁγία γῆ*, 2 Maccab. 1, 7. *ἡ ἱερά χωρα*, bei Philo); das gelobte (d. h. verheissene) Land (*γῆ τῆς ἐπαγγελίας*, Hebr. 11, 9). Seit der Zeit der röm. Herrschaft ist der gewöhnliche Name Judaea; vgl. über die verschiedenen Benennungen Reland, Palaest. I, c. 1—9. p. 22 sqq. u. 39 sqq. — Größe, Grenzen. Palästina liegt zwischen dem 52. bis 54½ Grade O. L. und 31. bis 33½ Grade N. B. Die größte Ausdehnung von Norden nach Süden beträgt etwa 31 Meilen (so rechnet schon Hieronymus ep. ad Dardan.), von Osten nach Westen (das ostjordan. Gebiet eingeschlossen) 20 Meilen, der ganze Flächenraum umfaßt 460—470 Quadratmeilen, demnach ungefähr halb so groß als die Schweiz, oder ⅓ so groß als Bayern. Nach den Bestimmungen, welche der

Gesetzgeber (Num. 34. 2—12. vgl. Cp. 32, 33—42 und Josua 13, 15—31) über die Ausdehnung der Eroberung gibt, waren die Grenzen des Landes im Allgemeinen diese: im Westen das mittelländische Meer (s. d. A. „Meere“ über dessen Name) mit seinem nur wenige Stunden breiten Küstenstriche (חֶבֶל הַיָּם Zeph. 2, 6), wodurch das Land Küstenland, אִי, wird, wie es Jesaias (20, 6) nennt; die Nordgrenze ging vom Mittelmeer (etwa nördlich von Sidon) über Hamath bis Hazar Enan (nach Euseb. onom. *ὅριον Δαμάσκου*); die östliche Grenze zog sich von Hazar Enan an den See Genesareth, dann längs des Jordan bis an die Südspitze des Salzsee's; von da an in westlicher Richtung bis zur Ausmündung des Baches Aegyptens (d. i. der Bach Rhinocorura, jetzt Wady el Arisch) lag die Südgrenze; das ostjordanische Gebiet erstreckte sich nördlich bis an den Hermon, östlich bis zum Orte Salchah (Deut. 3, 10. Jos. 12, 5), von da an aber westlich, denn Rabbath-Ammon ist ausgeschlossen, südlich bis an den Arnon (Deut. 3, 8). Andere Grenzbestimmungen sind: Von Dan bis Beerseba, die Grenzstädte im Norden und Süden (Richt. 20, 1. 1 Sam. 3, 20. 2 Sam. 3, 10. 17, 11), von Hamath bis zum Bache Aegyptens (1 Kön. 8, 65); Stellen wie Gen. 15, 18: vom Strome Aegyptens bis an den großen Fluß, den Fluß Phrat; Exod. 23, 31: ich werde deine Grenzen setzen vom Schilfmeer (rothen Meer) bis zum Meer der Philister und von der Wüste bis zum Strome (Euphrat) sind prophetisch, haben sich unter David und Salomo verwirklicht (vgl. 2 Sam. 8, 6. 1 Kön. 5, 1. 9, 16. 2 Chron. 8, 3. 4. 6. 17). — Physische Beschaffenheit. Palästina ist ein Gebirgsland (אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת, Deut. 11, 11. vgl. 3, 25, daher עלה das eigentliche Wort von der Reise nach Palästina, Gen. 14, 1. 44, 24); Hauptgebirge ist der Libanon (s. d. Art.), von ihm und vom Antilibanus gehen zwei Gebirgszüge aus, welche parallel neben einander hinlaufend das ganze Land in südlicher Richtung bis ins peträische Arabien hinein durchziehen, von welchen der westliche diesseits des Jordan nach dem mittelländischen Meere, der östliche jenseits des Jordan nach der syrischen Wüste und dem Euphrat hin sich abdacht. Das herrschende Gestein in den palästinensischen Gebirgen, zumal des Westlandes, ist Kreide und kreideartiger Kalkstein, mit Feuerstein, im nordöstlichen Gebiet Basaltformation, welche diesseits des Jordan nur an einzelnen Stellen zu Tage tritt. Die Formation der Kreide und des Kalkes ist der des Basaltes ganz entgegengesetzt, dieser bildet meistens Kuppen von seltsamer Gestalt und wüste Steinfelder, der kreideartige Kalkstein gewöhnlich horizontal geschichtet, bildet horizontale Rücken und Ebenen, läßt sich leicht zerschlagen, daher finden sich viele künstlich angelegte Höhlen. Die Höhe der Gebirge ist eine mittlere, im Süden bis zu 2400 Fuß; bei Sichem senkt sie sich bis zu 1700 Fuß und noch mehr gegen die Ebene Esdrelon zu, in Galiläa nimmt sie wieder zu, der Libanon wird auf 10,000 Fuß geschätzt. — Die Gebirge waren erzhaltig (Deut. 8, 9); Steinsalz, Schwefel und Asphalt fanden sich am todten Meere. Vgl. d. Art. Bergbau. Die einzelnen Höhen und Berge des Gebirgsrückens diesseits des Jordan sind: das Gebirg Naphtali (Jos. 20, 7. s. d. A.), das ganz isolirt stehende Vorgebirge Carmel (s. d. A.), etwa zwei Meilen davon südöstlich in der Ebene Esdrelon der kegelförmig sich erhebende Thabor, zwei Meilen nördlich vom Thale ist der mons beatitudinum, auf welchem nach der Tradition die Bergpredigt gehalten worden; das Gebirg Ephraim im gleichnamigen Stamme (s. d. A.), zu ihm gehören die Berge Ebal und Garizim, Gilboa (s. die Art.), das Gebirg Juda im südlichen Theile des Landes (Jos. 15, 48 f. Luc. 1, 39), auch „Wüste des Gebirges“ (Ps. 75, 7) oder „Wüste Juda's“ (Richt. 1, 16. u. Macc. 2, 28. 29) genannt, vor der Eroberung durch die Israeliten hieß es: Gebirg der Amoriter (הַר הָאֱמֹרִי Deut. 1, 7. 19. 20. 44), zu ihm gehören die Berge in der Umgegend von Jerusalem (s. d. A.), der Oelberg, Sion und Moria u. a. (s. die Art.); in diesem Gebirge finden sich viele Höhlen (s. d. A.); die Wüsten Thekoa (2 Chron. 20, 20), Engeddi (1 Sam. 24, 2), Maon (1 Sam. 23, 24. 25), Siph (1 Sam.

23, 14. 15). Gebirge jenseits des Jordan: im Norden der Hermon (s. d. Art. Libanon), das Gebirg in Auranitis, der Ἀλσάδαμος oder Ἀλσάδαμον ὄρος des Ptolemäus (V. 15. 8. 25); das Gebirg Abarim (s. d. A.), gegenüber von Jericho, auf welchem Moses starb, zu ihm gehören die Berge Nebo, Peor und Pisga. Diese zwei Gebirgsreihen umschließen das große, fruchtbare Jordanthal (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Matth. 3, 5. Luc. 3, 3. כִּכַּר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10 f. 1 Kön. 7, 46. jetzt El Ghôr, الغور), dessen einzelne Theile sind: das Thal Esdrelon oder Jisreel (s. d. A.), welches das ganze Bergland in zwei ungleiche Hälfte zerlegt, in eine kleinere nördliche (Galiläa), und eine größere südliche (das eigentliche Judäa mit dem Gebirg Ephraim); das Gefilde Jericho's (עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13. 5, 10), das Gefilde Moabs (Num. 21. 1. 26, 3. 33, 48) dem vorigen gegenüber auf der Ostseite des Jordan; die Ebene Sephela (הַשְּׁפֵלָה, d. i. Niederland) von Joppe bis Gaza am Meere, die fruchtbare und blumenreiche (Hohesl. 2, 1. Jer. 35, 2) Ebene Saron (שָׁרוֹן) zwischen Tiberias und Thabor, eine zweite dieses Namens zwischen Cäsarea und Joppe; das Thal Hinnom (s. d. A.) auf der Südseite, das Thal des Cedron (s. d. A.), jetzt Thal Josaphat (s. d. A.) auf der Ostseite von Jerusalem, weiter nach Bethlehem zu das Thal Rephaim u. a. — Gewässer. Der Hauptstrom des Landes ist der Jordan (s. d. A.), welcher auf der West- und Ostseite mehrere Nebenflüsse aufnimmt; kleinere Küstenflüsse sind: der Belus, entspringt am Fuße des Carmel und fällt zwei Stunden von Ptolemäus in's Meer, mehrere Erklärer (z. B. Masius, Michaelis) vermuthen in ihm den Glasfluß (שִׁיחוֹר לִבְנָת, Jos. 19, 26), allein dieser muß südlich vom Carmel gesucht werden, entweder in dem kleinen Koradsche (dem alten Chorseus), oder in dem noch südlicheren Zerka (Krokodilenfluß des Plinius, h. n. 5, 17. vgl. Keil, Comm. zu Jos. S. 344 ff.); der Kison (s. d. A.); der Bach Aegyptens, äußerste Grenze des Landes im Süden (Num. 34, 5. Jos. 15, 4) ohnweit von Rhinocorura oder Rhinocolura, dem heutigen El-Arisch (العريش). Die Gewässer des Jordan bilden mehrere Seen, so zuerst den See Merom (מֵרוֹם, Jos. 11, 5. 6. Samachonitis), zwei Meilen südlicher den See Gennesareth (s. d. A.) oder Tiberias, und das todte Meer (lacus Asphaltites) s. den Art. Meere, biblische. Weniger denn mit Flüßen und Meeren war Palästina mit Quellen gesegnet, hieran wie an klarem frischem Wasser war Mangel (Gen. 26, 20. Num. 20, 19. Klagl. 5, 4), man suchte zu helfen durch Wasserleitungen (פַּלְגֵי מַיִם, Spr. 21, 1. vgl. Job 20, 17) und Cisternen (s. d. A.); immerhin galt aber Palästina im Vergleich mit andern Ländern des Orients als wasserreich (Deut. 8, 7) und war trotz seiner vielen Berge ungemein fruchtbar (vgl. Exod. 3, 8. 13, 5. 33, 3. Num. 13, 27. Deut. 8, 7. 11, 10 ff. 2 Sam. 17, 28. Justin. 36, 2. Tacit. hist. 5. 6. Ammian. 14, 8); besonders die nördlichen Gegenden, die Thäler am Libanon, das Gebiet von Ephraim und Manasse, Ascher, die Gebirge Basan und Gilead; eigentliche Wüsten hatte Palästina nicht (dem Worte מִדְבָּר entspricht besser das teutsche Trift, nur dichterisch bezeichnet es wie שְׁמָמָה auch die öde grauenhafte Wüste, vgl. Ezech. 29, 5. Jer. 11, 10. 50, 12. Zeph. 2, 13), denn auch seine Sandsteppen wie die von Engeddi und Jericho sind zum Theil mit einer Art Haide, Farrenkräutern und Gräsern bewachsen. Vor allem ist das Land reich an Getreide (die allgemeinste Bezeichnung dafür ist דָּגָן, daneben לֶחֶם Brodkorn, שֶׁבֶר eig. zerbrochenes, אֹכֶל Speise, חַיִל and.). Die edelsten Arten sind Waizen (חִטָּה) und Gerste (שְׂעֹרָה), minder gesucht waren Dinkel (כֻּסֶּמֶת) und Kümmel (כַּמֹּן), Haber und Roggen wurden, wie noch heute in Vorderasien, nicht gebaut. Von Hülsenfrüchten sind zu nennen: Bohnen (פּוֹל), Linsen (עֲדָשִׁים, das Gericht Esaus, vgl. Gen. 25, 29 ff. war die gemeine Kost der Israeliten, Ez. 4, 9); auf den Feldern pflanzte man

auch Gurken (קִשֻּׁאִים), Flachs (פִּשְׁתָּה) u. andere (s. d. Art. Ackerbau in Palästina). Unter den Bäumen und Strauchgewächsen waren die edelsten der Weinstock (גֶּפֶן), der Feigenbaum (תְּאֵנָה, Fl. Joseph. nennt b. j. 3, 10. 8. sie die *βασιλικώτατα* unter den Producten Palästina's), und der Oelbaum (זַיִת); weiterhin der Mandelbaum (שָׁקֵד), der Granatbaum (רִמּוֹן), der Apfelbaum (תַּפּוּחַ), der Nußbaum (אֱגוֹז); sehr häufig und deßhalb weniger geachtet die Sykomore (שִׁקְמָה). Von den „Bäumen des Waldes“ oder den „Bäumen Jehova's“ (vgl. Ps. 104, 16) sind zu nennen: Cedern (אֶרֶז), Platane oder Ahorn (עַרְמֹנִים), Cypressen (בְּרוֹשִׁים), besonders auf dem Libanon und Carmel, Eichen (אַלּוֹן), Terebinthen (אֵיל), Akazien (שִׁטָּה), Palmen oder Dattelpalmen (תָּמָר). Im Norden wuchs die Papyrusstaude (גֹּמֶא) und der Lotus (צֶאֱלִים). Die Gebirge waren reich an duftenden Blumen und Kräutern (Hos. 14, 7. Hohesl. 4, 11). Die Lilie (שׁוֹשָׁן) wächst wild auf den Feldern (Matth. 6, 28), ebenso die Narzisse oder Tulpe; die Pflanze, an welcher die Liebesäpfel wachsen (דּוּדָאִים Gen. 30, 14. 17. die LXX. *μῆλα μανδραγορῶν*), aus welchen im Orient die Philtra bereitet werden, im Alteutschen heißt sie Alraune (allwissende Pflanze); reich ist das Land an aromatischen sowie an medicinischen Pflanzen: die Cyperntraube (אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר), die traubenförmige Blume der Alhenna, aus welcher eine sehr geschätzte Tinctur (כְּפָרִים, Hohesl. 4, 13) bereitet wurde; Krokus oder Saphran (כַּרְכֹּם, Hohesl. 4, 14), das Gewürzrohr, Calmus (קָנֶה), Zimmet (קִנָּמוֹן und נֵרְדְּ), Myrrhe (מֹר), nach Hohesl. 4, 6. 14. erzeugte Palästina auch Weihrauch (לְבֹנָה, *λίβανος*), welcher sonst aus Arabien kam, Balsam (צֳרִי, *βάλσαμον*) in Gilead gewonnen, Ladanum (לֹט); eine Giftpflanze ist der Mohn (רֹאשׁ, Ps. 69, 22), als solche gilt der Wermuth (לַעֲנָה, vgl. Deut. 29, 17. 32, 32. und Apoc. 8, 10. *ἄψινθος*). Ebenso mannigfaltig sind die Erzeugnisse des Thierreiches. Die Hausthiere (בְּהֵמָה, אֲלָפִים) theilen sich in Rindvieh (בָּקָר) und Kleinvieh (צֹאן, vgl. Hom. Il. 18, 524: *μῆλα καὶ βόες*, bei den Lat. armenta et pecudes), sie bilden den (lebenden) Besitz (מִקְנֶה) im Gegensatz zur todten Habe (רְכוּשׁ), zum Rindvieh gehören Büffel, Farren, Stiere; Hauptgegenstand der Viehzucht war das Kleinvieh, wozu das Schaafvieh und Ziegenvieh (שֶׂה כְּשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים, Deut. 14, 4) gehört; zum Dienste der Menschen verwendet werden ferner: das Kameel (גָּמָל), der gemeine Esel (חֲמוֹר), als Reitthier, der Waldesel (פֶּרֶא) dagegen ist völlig unzähmbar. Die palästinensischen Wälder beherbergten viele reißende wilde Thiere: Löwe (אַרְיֵה, der alte Löwe, לָבִיא die Löwin, כְּפִירִים die jungen, aber schon reifen Löwen; Bär (דֹּב), Panther (נָמֵר, *παρδάλις*, Pardel), Wolf (זְאֵב), Eber (חֲזִיר). Kleineres Wild: Füchse und Schakale (שׁוּעָל, bei Dichtern heißen letztere auch אִיִּים u. תַּנִּים), Hirsch (אַיָּל, fem. אַיֶּלֶת Hindin), Steinbock (יָעֵל), Gazelle (צְבִי), Hase (אַרְנֶבֶת), Bergmaus oder der Springhase (שָׁפָן), Igel (קִפֹּד). — Pferde wurden von Aegypten eingeführt, in späterer Zeit sind sie häufig, das Maulthier (פֶּרֶד) kam aus Armenien (Togarmah) nach Phönicien. Der Hund (כֶּלֶב) und noch mehr das Schwein (חֲזִיר) sind verachtete Thiere (vergl. 1 Sam. 17, 43. 24, 15. 2 Kön. 9, 10. Mtth. 7, 6. 2 Petr. 2, 22), ersterer wurde zur Bewachung der Heerde benützt (Job. 30, 1. Jes. 56, 12). Aus dem Vogelgeschlecht (עוֹף) kamen in Palästina vorzugsweise vor: die Taube (יוֹנָה), die Turteltaube (תּוֹר), kleine Singvögel (צִפּוֹר), Rephuhn (קֹרֵא, Rufer, die LXX zu Jer. 17, 11. *πέρδιξ*), Schwalbe (דְּרוֹר), Wachtel (שְׂלָו), Storch (חֲסִידָה), Strauß (תַּחְמָס, der Gewaltthätige),

Eule, verschiedene Arten von Raben oder Krähen (עֹרֵב), von Pelekanen (כּוֹס), Reiher (יַנְשׁוּף), Seemöve (שַׁחַף, verschiedene Arten von Adlern (נֶשֶׁר) und Geiern (עַיִט צָבוּעַ). Mancherlei Insecten: die Grille (צְלָצַל), Ameisen (זְחֵלִים), Motte (עָשׁ); viele wilden und zahmen Bienen (דְּבֹרִים), daher viel Honig (s. d. A.): Hornisse (צִרְעָה). An kriechendem Gewürm (שֶׁרֶץ) werden genannt: die Eidechse (תִּנְשֶׁמֶת, χαμαιλέων), mancherlei Schlangen (נְחָשִׁים), Nattern und Ottern (אֶפְעֶה, פֶּתֶן), auch „geflügeltes Gewürm“ (שֶׁרֶץ הָעוֹף, Lev. 11, 30), wie Fledermäuse (עֲטַלֵּף), Heuschrecken (s. d. A.), Scorpionen (עַקְרָב). Das Meer beherbergte die „gestreckten“ großen Seefische und Schlangen (תַּנִּינִים); der See Genesareth war reich an Fischen (Joh. 21, 11. Luc. 5, 1 ff. s. d. A. Fischfang). — In Palästina wie auch anderwärts wurden zwei Hauptzeiten unterschieden, die warme und die kalte, קַיִץ וָחֹרֶף (Ps. 74, 17. Zach. 14, 8), wie bei den ältern Griechen χειμών und θέρος. Die kalte Jahreszeit (Choreph) umfaßte die Hälfte des Monats Kislev (November), den Thebet und die Hälfte des Schebat, im November beginnt die erste Regenzeit, 30 bis 40 Tage andauernd (heißt יוֹרֶה oder מוֹרֶה Joel 2, 23), dieß ist der Frühregen (ὑετὸς πρώϊμος), im December oft erst im Februar fällt wenig Schnee (שֶׁלֶג), sehr selten ist Eis (קִפָּאוֹן); im März bis Mitte April, kurz nach Aussaat des Getreides fällt der Spätregen (מַלְקוֹשׁ, LXX. ὑετὸς ὄψιμος, vgl. Jacob. 5, 7. Die warme Jahreszeit (Kaiz) beginnt gegen Ende April mit der Ernte (קָצִיר), von da an bis zur Obsternte regnet es selten, der reichliche Thau bildet einen Ersatz, daher er als großer Segen gepriesen wird (Gen. 27, 25. Job 29, 19); in dieser Zeit wehen die Stürme des Südens, etwa bis zum Juni, dann tritt die Zeit der Hitze ein bis zum September, die oft sehr groß wird, wenn nicht der Nordwestwind (צָפוֹן) und der Südwestwind (תֵּימָן) einige Kühlung bringen; sehr heftig ist der heiße Ostwind (קָדִים), verheerend und versengend (Job 27, 20 ff.); im Winter sind Gewitter häufig. Das Clima ist im Ganzen gesund, namentlich im Jordanthale, das von den Winden abgeschlossen ist, herrscht eine tropische Wärme; die vorkommenden Krankheiten gehen meist schnell vorüber, sie sind aufgezählt Deut. 28, 22 ff. und über Pest und Aussatz s. die Art. Das gesunde Clima wie die dadurch bedingte Fruchtbarkeit des Landes machen seine zeitenweise sehr starke Bevölkerung erklärlich; nach 2 Sam. 24, 9. wurden bei der unter David angestellten Volkszählung 1,300,000 (nach 1 Chron. 21, 5. sogar 1,570,000) waffenfähige Männer gezählt, was eine Gesammtbevölkerung von 5 bis 6 Millionen voraussetzt (manche finden diese Zahl für Palästina vielfach zu groß [vgl. Winer, Realw.] und denken an Textesänderung, doch ohne genügenden Grund); nach Josephus (bell. j. 6, 9. 3) wurden unter Cestius an einem Osterfeste 156,500 Paschalämmer geschlachtet, freilich kamen auch nichtpalästinensische Juden zum Feste; derselbe versichert (l. c. 3, 3. 2), in Galiläa habe der kleinste Ort über 15,000 Einwohner gehabt. Ueber die ältesten Bewohner des Landes vgl. den Art. Canaan und die einzelnen Artikel. — Abraham erhielt das Land durch göttliche Schenkung, er ist der Stammvater der Hebräer (s. d. A.). Unter die zwölf Stämme der Hebräer wurde nach ihrer Rückkehr aus Aegypten und der Besiegung der canaanitischen Völker das ganze Land so vertheilt, daß neun Stämme und ein halber diesseits, zwei und ein halber jenseits des Jordan wohnten; der Stamm Levi erhielt keinen eigenen Antheil, er wohnte unter die übrigen vertheilt in 48 Städten (sie sind aufgeführt Jos. c. 21 und 1 Chron. 7, 57—81); der Stamm Joseph war in zwei Abtheilungen getheilt, Ephraim und Manasse, so daß sich die Zahl von zwölf Stammgebieten erhielt; ihre Lage war folgende: a) diesseits des Jordan in der Richtung von N. nach S. 1) Naphthali, von der

Nordgrenze des Landes bis Sebulon und Isaschar im Süden, Ascher im Westen, Juda am Jordan im Osten mit 19 Städten (vgl. Jos. 19, 32—39); 2) **Ascher**, westlich von Naphthali an der Küste, im N. an Sidon, im S. an den Carmel, mit 22 Städten (Jos. 19, 24—31); 3) **Sebulon**, südlich von der vorigen, im O. an den See Genesareth, im W. umfaßte es die westliche Hälfte der Ebene Esdrelom zwischen Jokneam am Kison und dem Thabor, mit 12 Städten (Jos. 19, 10—16); 4) **Isaschar**, im N. an Naphthali, im O. an den Jordan, im S. an Ephraim und Benjamin, im W. umfaßte es die östliche Hälfte der Ebene Esdrelom, mit 16 Städten (Jos. 19, 17—23); 5) (West-) **Manasse**, im N. an Ascher, gegen O. an Isaschar, gegen S. an Ephraim, im Westen das Meer, bekam auch Städte im St. Ascher und Isaschar (Jos. 17, 7—11; 6) **Ephraim**, im N. an Manasse, südlich an Benjamin und Dan, im O. an den Jordan, im W. an das Meer, hatte auch Städte im St. Manasse (Jos. 16); 7) **Dan**, im W. von Benjamin zwischen Juda und Ephraim, in der Meeresniederung, südlich von Philistäa begrenzt, erhielt sein Gebiet von den Stämmen Juda und Ephraim (Jos. 19, 40—48); 8) **Benjamin**, im N. an Ephraim, im W. an Dan, im S. an Juda grenzend, Jerusalem und Jericho gehörten ihm, im Ganzen 28 Städte (Jos. 18); 9) **Juda**, von der Südgrenze des St. Benjamin bis zum Bache Aegyptens und vom Meere an im W. bis zum Salzmeer nach seiner ganzen Länge (Jos. 15, 1—12). Von diesem Gebiet trat Juda einen Theil ab an den St. Dan (s. o.) und an 10) **Simeon**, der kleinste und südlichste Stamm, von drei Seiten von Juda eingeschlossen, mit 17 Städten (Jos. 19, 1—9); b) **jenseits des Jordan**, in der Richtung von S. nach N. 11) **Ruben**, längs des todten Meeres und des Jordan, vom Arnon im S. bis zum Jabbok im N., im O. verlief sich das Gebiet in das wüste Arabien (Num. 32, 1 ff., 34, 14 ff. Jos. 1, 12 ff., 13, 16 ff., 18, 17); 12) **Gad**, vom Jabbok bis (einschließlich) Jaëser (Jaser, s. d. A.), östlich bis Rabbath Ammon, westlich bis zum Südende des Genesareth (vgl. Deut. 3, 11 ff. Jos. 13, 24 ff.); **Ost-Manasse** erhielt das Land der Amoriter, nämlich halb Gilead, ganz Basan und Argob (Num. 32, 39 ff., 34, 14 ff. Deut. 3, 13. Jos. 12, 6. 13, 8. 17, 5). Die Grenzbestimmung im Einzelnen ist vielfach schwierig, da nicht alle Grenzorte sicher nachgewiesen werden können, man vgl. die betreffenden Artikel, sowie **Keil**, Comm. zum Buche Josua über die citirten Capitel, ebenso **Robinson**, Palästina. — Nach Salomo's Tod trennte sich, wie bekannt, das Ganze, nur die zwei Stämme Juda und Benjamin blieben bei dem legitimen Herrscher unter dem Namen **Reich Juda**, die übrigen 10 fielen ab und bildeten fortan das **Reich Israel** oder **Ephraim** (s. d. Art. **Hebräer**). In der nacherilischen Zeit während der persischen Herrschaft war das Land in kleinere Kreise (פֶּלֶךְ) getheilt, deren jeder von einem Obersten (שַׂר), Jerusalem von zweien, administrirt wurde (Nehem. 3, 9 ff.). Unter der römischen Herrschaft werden die Einwohner allgemein Judaei, *Ἰουδαῖοι* und das ganze Land Judaea genannt; in dieser Zeit bildete sich auch eine neue Eintheilung des Landes (vgl. schon 1 Maccab. 5, 8. 10, 30), welche im N. T. (vgl. Apgesch. 9, 31) und bei Josephus (vergl. bell. j. 3. 3) berücksichtigt ist. Das cisjordanische Land war abgetheilt in die Provinzen I. **Galiläa**, *Γαλιλαία*; in der vorexilischen Zeit ist **Galil** (הַגָּלִיל = Gebiet, District) Bezeichnung nur des nördlichen Theils der spätern Provinz, umfaßte die nördliche Seite des St. Naphthali (vgl. Jos. 20, 7. 1 Kön. 9, 11. 2 Kön. 15, 29), die Israeliten eroberten es nie gänzlich, es blieb daher stets von Heiden bewohnt (weßwegen es bei Jes. 8, 23. גְּלִיל הַגּוֹיִם, Galil der Heiden, vgl. 1 Macc. 5, 15. *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* u. Matth. 4, 15. *Γαλ. τῶν ἐθνῶν*) genannt wird. Zur Zeit Christi ist es die nördlichste Provinz des Landes, erstreckte sich südwestlich bis zum Carmel, südöstlich bis nach Scythopolis, nördlich bis gegen Tyrus, östlich durch Vermittlung des Jordan und des Genesareth an Gaulonitis und Peräa (Jos.

bell. j. 3. 3. 1), umfaßte somit das Stammgebiet von Ascher, Naphthali, Sebulon und einen Theil von Isaschar. Der Boden von Galiläa ist sehr fruchtbar, war gut bebaut und sehr bevölkert (Jos. bell. j. l. c.), enthielt 404 Städte und Dörfer (Joseph. vita 45), in den Evangelien werden besonders oft genannt Capernaum und Nazareth, als die zwei größten nennt Josephus (vit. 65) Tiberias und Sepphoris; außer diesen waren wichtig: Dan, Megiddo, Cana, Endor, Nain, Akko (Akka bei den Arabern, Acra bei den Kreuzfahrern) u. a. Die Galiläer, obwohl reinen jüdischen Geblütes, waren von den übrigen Juden verachtet, sie galten, wie es scheint, nicht für orthodox genug (Joh. 1, 46. 7, 52. Apgsch. 2, 7), auch wegen des schlechteren Dialectes, der durch Verwechselung der Gutturale, durch rauhere Aussprache (z. B. אוּשׁ usch für אִישׁ isch Mann, vgl. Buxtorf. lex. chald. et rabb. s. v. גליל und Fürst, chald. Grammatik § 15.) und andere Ungenauigkeiten sich kenntlich machte (Matth. 26, 73. Marc. 14, 70. Lightfoot, hor. hebr. p. 151 sqq.). Galiläa war der hauptsächlichste Schauplatz der irdischen Thätigkeit des Herrn, Er hieß daher bei den Juden auch der Galiläer (Matth. 26, 69. Luc. 23, 6), die Meisten der Apostel und Jünger waren gleichfalls in dieser Provinz gebürtig (Apg. 1, 11. 2, 7). II. Samaria (s. über die Stadt d. Art. Samaria u. Samaritaner, hier nur die spätere Provinz), diese, bei Luc. 17, 11. Joh. 4, 4. 5. u. a. *Σαμάρεια*, sonst *Σαμαρεῖτις* genannt (1 Macc. 10, 30. und bei Josephus) lag zwischen Galiläa im N., Ginäa war hier ihre Grenzstadt gegen die Ebene Esdrelom, und Judäa im S., im W. begrenzte sie das Mittelmeer, im Osten der Jordan, es war dieß früher das Gebiet der Stämme Ephraim, West-Manasse und eines Theiles von Isaschar; sie war die kleinste (Jos. antt. 13, 2. 3) der vier Provinzen, durchaus bergig, dabei quellenreich und gutes Weideland (Jos. b. j. 3. 3. 4). Die bedeutendsten Städte waren: Samaria, Scythopolis im A. T. Bethsean (s. d. A.), Jisreel, Sichem, später Neapolis (das heute noch blühende Nabolus), Thirza, Bethel, Silo, Salem, Cäsarea Palästinä u. a. III. Judäa, *Ἰουδαία* (über die weitere Bedeutung des Namens s. d. Art. Hebräer), die südlichste Provinz diesseits des Jordan, grenzte im N. an Samaria, im O. an den Jordan und das todte Meer, im S. an Idumäa, im W. an Philistäa und das Mittelmeer, umfaßte somit das Stammgebiet von Juda, Benjamin, Simeon und Dan; das Land war sehr gebirgig, das Gebirg Juda s. oben, aber fruchtbar und gut bevölkert (Jos. b. j. 3. 3. 4) von Hebräern, Hellenisten und beschnittenen Idumäern; mit Idumäa und Samaria bildete es nach dem Tode Herodes d. Gr. das Reich des Archelaus, als dieser verwiesen wurde, wurde es der Provinz Syrien einverleibt und von Procuratoren regiert; in diesem Verhältnisse blieb es, nachdem es vorübergehend einen Theil des Reiches Agrippa's gebildet, bis zum völligen Aufhören des jüdischen Staates. Die wichtigsten Städte waren: Jerusalem, Bethlehem, Jericho, Cäsarea, Lydda, Emmaus, Hebron, Eleutheropolis, Engeddi, Berseba, Rama oder Arimathia, die Küstenstädte Joppe, Jamnia, Azotus, Ascalon, Gaza. IV. Peräa, *Περαία*, im weitern Sinne Benennung des ganzen transjordanischen Gebietes (*πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, Matth. 4, 25. 8, 28. Judith 1, 9. vgl. Richt. 10, 8. u. a.); dieses ward (in der Richtung von N. nach S.) in folgende sechs Gaue eingetheilt: a) Trachonitis, *Τραχωνῖτις*, *Τράχων* (Jos. Antt. 1, 6, 4. 13, 16, 5 and. bell. j. 3, 3, 5. Luc. 3, 1), bei Strabo (756) *δύο τραχῶνες*; טְרָכוֹנָא bei den Thargumisten für das alttestamentliche אַרְגֹּב, Argob. (vgl. Num. 34, 15. Deut. 3, 14. 1 Kön. 4, 13., רֶגֶב heißt Steinhaufen und entspricht so der etymologischen Bedeutung von *τραχωνῖτις* wie der Beschaffenheit der Gegend), im N. begrenzt vom damascenischen Gebiete, östlich von der syrischen Wüste, südlich vom jetzigen Dschebel Hauran (dem *Ἀλσάδαμον ὄρος* des Ptol. 5, 15. 26), im W. von der Hochebene Hauran, der heutige Bezirk Ledscha, es finden sich noch zahlreiche zerfallene Städte und Dörfer, auch viele griechische Inschriften, die bedeutenderen

waren: im N. der alte Bischofssitz Phäna (*Φενοῦς*, jetzt Missema), im S. Bostra und Philippopolis, Salcha. Die Bewohner waren ein Gemisch von Juden, Syrern und Arabern, sehr kriegerisch und gefürchtete Räuber (Jos. antt. 15, 10, 1. and. bell. j. 1, 20. 4. 2, 4, 2). Um ihrem Unwesen zu steuern und sie zu cultiviren schenkte Augustus das Gebiet dem Herodes sammt Auranitis und Batanäa (Jos. antt. 15, 10, 1. 16, 4, 6. und b. j. 1, 20, 4), nach dessen Tod fiel es an seinen Sohn Philippus (Jos. antt. 17, 8, 1. 18, 4, 6. Luc. 3, 1), in der Folge an Agrippa I. u. II. b) Ituräa, s. V. Bd. S. 874 u. 875. c) Gaulanitis oder Gaulonitis, *Γαυλωνῖτις*, benannt nach der Stadt Golan oder Gaulan (s. d. A.), begriff den nordwestlichen Theil des alten Basan in sich, vom Hermon bis an den Fluß Hieromiax (Jos. antt. 8, 2, 3. 13, 15, 4. bell. j. 3, 3, 1). Ihre Hauptstadt war Gamala; noch jetzt führt eine hier liegende Landschaft den Namen Dschaulan. d) Auranitis, östlich neben dem vorigen, jetzt noch Hauran. e) Batanäa, aram. Aussprache des alten בָּשָׁן, *Βασανῖτις* (Euseb.) *Βαταναία* (Jos.), aber nur der südliche Theil desselben bis an den Jabbok, noch jetzt el-Bottin. f) Peräa im engern Sinne (Jos. b. j. 3, 2) das Gebiet zwischen dem Jordan, Jabbok und Arnon, südlich von Batanäa und nördlich von Moabitis, das heutige Belkâ. — Jenseits des Jordan lagen auch die Städte der Decapolis (s. d. A.), ausgenommen Scythopolis. — Palästina bildete unter den Römern einen Theil der Provinz Syrien, hatte jedoch einen eigenen Procurator. Bei der neuen Eintheilung des römischen Reiches im Anfang des 5ten Jahrhunderts wurde es abermals in folgende drei Provinzen getheilt: Palaestina prima, der größte Theil von Judäa mit Samaria und der philistäischen Küste; Palaestina secunda, Galiläa und der nördliche Theil von Peräa; Palaestina tertia oder salutaris, der südliche Theil von Judäa, das südl. Peräa und ein Theil von Arabia Peträa (so der codex Theodos. l. 3. de erog. mil. annon.). — Ueber die weitern Schicksale des hl. Landes nur noch Weniges. Die gänzliche Verwüstung des Landes erfolgte bei dem letzten Aufstande unter Bar-Kochba (s. d. Art. Akiba), gegen 1000 größere Orte wurden zerstört, die Mehrzahl der Bewohner kam um, den noch übrig Gebliebenen wurde verboten in Jerusalem zu wohnen, nur einmal im Jahre war ihnen gegen eine bedeutende Abgabe gestattet daselbst zu trauern (Dio Cass. 69, 12—14. Euseb. h. e. 4. 6). Constantin ließ in Jerusalem und andern heiligen Orten viele Kirchen erbauen; bei der Theilung des Reiches (395) wurde Palästina zum oströmischen Kaiserthum geschlagen; auf dem vierten öcumenischen Concil zu Chalcedon (451) erhielt die Kirche von Jerusalem die Patriarchenwürde, unter ihr standen Cäsarea maritima die Metropole von Pal. prima, Scythopolis (v. Pal. sec.), Petra (v. Pal. tert.), und Bostra von Arabien (d. h. vom alten Gilead), außer diesen Metropolen noch 25 Bischöfe. Im J. 615 eroberte Cosroes von Persien Syrien, Jerusalem wurde mit Sturm genommen; Heraclius vertrieb (628) die Perser wieder; bald darauf wurde Palästina mit Syrien durch Omar der Herrschaft der Araber unterworfen (636), unter welcher es blieb bis zur Zeit der Kreuzzüge; Gottfried von Bouillon errichtete das Königreich Jerusalem (1099), welchem Saladin (1187) ein Ende machte, Friedrich II. erlangte Jerusalem zwar wieder durch Vertrag (1229) und ließ sich krönen, 1244 ging es abermals für die Christen verloren, 1291 fiel mit Akra das letzte christliche Bollwerk in Palästina und seitdem blieb es unter der Herrschaft der ägyptischen Sultane; seit 1332 waren Franciscaner in Jerusalem zur Wache der hl. Orte und Verpflegung der Pilger (s. d. Art. Grab, das heil., zu Jerusalem), 1517 eroberte der türkische Sultan Selim Palästina, 1799 machte Napoleon von Aegypten aus einen Zug dahin, nahm Jaffa, belagerte 30 Tage vergeblich Akra, lieferte in der Ebene Jisreel (Esdrelom) den Türken eine blutige, für ihn siegreiche Schlacht am Thabor, seine Vorposten drangen bis Saphet, er selbst kam bis Nazareth. In den letzten Jahren war das unglückliche Land der Schauplatz blutiger Kriege zwischen Mehemed Ali und der Pforte. Die europäische

Diplomatie intervenirte, die Lage der christlichen Bevölkerung blieb dieselbe trostlose; die Zahl derselben beläuft sich (in Syrien und Palästina) gegen 500,000 Seelen und umfaßt (vgl. Robinson u. Smith, Palästina, III, 2. 737—752): nichtunirte Griechen, diese bilden die Mehrzahl, sind nicht griechischer Abstammung, sondern Araber, stehen unter zwei Patriarchen (zu Antiochien und Jerusalem) und 16 Bischöfen; griechische (unirte) Katholiken mit einem Patriarchen zu Damascus; Maroniten (s. d. A.); Syrer oder Jacobiten (s. d. A.); syrische Katholiken, Gemeinden sind zu Aleppo, Damascus und Rasheiga in Djebel=esh=Sheik, auf dem Libanon haben sie zwei kleine Klöster; Armenier, sehr wenige, mit einem Patriarchen zu Jerusalem; armenische Katholiken, ihr Patriarch wohnt in einem Kloster zu Bzumar auf dem Libanon; Lateiner, die kleinere Zahl sind Eingeborne, haben Klöster in Jerusalem, Bethlehem, zum hl. Johannes in der Wüste, Nazareth und andern Orten, seit 1847 ist auch wieder ein katholischer Patriarch für Jerusalem ernannt, welche Würde seit dem 15ten Jahrh. nicht mehr begleitet gewesen war, der Obere der Franciscaner in Jerusalem war zugleich apostol. Vicar gewesen. — Bis in die neueste Zeit war es den Protestanten gesetzlich nicht gestattet, in Syrien als Kirchengenossenschaft sich zu constituiren; im J. 1841 wurde das anglopreußische Bisthum in Jerusalem errichtet. — Literatur. Von keinem Land der Erde bestehen so viele Monographien, Reisebeschreibungen u. s. w. wie von Palästina; wir führen nur einige wenige der wichtigsten an. Von den Schriften des Fl. Josephus sind wichtig die jüdischen Alterthümer, namentlich vom 11. bis 20. Buch. Aus der alten christlichen Zeit ist das wichtigste Werk: Onomasticon urbium et locorum sacrae scripturae, seu liber de locis hebraicis, graece primum ab Eusebio Caesareensi, deinde latine scriptus ab Hieronymo, Ausgaben von Bonfrerius, Clericus, auch in der Ausgabe der opp. Hier. v. Vallarsius. Von arab. Schriftstellern: Abulfedae († 1331) tabula Syriae und annales Muslemici, Edrisi (um 1151) geographia Nubiensis. Aus der Zeit der Kreuzzüge: Willermi Tyrii historia belli sacri, 23 Bücher, in den: Gesta Dei per Francos, Hanau 1611, 2 voll. fol. Aus späterer Zeit die Reisebeschreibungen: Reyßbuch des hl. Landes, Frankf. a. M. 1584 u. 1609, enthält 21 verschiedene Reisen von 1095—1586; v. Kootwyk (1598 u. 99), della Valle (1614—26), Quaresmius (wichtig für die kathol. kirchl. Verhältnisse in Pal. Antw. 1639), Arvieux († 1702), Maundrell (1697), Shaw († 1751), Pococke (von 1737—40), Hasselquist († 1752, wichtig für Naturkunde), Volney (1783 — 85), Seetzen (ermordet 1811, s. Berichte in Zachs monatl. Correspondenz, Jahrg. 1808), Chateaubriand (1806—7), Burckhardt (aus Basel, starb 1817 in Kairo, seine Reisen zuerst englisch, Lond. 1822, dann teutsch durch Gesenius, Weimar 1823), von Richter († 1816), Richardson (1816 — 18), Buckingham (1816), Scholz (1820—21), Prokesch (1829), Salzbacher (1837), v. Schubert (1837), Strauß (1847), Sepp, Tischendorf (1845). Das gründlichste und zuverlässigste Reisewerk der neueren Zeit ist: Robinson und Smith, Palästina und die südlich angrenzenden Länder, von Robinson selbst teutsch herausgegeben, Halle 1841. 5 Bde. Das Material der Reisewerke ist von geographischen Schriftstellern bearbeitet worden: Sam. Bocharti geographia sacra s. Phaleg et Canaan, sein Hierozoicon behandelt die bibl. Naturgeschichte, neu besorgt v. Rosenmüller 1793. Adr. Relandi Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. Bachiene, histor. und geogr. Beschreibung von Palästina. Büsching, Erdbeschreibung, 5. Thl., I. Abth. Rosenmüller, Bibl. Geographie. Ritter, Erdkunde, II. Thl. Forbiger, alte Geographie, I. Thl. Allioli, Bibl. Alterthumskunde, II. Bd. Ein treffliches, sorgfältig gearbeitetes Handbuch ist K. von Raumers Palästina, 3. A. 1850. [König.]

Palästinensische Landessprache zur Zeit Christi. Bei der Bestimmung des Richtigen hierüber kömmt zuerst die Frage zur kurzen Beantwortung: in

welcher Zeit das Althebräische aufgehört habe Volkssprache zu sein. Bekanntlich herrschen über diesen Punct verschiedene Ansichten. Nach der jüdischen Tradition erfolgte der Sprachwechsel während des Exils, das Volk nahm die Sprache des Landes an, in welchem es lebte, die aramäische (chaldäische oder babylonische) Vulgärsprache, welche mit dem Hebräischen dialectisch verwandt war und dadurch die Vertauschung um so leichter ermöglichte; die alte Sprache lebte nur noch im Munde der Gebildeten und erstarb auch da bald. Diese Ansicht hat außer den chaldäischen Stücken bei Daniel und im Buche Esra, namentlich in dem bei Nehemias 8, 8. Berichteten, ein sicheres Zeugniß für sich. Hier heißt es: „sie (die Priester und Leviten) lasen in dem Buche, im Gesetze Gottes מְפֹרָשׁ und fügten hinzu das Verständniß und erklärten das Gelesene.“ Das Wort פרשׁ bedeutet schon im Pentateuch erklären, explicare (Lev. 24, 21. Num. 15, 34), מפרש daher: adjecta explicatione; nach dem Zusammenhang kann diese Explication nur bestanden haben in der Uebertragung des Textes in die geläufige Mundart, nicht in Erläuterungen und practischen Anwendungen, denn davon ist in dem folgenden besonders die Rede (daher die Thalmudisten richtig zu dieser Stelle bemerken: מפרש זה תרגום). Man sehe die Stellen aus den Rabbinen bei Buxtorf, dissertt. philol. theol. p. 158; Hug, Zeitschrift für die Geistlichkeit ꝛc. 4. Heft; unter den Neuern wurde diese traditionelle Ansicht vertheidigt und weiter begründet von Keil (Apolog. Vers. über die Chron. S. 39 ff.), Hävernick (Einleitung I. 1. 241 ff.), namentlich auch von Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 7 ff. Andere dagegen behaupten, das Hebräische sei bis in die Zeit der Maccabäer als Schriftsprache cultivirt worden, habe sich erst allmählig aus dem Munde des Volkes verloren und in eine stark aramaisirende Mundart verwandelt; so schon Löscher (de caus. ling. hebr. p. 67), Pfeiffer (opp. II, p. 864 ff.), dann Hezel (Gesch. d. hebr. Spr. S. 48 ff.), Gesenius (Gesch. d. h. Spr. S. 44 ff.), de Wette (Einl.), Winer (Realw. II., 501. 3. A.); immerhin wird zugegeben, daß im Laufe des zweiten Jahrhunderts das Althebräische als Volkssprache in Palästina vollkommen erloschen sei (vgl. Winer a. a. O. u. Hupfeld, ausführl. hebr. Gramm. S. 12). Die an ihre Stelle getretene war ein stark aramäisch gefärbter Dialect, der sogenannte chaldäische, wie er uns wohl am reinsten im Thargum des Onkelos, der ältesten Paraphrase, erhalten ist. Die Ueberreste im N. T. und bei Josephus zeigen dieß, es findet sich z. B. der stat. emphat. in der hellern Form in א--, nicht in der trübern syr. in ܐ, vgl. γολγοθᾶ, ταλιθᾶ, ἀββᾶ, κηφᾶς u. And. (Weiteres hierüber: K. H. Zeibich, de lingua Judaeorum tempore Christi et apostol. Viteb. 1741. Pfannkuche in Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Literatur. VIII. 365 ff. Rettig, ephemer. Giess. III. 1.) Am reinsten wurde der Dialect in der Provinz Judäa gesprochen (Gem. babyl. erubim, f. 53), rauher, mehr syrisch gefärbt in Galiläa (s. Palästina), in Mittelpalästina (Samaria) war das vielfach unsemitisch entstellte Samaritanische üblich. — Dieses Idioms bediente sich auch der Herr in seinem Verkehr mit den Aposteln und in seinen Vorträgen an das Volk (vgl. Mtth. 27, 46. Marc. 3, 17. 5, 41. 7, 34. 14, 36); dasselbe heißt im N. T. stets hebräisch (Apg. 21, 40. 22, 2. 26, 14. vgl. Joh. 5, 2. 19, 13. 17, 20. u. a.), ebenso bei Josephus (antt. 18, 6. 10. bell. j. 6, 2. 1), im Thalmud aber syrisch (סורסי, baba Kama, f. 83. 2. sota f. 49. 2., auch bei Philo, opp. II. p. 522); in neuerer Zeit nennt man diese Sprache, wenn gleich etwas ungenau, gewöhnlich die syrochaldäische, welche Bezeichnung wohl von Hieronymus veranlaßt ist, welcher (contr. Pelag. 3. 1) sagt, das Original des Matthäusevangeliums sei chaldaico syroque sermone geschrieben gewesen. Neben dem Aramäischen war aber seit der seleucidischen Periode auch das Griechische Volkssprache geworden, in jener eigenthümlichen Gestaltung wie sie seit der Zeit Alexanders d. Gr. erfolgt war; bekanntlich erlitt damals die griechische Sprache eine innere Umwandlung

doppelter Art: 1) bildete sich eine Büchersprache, die zwar den attischen Dialect zur Grundlage hatte, damit aber das allgemein Griechische, ja selbst manche Provinzialismen vereinigte (in ihr schrieben Aristoteles, Polybius, Diodorus Siculus, Arrianus, überhaupt die sogenannten *Κοινοί*, von Alex. d. Gr. bis in's zweite Jahrh. nach Chr.); 2) entstand eine Volks- und Umgangssprache (*κοινὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων*), in welcher die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen bisher getrennten Dialecte einzelner griechischer Völkerschaften zu einer Mischung zusammenflossen, bei welcher besonders der macedonische Bestandtheil (der in ihm hervortretende Dorismus) prädominirte. Dieser Volksdialect wurde in allen Ländern des macedonischen Reiches herrschend, in Palästina verband sich damit als weiterer Bestandtheil das Hebräisch-Jüdische, und so entstand der in grammatischer wie in lexicalischer Beziehung ganz eigenthümlich gestaltete Gräcismus, wie er in den Schriften des neuen Testamentes, in den deutero-canonischen Büchern des alten Testamentes und in der Uebersetzung der 70. vorliegt; Christus gebrauchte dieses Idiom gelegentlich (vgl. Matth. 8, 28 ff. Marc. 5, 1. 7, 24. Luc. 8, 26. Joh. 7, 35. 12, 20), nicht gewöhnlich oder regelmäßig, wie schon behauptet wurde (so von dem italienischen Gelehrten Domin. Diodati in der Schrift: de Christo graece loquente. Neapoli 1767. Vgl. dagegen Bernhard de Rossi: della lingua propria di Christo, etc. Parma 1772. Ernesti, neueste theolog. Bibl. I. 269 ff. Weitere Untersuchungen über diese Materie haben angestellt: Reiske, de lingua vern. J. Chr. Jen. 1670. Kläden, de lingua J. Chr. vernacula, Viteb. 1739. Wiseman, horae syr. Rom. 1828. Zeibich, Pfannkuche u. Rettig in den oben angeführten Werken; nach Andern hätte der Herr sich der lateinischen Sprache bedient, s. Wernsdorf (exam. sentent. de Christo latine loquente). — Dieser griechischen Volkssprache waren auch die Apostel und Jünger kundig, und zwar nicht bloß jene, deren Herkunft und Bildung dieß mit sich brachte, wie Paulus und Lucas, sondern auch die aus dem nördlichen Palästina, aus Galiläa stammenden *Ἑβραῖοι*, wie Petrus, Johannes, Matthäus, Jacobus, Juda, auch Marcus (wahrscheinlich aus Jerusalem). Wie in ganz Vorderasien, so hatte sich auch in Palästina und hier namentlich in den nördlichen Gegenden, am Libanon, in Gaulonitis, in Galiläa mit griechischer Bildung und Sitte auch die griechische Sprache ausgebreitet und war zur Zeit Christi seit dreihundert Jahren bekannt und einheimisch geworden, nicht bloß bei den Gebildeten, sondern auch beim gemeinen Volke, dieses erlernte sie allerdings so wenig als seine Muttersprache, nicht in Schulen, sondern durch Verkehr und Umgang; selbst die religiösen Machthaber zeigten sich dem Gebrauche des Griechischen nicht abgeneigt, es war erlaubt auch in griechischer Sprache jüdische Bücher zu schreiben (Mischn. tract. Megill. I, 8), der Scheidebrief konnte griechisch oder hebräisch, oder in beiden Sprachen zugleich abgefaßt sein (ibid. tr. Gitin. IX. 8). Die römischen Prätoren und Procuratoren von Syrien und Palästina sprachen griechisch, wenn sie zu Gericht saßen oder zum Volke redeten; die Landessprache konnte allerdings nicht verdrängt werden, strenge Hebräer blieben der fremden Zunge wohl stets abgeneigt und fremd, wie sich dieß in der Folge in dem Verbote zeigt, das Griechische fortan noch zu lernen (Misch. in Sotah. IX. 14). In welchem Verhältnisse beide Sprachen zu einander standen zur Zeit des Erlösers und der Apostel, zeigt ein Vorgang im Leben Pauli (vgl. Apg. 21, 40—22, 2); der Apostel will sich vor einer stürmischen, gegen ihn erbitterten Versammlung vertheidigen, seine Herkunft sowie die gegen ihn erhobene Beschuldigung (vgl. Cp. 21, 27—30) ließen wohl nichts anders erwarten, als daß er griechisch reden werde, er aber beginnt *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ* und das Volk wurde noch aufmerksamer (*μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν*); die Muttersprache war, wie dieser Auftritt zeigt, die beliebtere, aber das Volk verstand auch das Griechische. Weiteres in der gelehrten Untersuchung von Hug, Einl. II. § 10, auch H. W. J. Thiersch, Versuch zur Herstellung u. s. w. S. 43 ff. [König.]

Palea. Diese Aufschrift tragen ungefähr fünfzig zerstreute Canonen des

gratianischen Decretes (s. Decretum Gratiani, Bd. III. S. 68 f.); aber die etymologische Bedeutung des Wortes ist heutzutage, und wohl schon lange nicht mehr mit Bestimmtheit zu geben. Nach einigen stände Palea verstümmelt für den Eigennamen Paucapalea, dem diese canones ihre nachträgliche Einschiebung in Gratians Sammlung danken sollten. Allein, wenn auch Paucapalea (oder nach andern Protopalea), einer der ersten und vornehmsten Schüler Gratians, viele derselben compilirte, so sind doch unstreitig nicht alle von ihm. Andere Gelehrte, wie Walter, sind der Meinung, jene Stellen seien, weil ursprünglich bloß in margine, und wie man vermuthete nicht von Gratian selbst verzeichnet, nachmals von den Glossatoren geringschätzig mit Palea (d. i. „Spreu"), im Gegenhalte zu den Fruchtkörnern Gratians überschrieben worden. Dr. Richter (s. dessen Ausg. des Corp. jur. can. Vorrede, p. V f.) hat durch Vergleichung von Handschriften und den ältesten Druckausgaben des Decretes ermittelt, daß in drei wahrscheinlich schon bald nach Gratian an's Licht getretenen Handschriften nur sehr wenige solcher Stellen vorkommen, in einem anderen und zwar vielfach emendirten Manuscripte schon sehr viele, aber doch nicht alle, wie in den gedruckten Exemplaren, und theilweise auch längeren Inhalts, jedoch sämmtlich am Rand verzeichnet; wieder in einem anderen mit sehr alten Schriftzeichen gefertigten Codex die Paleen selbst von neuerer Hand geschrieben und aus ihrem Contexte herausgenommen und in unmittelbarer Aufeinanderfolge zu Anfang der ganzen Sammlung aufgeführt; endlich in noch anderen Handschriften bald alle bald die meisten dieser Stellen theils mit theils ohne die Bezeichnung Palea aufgenommen seien. Aus diesen Wahrnehmungen glaubt Richter schließen zu dürfen, diese Palea seien Zusätze, die nicht alle gleichzeitig, sondern theils noch von Gratian selbst, theils von seinen Nachfolgern vielleicht bei wiederholter Durchsicht und Lesung des Decretes nachträglich auf den Rand verzeichnet, in der Folge aber von einigen Abschreibern weggelassen, von anderen dagegen bald zum Theil bald insgesammt gleich mit in den Text aufgenommen, manche auch wohl mit den nächstvorhergehendd̈n oder nachfolgenden Canonen in Eins verbunden worden sind. Richters und Walters Ansicht zusammen gehalten, dürfte ersterer wohl am befriedigendsten die Entstehung jener Stellen, letzterer deren Benennung angegeben haben. Uebrigens gelangten bekanntlich auch die Paleen nachmals zu gleichem gesetzlichen Ansehen wie die entschieden von Gratian selbst compilirten Canonen. Vgl. auch den Art. Glossatoren. [Permaneder.]

Palearius, Aonius, eigentlich Antonio degli Pagliaricci, ein vornehmer Italiener, der seinen Familiennamen aus Liebe zum gelehrten Alterthume und nach damaligem häufigen Gebrauche änderte, geboren im Anfange des 16ten Jahrhunderts zu Veroli in der Campagna di Roma, war einer jener Italiener, welche dem alten Glauben den Rücken kehrten und ihr Vaterland mit der Reformation zu beglücken trachteten. Nach einem längern Aufenthalt zu Rom ging er 1527 nach Siena, wo er dem Lehramte in der lateinischen und griechischen Literatur mit Beifall vorstund; da er indeß unkirchliche Lehren vortrug, mußte er fliehen und begab sich nach Lucca, und von da nach Mailand, wo er auf Anordnung des Papstes Pius V. gefangen genommen und nach Rom abgeführt wurde. Ueberwiesen, gegen den kath. Glauben gelehrt und überall, wo er sich aufhielt, die Irrlehre ausgestreut zu haben, wurde er 1569 mit dem Tode bestraft. Seine Schriften sind in einem schönen lateinischen Styl verfaßt, und unter denselben zeichnet sich das Gedicht über die Unsterblichkeit der Seele aus. Seine „Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas", gerichtet an den Kaiser, die Fürsten Europa's, Luther und Calvin und verfaßt zur Zeit, da es sich um die Convocation der Synode von Trient handelte, ist eine äußerst fanatische Schrift. Alle seine Schriften erschienen gesammelt zu Amsterdam 1696 und zu Jena 1728. Um dieselbe Zeit, da Palearius hingerichtet wurde, büßten auch einige andere Italiener ihre Versuche, Italien des katholischen Glaubens zu berauben, mit dem Tode. So der Florentiner Pietro Carneseca, enthauptet zu

Rom 1567, der Excapuciner Varaglia, zu Turin verbrannt 1557. Die Ansteller dieser Versuche gehörten vorzugsweise den Humanisten und Literaten, zum Theil auch dem Mönchsstande an; übrigens war es den italienischen Reformatoren gar nicht um einfältige Nachbeterei des Lutherthums oder Calvinismus zu thun, sondern nach dem Grundsatz „Aut Caesar aut nihil" „waren sie theils Antitrinitarier (s. d. A.), theils Feinde aller positiven Religion, die sich nur dem Protestantismus geneigt zeigten oder im Auslande zu demselben übertraten, weil er ihnen mehr Freiheit als der Katholicismus gewährte. Vergl. die Art. Bruno, Giordano, Dominis, Flaminius, Gentile, Ochino, Petrus Martyr Vermilio, Socinus und Socinianer, Vergerius. Da man in Italien gegen alle Versuche ungläubiger Ciceronianer und sittenloser Mönche die katholische Kirche zu stürzen, schnell und strenge einschritt, brachte hier auch die Reformation fast gar keine Bewegungen hervor; im Gegentheil hat die Reformation den katholischen Glauben in Italien mächtig geweckt, und es hat seitdem Italien der Kirche treffliche Päpste, viele ausgezeichnete Cardinäle und Bischöfe, verschiedene Ordens-Stifter und Ordens-Reformatoren, große Theologen und Gelehrte und viele Heilige geliefert. [Schrödl.]

Palestrina oder Giovanni Pierluigi, zu Palestrina, dem alten Präneste in Campanien unfern Rom, von armen Eltern geboren, lebte von 1524—1594, und ward von der Vorsehung berufen, nicht nur einer der größten Heroen der Musik, sondern auch der Retter des sogenannten neuern Kirchenstyls zu werden. Schon im 16ten Jahre kam er als Schüler zu dem berühmten Niederländer Goudimel, der damals in Rom, wo sich die Kunst noch ganz in fremden Händen befand, eine musicalische Schule errichtet hatte. Schon unter Julius III., der von 1549—55 regierte, wurde Palestrina als magister puerorum, später als magister capellae an der von Julius II. gestifteten Capelle angestellt. In diese Zeit fällt seine Verheirathung mit einer gewissen Lucretia, die ihm vier Söhne gebar, wovon ihn nur Einer, Hygin, überlebte. Das erste Werk, welches Palestrina herausgab, bestand aus vier dem Papste Julius III. gewidmeten vier- und fünfstimmigen Messen, was zur Folge hatte, daß er am 13. Jan. 1555 unter die päpstlichen Sänger aufgenommen wurde. Allein schon nach einem halben Jahre verlor er nebst noch zwei Verheiratheten diese Stelle; denn Marcellus II., der für Palestrina ein noch größerer Gönner als selbst sein Vorgänger Julius zu werden versprach, starb bald nach Antritt seines hl. Amtes, und ihm folgte Paul IV. (1555—59), der alsbald die Kirchengesetze, nach welchen nur Cleriker als päpstliche Sänger zugelassen werden, geltend machte. Zugleich hatte der schwergeprüfte Meister an einer zweimonatlichen Krankheit zu leiden. Im October desselben Jahres 1555 wurde er endlich durch die Berufung als Capellmeister der lateranensischen Kirche aus seiner drückenden Lage befreit. Er führte dieses Amt bis zum 1. Februar 1561 mit außerordentlicher Thätigkeit. Unter den vielen Compositionen, die er während dieser Periode schrieb, haben die Improperien (1560) nicht nur seinen damaligen Ruf begründet, sondern sie wurden auch die Veranlassung zu einem höchst folgenreichen Auftrag, der später an ihn erging, und von dem bald die Rede sein wird. Diese Improperien werden noch heut zu Tage in der Sixtinischen Capelle gesungen. Es handelte sich darum, dem ergreifenden Texte des Charfreitags: „Mein Volk! was habe ich dir gethan?" einen würdigen Ausdruck im Gesang zu geben, und Palestrina hat diese Aufgabe vollkommen gelöst. Kein Gemüth, das auch nur einige Empfänglichkeit hat, kann diese Improperien ohne gewaltige Rührung und Erschütterung anhören. Pius IV., Nachfolger Pauls IV., ließ eine Abschrift derselben aus der Laterankirche kommen, und berief bald nachher — im Febr. 1561 — ihren belobten Meister, der sich gerade damals in dürftiger Lage befand, als Capellmeister nach Sancta Maria maggiore. Von jetzt bis 1571 beginnt die glänzendste Periode seines Lebens. Gleich nach einem Jahr erfreute er den Papst mit der Messe Ut, re, mi, fa, sol, la, welche

großes Aufsehen erregte. Ihr folgten bald drei andere Messen, unter welchen die unter dem Namen Papae Marcelli so bekannt gewordene den höchsten Gipfel des Ruhmes erstieg, denn sie ist es, welche die Frage über fernere Beibehaltung des „neuern" Kirchenstyls, veranlaßt durch die von dem Concil zu Trient verordnete Reform des Kirchengesangs, entschied. (Vgl. d. Art. Musik, Bd. VII. S. 409). Palestrina erhielt auch bald durch ein motu proprio des Papstes die neucreirte Stelle eines Compositore der päpstlichen Capelle mit 11 Scudi monatlichen Gehalt, immer noch wenig, selbst für die damaligen Zeiten; wie denn der arme Künstler noch in seinem hohen Alter genöthigt war, die Munifizenz Wilhelms V. von Bayern, der ihm schon manchmal geholfen, durch Dedication eines Bandes 4-, 5- u. 6stimmiger Messen wieder anzurufen. — 1575—80 lebte Palestrina ziemlich zurückgezogen in seiner einsamen Wohnung auf dem gynnasio della capella Giulia; er componirte wenig, großentheils mit seinem Amte und den Studien beschäftigt. 1580 den 21. Juli starb ihm seine rechtschaffene Gemahlin Lucretia, deren Verlust er tief betrauerte. Die schwermüthigen, aber zart und edel geschriebenen Motetten, die er ein Jahr später herausgab, tragen ganz den Charakter seiner trüben Stimmung, aus der er erst nach zwei Jahren sich wieder erhob, wie die berühmten Motetten über Texte aus dem hohen Lied bezeugen, welche ihm allgemein den Namen principe della musica erwarben. — Als Sixtus V. 1585 auf Gregor XIII. folgte, widmete ihm Palestrina eine fünfstimmige Motette und eine Messe, beide über den Text: Tu es pastor ovium, worüber der eben so kundige als unparteiische Papst trotz aller Gönnerschaft für Palestrina sich äußerte: „Der Meister hat dießmal die Messe des Marcellus und die Motetten aus dem hohen Liede vergessen." Palestrina erfuhr es, und weit entfernt von jener Empfindlichkeit, die man so oft an Naturen untergeordneten Ranges bemerkt, machte er sich mit erneuter Anstrengung an die Messe: Assumpta est Maria, bei der es ihm besser als vorhin gelang, den Ernst des Gregorianischen Gesanges mit der Lebendigkeit des neuern Styls zu vereinigen. Sie ward 1585 am Feste Mariä Himmelfahrt aufgeführt und errang so sehr den Beifall des Papstes, daß dieser in die Worte ausbrach: „Das war heute wieder eine wahrhaft neue Messe, die nur von Palestrina herrühren kann." Der Ruhm des Meisters konnte nicht mehr höher steigen; er hatte schon lang den Neid und die Intriguen der päpstlichen Sänger erregt. Als der Papst ihnen das Recht zuerkannte, ihren Capellmeister sich selbst zu wählen, antworteten sie mit geflissentlicher Uebergehung des gefeierten „Fürsten der Musik". Er ward demungeachtet durch besondern Befehl des Papstes als Compositore della capella behalten; allein es betrübte ihn sehr diese feindselige Stimmung der Capelle, und wohl nur dieser ist es zuzuschreiben, daß er sich auf länger von der kirchlichen Composition zur weltlichen wandte. — Unter den Schülern, welche Palestrina in Verbindung mit G. M. Nanini heranbildete, werden besonders erwähnt: seine drei Söhne, welche aber ihren Vater weder erreichten noch überlebten, dann: Annibale Stabile, Ant. Dragoni di Meldola, Adriano Ciprari und Giovanni Guidetti, der später mit seinem Meister die Reform der Melodien zu dem Missale und dem Brevier besorgte. Palestrina sah auch diesen dahin sterben, und das begonnene Werk wollte nicht mehr recht vorwärts gehen, denn Guidetti besaß eine vollendete Kenntniß all' der Quellen, aus denen für diesen rein kirchlichen Gegenstand geschöpft werden mußte, was man freilich keinem Laien zumuthen konnte. Nach einer Krankheit, die ihn bedeutend schwächte, verfaßte Palestrina 1594 ein Buch 5stimmiger Madrigali spirituali. Es war sein Schwanengesang; denn noch in demselben Jahr und Monat (26. Jan. 1594) überfiel den 70jährigen Greis eine heftige Rippenfellentzündung, 2 Tage darauf empfing er die hl. Sterbsacramente, getröstet von seinem besten Freunde, dem hl. Philipp von Neri (s. d. A.), der nimmer von seinem Schmerzenslager wich, und am 2. Febr. starb er, ebenso groß als Mensch und Christ, wie er es als Meister und Lehrer seiner geliebten Kunst gewesen. Nur zwei Männer lebten in jener Zeit,

die ihn an Ruhm und Größe erreichten, Christoph Morales in Spanien und Roland de Lattre (Lasso) in Teutschland (s. d. Art. Musik). Mit ihnen beherrschte Palestrina die musicalische Richtung jenes Zeitalters, und wahrlich nicht zum Schaden der katholischen Kirchenmusik; denn die Ausartung, an der sie jetzt leider in so vielen Ländern darniederliegt, hat sie nicht jenen Koryphäen des 16ten Jahrhunderts, sondern den Pygmäen des achtzehnten zu danken, welche den Geschmack für eine edle, hohe und fromme Kunst gänzlich verdarben und in's Weltliche und Triviale wieder herabzogen, Verirrungen, von denen selbst große Meister der Neuzeit nicht freizusprechen sind; denn die Rücksicht für Erbauung darf in einem Tempel nie dem Interesse des Künstlers weichen. Wenn Palestrina auch nicht, wie Baini meint, der „Erfinder" des neuern Kirchenstyls war, so hat er doch denselben durch seine genialen Compositionen außerordentlich gefördert und von der argen Richtung, in die derselbe gerathen, mit wunderbarem Tact und Geschick wieder auf die rechte Bahn gelenkt. Seine kirchlichen Werke — und deren Zahl ist weitaus die vorherrschende — athmen den Geist ächtkatholischer, zarter Frömmigkeit wie männlich-kräftiger und erhabner Genialität. In seinen weltlichen Compositionen verläßt er nie die Grenze des Sittigen und Wohlanständigen; nicht ohne Rührung liest man die Selbstanklage, womit er in der Vorrede zu seinen Motetten aus dem hohen Liede bedauert, einmal in seiner Jugend einige Motetten etwas schlüpfrigen Inhalts herausgegeben zu haben. Daß eine lange Reihe von Päpsten, unter denen er diente, seine Verehrer und Bewunderer, und die Heiligen Philippus Neri und Carolus Borromäus (s. d. A.) seine Freunde sein konnten, beweist hinlänglich, wie nicht allein die Größe seines Geistes, sondern auch die Reinheit und Liebenswürdigkeit seines Charakters die Gemüther zu ihm hinzog. Der Todesengel fand ihn in einer dreifachen Ehrwürdigkeit: in der des Alters, des Genie's und der Gerechtigkeit. Feierlich und groß war die Theilnahme an seinem Leichenzuge. Er ward in die Capelle der hl. Apostel Simon und Juda begraben. — Nach seinem Tode erkundigte sich Clemens VIII. gleich nach seiner Krönung nach den hinterlassenen Werken des Verblichenen, mit dem Wunsche, sie sämmtlich herauszugeben. Da beeilte sich Hygin, der einzige noch lebende Sohn Palestrina's, einen Band von dessen Messen drucken zu lassen, und überreichte ihn dem Papste mit geheucheltem Bedauren, daß ihm zum Druck des Uebrigen die Mittel fehlten. Der Papst wandte sich von ihm ab, und dieser, uneingedenk des angelegentlichen Auftrages, den ihm der sterbende Vater noch bei dem letzten Segen gegeben hatte, ja doch die Herausgabe der noch vorhandenen Manuscripte zu besorgen, — verkaufte dieselben mit möglichstem Vortheil an zwei venetianische Verleger. Leider ist Vieles von den frühern Werken Palestrina's schwer oder gar nicht mehr im Original zu finden. Die große Reihe von Compositionen, welche in dem Lexikon von Ersch und Gruber bei dem sehr gut nach Baini und Kandler verfaßten Artikel über Palestrina vorkömmt, zeigt, wie Vieles von diesem großen Musiker nicht gedruckt wurde. Wer Etwas von seinen Werken auf leichte Art zu bekommen wünscht, den verweisen wir auf die vor etlichen Jahren zu Paris erschienene: Collection des pièces de musique religieuse qui s'exécutent tous les ans à Rome durant la semaine sainte; par A. Choron. [Waldmann.]

Palingenesie, s. Wiedergeburt.

Palla, s. Corporale.

Pallavicini, Sforza, Jesuit, Cardinal und berühmter Geschichtschreiber des Concils von Trient, war der Sohn des Marchese Alessandro Pallavicini und der Francesca Sforza dei Duchi di Segni, und wurde zu Rom den 28. Nov. 1607 geboren. Hier erhielt er seine erste Bildung im röm. Colleg, und studirte nachher Jurisprudenz und Theologie; letztere hörte er bei dem ausgezeichneten Jesuiten Lugo (s. d. Art.), und in beiden Fächern erhielt er den Doctorhut. Neben den ernsten Studien betrieb Pallavicini auch die Poesie und das Studium seiner Muttersprache mit Talent und Eifer. Im J. 1630 ergriff er den geistlichen Stand und wurde in

die römische Prälatur aufgenommen. Als Prälat war er mehreren römischen Congregationen zugetheilt und bekleidete an einigen Orten das Amt eines Stadt-Governatore. Inzwischen gedieh sein Entschluß, sich ausschließlich Gott und den Wissenschaften zu weihen, zur Reife, und trat er zu diesem Behufe am 21. Juni 1637 zu Rom in den Jesuitenorden ein, der ihn aus drei Gründen besonders ansprach, wegen des besondern Gelübdes der Obedienz gegen den Papst, wegen der durch ihn sich darbietenden besten Gelegenheit zu wissenschaftlicher Betriebsamkeit und wegen der Unmöglichkeit, zu kirchlichen Würden befördert zu werden. Schon nach zwei Jahren seines Eintritts in den Orden mußte er die Professur der Philosophie am römischen Collegium übernehmen. Vorher dem Aristoteles und aller aristotelisch-scholastischen Philosophie ganz und gar abhold, lernte er in seiner neuen Stellung bald zwischen Aristoteles und dem, was man auf seinen Namen schrieb, sowie auch zwischen Scholastik und Scholastik unterscheiden und anerkannte er die Mittelalterlichen und ihren Meister so, daß er den Leistungen der neuern Zeit, namentlich auf dem Gebiete der Mathematik und Physik die verdiente Anerkennung nicht versagte und seinem berühmten Landsmann und Zeitgenossen Galilei (s. d. Art.) die gebührende Huldigung nicht verweigerte. Als Lugo, Pallavicini's Lehrer in der Theologie, zum Cardinalate befördert worden war, wurde Pallavicini 1643 sein Nachfolger im theologischen Lehramte. Als Lehrer der Theologie hielt er sich vorzugsweise an den hl. Thomas von Aquin. Bei der Congregation von Cardinälen und Theologen, welche Papst Innocenz X. zur Untersuchung des von Jansenius verfaßten „Augustinus" niedersetzte, war Pallavicini einer der ausgezeichnetsten Theologen. Während der zweijährigen (1651—1653) Conferenzen dieser Congregation animirte ihn der Cardinal Bernardino Spada zur Verfassung der Geschichte des Concils von Trient; Pallavicini's großes historisches Talent fühlte sich von dieser Idee mächtig angezogen, er machte sich an das Werk und edirte es zum ersten Male in den Jahren 1656—1657 zu Rom in zwei Folianten. Die ausgezeichneten Verdienste Pallavicini's bewogen endlich den Papst Alexander VII., ihn 1659 mit der Cardinalswürde zu schmücken. Als Cardinal nahmen ihn die verschiedenen Congregationen, deren Mitglied er war, in Anspruch; zugleich arbeitete er an einer zweiten verbesserten Ausgabe der Geschichte des Concils und ließ sie 1664 in drei Folianten erscheinen. Er starb am 5. Juni 1667. Pallavicini gehört den bedeutendsten Gelehrten des 17ten Jahrhunderts an; er war ein ausgezeichneter Lehrer der Philosophie und Theologie, ein um seine Muttersprache verdienter Literator, ein in verschiedenen Fächern schätzbarer Schriftsteller und ein Geschichtschreiber ersten Ranges. Mit seiner wissenschaftlichen Thätigkeit verband er große Frömmigkeit und Demuth; nur von dem Gehorsam genöthiget nahm er den Purpur an und pflegte den Jahrestag seiner Erhebung zum Cardinalate durch strenges Fasten zu begehen; die Excesse des Probabilismus thaten seiner frommen Seele weh. Von seinen Schriften sind folgende hervorzuheben: Del bene, libri quatro–Assertiones theologicae — Disputationes in primam secundae S. Thomae–Arte della perfezione Cristiana–Vindicationes Societatis Jesu gegen den Exjesuiten Giulio Clem. Scotti, gegen Mariana und die monarchia Solipsorum, s. die Art. Mariana, Imhofer) — Considerazioni sopra l'arte dello stile e del dialogo etc. etc. Pallavicini's Hauptwerk ist aber die mit großem Talent in classischer italienischer Sprache geschriebene und aus den Originalquellen geschöpfte Geschichte des Concils von Trient. Pallavicini setzte seine Geschichte der Geschichte dieses Concils von Paul Sarpi entgegen. Paul Sarpi, Sohn eines Kaufmanns zu Venedig, geboren 1552, Mitglied des Servitenordens, in welchem er sich schon seit dem 14ten Jahre seines Lebens befand und sehr frühzeitig zu dem Amte eines Provincials und bald nachher zur Würde des Generalprocurators emporschwang, Staatsrath und Theolog der Republik Venedig, die er in ihrem Streite mit dem Papst Paul V. durch mehrere Schriften vertheidigte, ein Mann, dessen Verbindungen mit den Protestanten und dessen Schriften ihn als einen

Feind der kathol. Kirche charakterisiren und der 1611 schrieb: „Nichts ist wichtiger, als das Ansehen der Jesuiten zu stürzen, denn damit wird zugleich Rom gestürzt, und wenn erst Rom verloren ist, wird sich die Religion von selbst verlieren" — dieser Mensch hatte es unternommen, die Geschichte eines Concils zu schreiben, dem er von Grund des Herzens spinnfeind war, und man muß es gestehen, er schrieb sie mit Talent und Geschmack, aber mit großer Antipathie gegen Rom und die Kirchengewalt, mit großer Parteilichkeit, Frivolität und Bosheit, und in jenem Geiste der Verdrehung und Verdächtigung, welcher den Sykophanten eigenthümlich ist. Das Manuscript dieser Geschichte übergab Sarpi seinem Gesinnungsgenossen Marco Antonio de Dominis (s. d. Art. Dominis), als dieser 1616 nach London reiste; Dominis ließ sie hier 1619 drucken. Der Londoner Edition folgten bald mehrere andere und Uebersetzungen in die lat. und französische Sprache; überall fand Sarpi's Geschichte bei den Protestanten und Feinden des apostolischen Stuhles großen Beifall. Katholischerseits ließ ein ebenbürtiges Gegenwerk längere Zeit auf sich warten. Vor Pallavicini begann der Jesuit Terenzio Alciati im Auftrage des Papstes Urban VIII. die Vorarbeiten zu einem solchen Werke, allein der Tod († 1651) hinderte ihn an der Fortsetzung und Ausführung desselben. Da trat Pallavicini in seine Stelle ein, und seinem scharfsinnigen, sublimen, umfassenden, zur Historiographie reich ausgestatteten Geiste gelang es, aus den Originalactenstücken, deren Abgang Sarpi auf seine Weise ersetzte, ein Geschichtswerk zu liefern, wodurch er sich ein unsterbliches Denkmal gesetzt und das Sarpische Verdrehungs- und Verdächtigungsgewebe zerrissen hat. — Die beste neueste Ausgabe der Geschichte Pallavicini's ist von dem durch verschiedene theologische Werke rühmlichst bekannten Jesuiten Fr. A. Zaccaria, 6 Quartbände, Faenza 1792—1799. Im ersten Bande dieser Ausgabe befinden sich die „Memorie della vita e degli studj di Sforza Cardinale Pallavicino, del P. Ireneo Affò" und eine „dissortazione preliminare del nuovo editore" i. e. Zaccaria. Der Jesuit Giattim hat noch zu Pallavicini's Lebzeiten dessen Geschichtswerk in's Lateinische übersetzt. Klitsche's Uebersetzung in's Teutsche läßt viel zu wünschen übrig. Vgl. Brischars Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Tübingen 1844; Schröckhs Kircheng. seit der Reformation. Bd. IV. [Schrödl.]

Pallium. Das Pallium ist eine weißwollene mit Kreuzen durchwirkte Binde, welche einen Bestandtheil der Pontificalkleidung des Papstes bildet und von diesem den Erzbischöfen auf deren Ansuchen als ein Zeichen ihres Antheils an den Primatialrechten verliehen wird. Da das Wort Pallium in früherer Zeit zur Bezeichnung sehr verschiedenartiger Gewänder vorkommt, so hat neben andern auch dieser Umstand viel dazu beigetragen, daß sich die Meinungen der Gelehrten über den Ursprung und die Bedeutung des Palliums vielfältig getheilt haben. Die richtige Ansicht über den Ursprung dürfte wohl die sein, daß dasselbe als das Schulterkleid des jüdischen Hohenpriesters (Exod. 28, 4), von diesem auf den Papst, als den Hohenpriester des neuen Bundes übergegangen ist. Demgemäß hat man dafür zu halten, daß das Pallium, wenn dessen Gestalt sich auch im Laufe der Zeit geändert hat, doch niemals ein Mantel, am wenigsten ein kaiserliches dem Papste und den Patriarchen gemachtes Ehrengeschenk, sondern stets eine Schulterbedeckung von geringerer Größe war. Die gegenwärtige Gestalt besteht darin, daß die Binde ringförmig die Schultern umgibt und von ihr zwei Bänder, vorn und hinten, herabhängen; von den vier eingewirkten oder aufgestickten Kreuzen, mit welchen sie versehen ist, befinden sich zwei auf diesen Bändern. Die Bereitung der Pallien geschieht in folgender Weise: Am Tage der hl. Agnes, deren Name schon selbst auf die Unschuld des Lammes hindeutet, werden jährlich zu Rom in der an der Via Nomentana belegenen, jener Heiligen geweihten Kirche, während beim Hochamte das Agnus Dei gesungen wird, zwei weiße Lämmer von den apostolischen Subdiaconen dargebracht; sie werden auf dem Altare niedergelegt und benedicirt. Zwei Canoniker vom Lateran nehmen dar-

auf die Lämmer in Empfang und übergeben sie dann wiederum den Subdiaconen, welche für die Weide derselben sorgen, bis die geeignete Zeit zur Schur herankommt. Die Wolle der Lämmer, vermengt mit anderer Wolle, wird von den Klosterfrauen am Spiegelthurm, in der Nähe des Capitols gesponnen; die daraus gefertigten Pallien werden von den Subdiaconen nach St. Peter gebracht und hier unter dem Absingen von Hymnen auf das Grab des Apostelfürsten gelegt, wo sie eine Nacht hindurch verbleiben, alsdann werden sie bis zum erforderlichen Gebrauche aufbewahrt. Dieser Gebrauch besteht nun eben darin, daß der Papst, der als Stellvertreter Christi, des guten Hirten, in dem Pallium symbolisch gleichsam das verlorne Lamm auf seinen Schultern trägt — wie schon Isidorus Pelusiota in seinen Briefen (I. 136) das Pallium deutet — den Erzbischöfen, indem er einen ihm eigenthümlichen Bestandtheil seiner hochpriesterlichen Kleidung für sie hat nachbilden lassen, solche Pallien verleiht und gerade dadurch sie zu Theilnehmern an mehreren seiner oberhirtlichen Rechte macht. — Während nun heut zu Tage die Sache sich in der That so verhält, daß kein Erzbischof ohne besondere Verleihung des Papstes das Pallium tragen darf und um diese Verleihung innerhalb bestimmter Frist bei Verlust seines Amtes bitten muß, so entsteht doch die Frage: ob dieß immer so gewesen sei? Diese Frage geht mit einer andern Hand in Hand, mit der nämlich: welches die Stellung der Erzbischöfe zum Papste in derjenigen Zeit war, bevor die ausdrückliche Confirmation der Bischöfe durch das Oberhaupt der Kirche eingeführt worden war? ja, sie hängt überhaupt mit der allgemeinen nach der eigentlichen Bedeutung des erzbischöflichen Amtes zusammen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch in jener früheren Zeit kein Erzbischof, so wie kein Patriarch, ihre besonderen Jurisdictionsbefugnisse, durch welche sie sich lediglich nach historischem Rechte von den gewöhnlichen Bischöfen unterscheiden, anders als unter der Voraussetzung der völligen Zustimmung des Papstes ausüben konnte (s. mein Kirchenrecht II. 8.); das *Mittel*, durch welches dieser unumgänglich nothwendige Zusammenhang mit dem Oberhaupte, als dem Einheitspuncte der Kirche, begründet wurde, waren die Epistolae synodicae, welche alle Bischöfe, insbesondere die Patriarchen, bei ihrem Amtsantritte an den Papst richteten; durch die Erwiderung ihrer Schreiben (Kirchenrecht III. 633) trat der Papst wirklich in die Gemeinschaft mit ihnen ein und erkannte sie dadurch als katholische Bischöfe an. Alle jene höheren Jurisdictionsrechte, als deren Symbol zugleich das Pallium dient, sind nun aber Ausflüsse des päpstlichen Primates, aus dem Episcopate als solchem konnten sie nicht hervorgehen (Kirchenrecht II. 87 u. ff.). Da nun in älterer Zeit die hierarchische Gliederung des Episcopates in einem viel schärferen Gepräge, als nachmals, hervortrat, insbesondere die Patriarchate in einer viel größeren Bedeutung dastanden, so genügte es für viele Verhältnisse, wenn nur die Verbindung der Patriarchen mit Rom geknüpft war und es konnte dann diesem überlassen bleiben, das engere Band mit den ihnen untergebenen Metropoliten und durch diese mit deren Suffraganen zu schließen. Wenn daher in jenen älteren Zeiten die Patriarchen ohne ausdrücklich vom Papste das Pallium erhalten zu haben, ein solches trugen und sie dann ihrerseits wiederum den ihnen untergeordneten Erzbischöfen dasselbe verliehen — was auch Innocenz III. seit die Patriarchenstühle mit Lateinern besetzt waren, ausdrücklich anordnete (Cap. Antiqua. 23. X. d. privil.) — so war dieß doch im Princip ganz und gar dasselbe mit der heutigen Praxis. — Die Nachrichten über den Gebrauch des Palliums reichen in eine sehr frühe Zeit hinauf; Papst Marcus, der Zeitgenosse Constantins, verlieh es dem Bischof von Ostia und schon zuvor geschieht des Umstandes, und zwar als eines uralten Gebrauches Erwähnung, daß der neugewählte Bischof von Alexandrien, bei der Leiche seines Vorgängers wachend, sich dessen Pallium angelegt habe. Eben diese Tradition weist auch auf den Evangelisten Marcus hin, welcher, wie die kirchliche Sage erzählt, sein ihm von Petrus verliehenes Pallium auf die Kirche von Alexandrien, deren erster Bischof er war, vererbt habe. Man kann den Werth dieser

Tradition dahingestellt sein lassen; berücksichtigt man aber den unläugbaren Zusammenhang der beiden ältesten Patriarchate, Antiochiens und Alexandriens, mit Rom und zwar unmittelbar mit der Person Petri (Kirchenrecht II. 31), so möchte jene Sage wenigstens nicht völlig zu verwerfen sein; soviel jedoch ist gewiß, daß der Gebrauch des Palliums weit über die erste urkundliche Nachricht, die man von demselben hat, hinausreicht. — Die Bestimmungen des kirchlichen Rechts in Betreff des Palliums sind nicht ausschließlich in dem Titel de usu et auctoritate pallii, sondern auch in einigen andern, namentlich in dem de electione zu suchen. Es kommen in dieser Hinsicht hauptsächlich folgende einzelne Rechtsverhältnisse in Betracht: das Pallium begründet zunächst ein ganz persönliches Band zwischen dem Papste und dem damit Beliehenen; dieser wird eben dadurch, in Betreff gewisser Primatialrechte über andere Bischöfe, ein Vicar des Oberhauptes der Kirche; zwar gehören historisch die Verleihungen des Palliums an die eigentlich sogenannten apostolischen Vicarien zu den ältesten, aber auch in jener Zeit nicht ausschließlichen Beispielen; das Princip ist auch bei der Verleihung an jeden einzelnen Erzbischof dasselbe. Das Recht des Papstes das Pallium auch einem gewöhnlichen Bischofe, selbst einem nicht exemten, zu ertheilen, kann, obschon dieß in neuerer Zeit nur selten vorgekommen ist, nicht in Zweifel gezogen werden. Für jeden Erzbischof besteht aber auch nach dem gegenwärtigen Rechte die besondere Pflicht innerhalb dreier Monate nach der Consecration oder, wenn er schon Bischof war, nach der Confirmation und zwar bei Strafe des Verlustes seiner Würde um das Pallium entweder persönlich oder durch einen Stellvertreter instanter, instantius, instantissime nachzusuchen. Die Bitte selbst lautet: „Ich N., Erwählter der Kirche N., bitte inständig, inständiger, auf das Inständigste, daß mir übergeben und verliehen werde ein Pallium, entnommen vom Körper des hl. Petrus, in welchem ruhet die Fülle des hochpriesterlichen Amtes." Dem entsprechend ist die Bitte des Procurators formulirt, der außerdem verspricht, in größter Eile, ohne mehr als einmal auf seinem Wege zu übernachten, das Pallium seinem Erzbischofe zu überbringen, es sei denn, daß die größte Nothwendigkeit ihn zu öfterem Bleiben zwänge, immer aber in solchen Fällen dafür zu sorgen, daß das Pallium in einer Kirche, wo möglich Cathedrale, die Nacht hindurch aufbewahrt werde. Die Verleihung selbst geschieht auf das vorher geleistete Versprechen der Treue und zwar mit folgenden Worten: „Zur Ehre des allmächtigen Gottes und der seligen Jungfrau Maria, so wie der seligen Apostel Petrus und Paulus, unsers Herrn des Papstes N., der Römischen Kirche und der Kirche N., welche Dir anvertraut ist, übergeben wir Dir ein Pallium von dem Körper des hl. Petrus entnommen als Zeichen der Fülle des hohpriesterlichen Amtes nebst der Bezeichnung mit dem erzbischöflichen Namen, damit Du dich dessen in der Kirche an bestimmten Tagen, welche in den von dem apostolischen Stuhle verliehenen Privilegien bezeichnet sind, bedienest." — In dieser Verleihungsformel sind mehrere der wichtigsten Rechtsverhältnisse, auf welche es bei dem Pallium ankommt, näher bezeichnet; eines derselben und zwar der eigentliche Hauptpunct, ist aber controvers; die Frage nämlich: welche Rechte es sind, deren Ausübung von der bereits erfolgten Verleihung des Palliums bedingt ist? Protestantische Schriftsteller vornehmlich wollen den Umfang jener Rechte bedeutend schmälern. Die Zweifel beziehen sich hiebei ausschließlich auf die Jurisdictionsrechte, denn in Betreff der Pontificalhandlungen waltet darüber keine Meinungsverschiedenheit ob, daß der Erzbischof darin gewissermaßen dem gewöhnlichen Bischofe nachstehe, welcher bereits unmittelbar nach seiner Consecration jene Functionen anzunehmen berechtigt ist. Was nun die Jurisdictionsrechte anbetrifft, so möchte das leitende Princip wohl das sein dürfen, daß der Erzbischof gerade diejenigen in diese Categorie gehörenden Befugnisse vor dem Empfange des Palliums nicht ausüben darf, durch welche eben sein Amt, wegen der darin enthaltenen apostolischen Stellvertretung, deren Symbol das Pallium ist, vor dem bischöflichen ausgezeichnet ist. Dahin gehört aber nicht etwa bloß die Befugniß, Concilien

zu berufen, sondern auch das Recht die Provinz zu visitiren und Appellationen anzunehmen. — Die Tage, an denen sich der Erzbischof des Palliums zu bedienen hat, sind in der Verleihungsurkunde selbst in der Regel näher bezeichnet; ist dieß nicht geschehen, so bleibt es bei der Bestimmung des Pontificale Romanum, daß das Pallium getragen werden darf an nachstehenden Tagen: Weihnachten, St. Stephan, St. Johannes Ev., Beschneidung, Epiphanie, Palmsonntag, Gründonnerstag, Charsamstag, Ostern (auch am zweiten und dritten Osterfeiertag), weißen Sonntag, Himmelfahrt, Pfingsten, Johannes Bapt., an den Aposteltagen, Frohnleichnam, an den vier Hauptfesten der allerseligsten Jungfrau, Allerheiligen, bei der Einweihung einer Kirche und an deren Jahrestag und bei den Hauptfesten der Metropolitankirche; außerdem ist der Gebrauch des Palliums gestattet bei den Consecrationen der Bischöfe, Benedictionen der Aebte und Jungfrauen, bei Ordinationen und am Jahrestage der eigenen Consecration, und auch wohl bei der Feier von Synoden. Der Erzbischof darf ferner das Pallium nur in der Kirche und bei feierlichen Hochämtern tragen, also nicht bei Processionen und stillen Messen, sowie auch bei Seelenämtern; der Gebrauch des Palliums außerhalb der Kirchen könnte nur für den Fall gestattet werden, daß wegen Ueberfüllung der Kirche der Gottesdienst im Freien gehalten werden müßte. — Wie sehr das Pallium an die Person des Erzbischofs, dem dasselbe verliehen wurde, geknüpft ist, geht auch daraus hervor, daß es von ihm unter keinerlei Umständen einem andern Bischofe geliehen werden darf und mit ihm begraben werden muß; war er Metropolit in zwei Provinzen, in welchem Falle er für die zweite um ein neues Pallium hatte nachsuchen müssen, so wird ihm auch dieses zweite in den Sarg gelegt; ist er auf eine Weise umgekommen, daß seine Leiche nicht zur Erde bestattet werden kann, z. B. völlig verbrannt oder im Meere ertrunken, so wird sein Pallium allein vergraben; ist dasselbe verliehen, aber von dem Beliehenen nicht empfangen worden, so wird es verbrannt und die Asche in's Sacrarium geworfen; hat der Metropolit sein Pallium verloren oder ist es ihm verbrannt, so muß er um ein neues nachsuchen, ohne daß er dabei in der Ausübung der bereits durch die Verleihung des erstern erhaltenen Rechte behindert würde. — Es ist üblich, daß für das Pallium gewisse Taxen entrichtet werden, während in der früheren Zeit, namentlich in den Tagen Gregors d. Gr. die Verleihung unentgeltlich geschah. Diese Taxen waren allmählig zu einer nicht unbeträchtlichen Höhe gestiegen, und gaben daher zu manchen Beschwerden Veranlassung; so zahlte z. B. der Erzbischof von Mainz 20,000 fl., ja bisweilen 37,000 fl. Palliengelder. Indessen eben dieser war auch zugleich der reichste Kirchenfürst im teutschen Reiche, so daß verhältnißmäßig diese Summe doch nicht so sehr groß war. Gegenwärtig können aber um so weniger über diese Taxen gegründete Beschwerden erhoben werden, als sie sich überall nach einem sehr mäßigen Anschlage der betreffenden Kirchen richten. Näheres über das Pallium findet man bei J. a Zennettis, Privileg. S. Petri Vindiciae. Tom. III. p. 35 sq. Barthel, de pallio. Herbip. 1753. Pertsch, de origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis. Helmst. 1754. J. Mast, die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche S. 81—92. S. 119—121. S. 144 u. ff. S. 167. S. 203. S. 232 u. ff. Histor. polit. Blätter B. 4 S. 274—280. Vgl. hiezu die Art. Erzbischof und Ehrengeschenke. [Phillips.]

Pallium oder Frontale, s. Altarschmuck.

Pallium bei der Einsegnung der Ehe, s. Hochzeit.

Palmatae nannte man im Mittelalter hie und da eine der Bußübungen, mit denen man sich von den nach Anleitung der Pönitentialbücher (s. d. A. Beichtbücher) auferlegten Bußwerken loskaufen konnte. Der fromme Glaube, daß gewisse Andachtsübungen und fromme Werke ein Aequivalent für die auferlegten canonischen Bußen seien, hat sie und alle andern Bußübungen dieser Art in's Leben gerufen (s. d. Art. Redemtionen). Worin übrigens die Bußübung der Palmaten eigentlich bestand, ist schwer anzugeben, und wohl kaum mehr mit Sicherheit zu

ermitteln. Baronius meint (ad a. 1055 n. 11), man habe darunter Schläge auf die Hand (Palma) mit einer Ruthe zu verstehen; Mabillon hält sie für ein Klopfen an die Brust (Act. Ss. Ord. Bened. tom. 9 p. 260); Binterim glaubt (Denkw. V. Bd. 3. Th. S. 152), es sei damit ein solches auf die Erde sich Niederwerfen gemeint, daß die flache Hand zugleich mit den Knieen den Boden berührt.

Palmsonntag (Palmfest) nennt man den Sonntag vor Ostern als Gedächtnißtag des glorreichen Einzuges Jesu Christi in Jerusalem wenige Tage vor seinem Leiden (Joh. 12), auch die Griechen feiern ihn als solchen (*Κυριακὴ τῶν βαΐων*). Wer diesen Sonntag zur Gedächtnißfeier hiefür eingeführt hat, ist unbekannt. Beda der Ehrwürdige ist im Abendlande der erste, der sie durch eine auf uns gekommene Rede verherrlicht hat. Zwar findet sich auch schon unter den Schriften des hl. Chrysostomus eine Rede, welche die Aufschrift „de ramis palmarum" hat; allein sie ist unterschoben. Dasselbe gilt von der Aufschrift „Dominica in ramis palmarum", die einer der Reden des hl. Maximus von Turin vorgesetzt ist. Sind die zwei Reden, die der hl. Epiphanius an diesem Tage gehalten haben soll, ächt, dann dürfte diese Feier zuerst im Morgenlande angefangen haben. Im Abendlande ist sie jedenfalls jüngern Ursprungs. — Besonderes bei der Feier des Palmsonntages sind vorzugsweise die Palmweihe sammt Procession, und das Lesen der Passion. Die Palmweihe (in Betreff des Lesens der Passion s. den eigenen Artikel) kennen der Comes Hieronymi, einige Codices des gregorianischen Sacramentariums, der Ordo Rom. Vulgatus u. s. w.; von der Procession, die auch bei den Griechen gewöhnlich ist (Goar. Euchol. fol. 745), macht schon der hl. Epiphanius (oder wer immer der Verfasser der unter seinem Namen auf uns gekommenen zwei Werke ist) Erwähnung, im Abendlande nennt sie wenigstens schon der Bischof der Westsachsen Aldhelm, der im J. 709 starb, eine von den Vorfahren ererbte Feierlichkeit. Zunächst handelt es sich bei der Procession darum, Jesu dieselbe Ehrfurcht zu bezeugen, welche ihm die Einwohner von Jerusalem an diesem Tage erwiesen haben. Diese nahmen laut der hl. Schrift Palmzweige, gingen ihm entgegen und riefen: „Hosanna! Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels." Solches nachahmend nehmen auch die Gläubigen im Morgen- und Abendlande an diesem Tage Palmzweige in die Hand, ziehen in Procession, und huldigen Christo mit Gebet und Gesang als ihrem Könige. Daher folgendes Lied dabei im römischen Missale: „Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe Redemtor. Cui puerile decus promsit hosanna pium. Israel tu es rex, Davidis et inclyta proles. Nomine qui in Domini, rex benedicte venis etc." Da nun aber diese Procession ein Act der Huldigung ist, welchen das gläubige Volk seinem geistlichen König und Herrn darbringt, so liegt es in der Natur der Sache, daß die Kirche in ihrer mütterlichen Liebe den Wunsch hat, es möge der Huldigungsact von allen Theilnehmern in Geist und Wahrheit dargebracht werden, und daß sie deßwegen der Procession den Segen über die Palmzweige vorausschickt, mit denen die Gläubigen der Procession beizuwohnen gesinnt sind. „Praesta", läßt sie daher den Priester in einer der Orationen des Segnungsritus beten, „ut, quod populus tuus in tui venerationem hodierna die corporaliter agit, hoc spiritualiter summa devotione perficiat, de hoste victoriam reportando et opus misericordiae summopere diligendo." Nun noch einige Bemerkungen. 1) Nicht in jeder Gegend gibt es Palmzweige. Aus dieser Ursache werden auch, wo man dieselben nicht hat, die Zweige von andern Bäumen, insbesondere aber die von Oelbäumen, von denen das römische Missale wünscht, daß sie selbst nebst den eigentlichen Palmzweigen getragen werden, hiezu genommen. Knaben tragen diese Zweige in Niederbayern in Landkirchen mitunter auf ellenlangen, bisweilen fast bis zum Kirchengewölbe hinaufreichenden Aesten, die sie mit Aepfeln zieren. Die Segnung nimmt 2) der Priester vor dem Hochamte feierlich vor, und besteht aus mehreren Orationen, der Vorlesung einer Lection (2 Mos. 15, 16) und eines Evangeliumsabschnittes (Matth. 21) und einer dieser Feier eigenthümlichen Präfation: die Sänger beginnen und schließen mit Liedern,

so wie sie solche zwischen den Gebeten u. s. w. einschalten. Da Christus dadurch in Wahrheit unser König wurde und die Gnade und Erbarmung des Himmels über uns ausgoß, daß er sich die Dornenkrone aufsetzen ließ, und am Stamme des Holzes starb, so liegt es nahe, daß die Gläubigen, welche Palmzweige d. i. Zweige von Bäumen tragen, in ihrer Huldigung 3) auch dieser Wahrheit hiebei gedenken. Es dringt sich dieser Gedanke ihnen um so mehr auf, als nach wenigen Tagen der Gedächtnißtag des Todes Jesu begangen wird. „Palmarum rami“, heißt es darauf hindeutend in wieder einer andern Segnungsoration, „de morte principis triumphos expectant; surculi vero olivarum spiritualem unctionem advenisse quodammodo clamant.“ Wer etwas in die Hand nimmt und trägt, ist kein bloßer Zuschauer. Als Träger verbildlicht er, daß er innigen Antheil an dem Acte nehme, der begangen wird. Nicht anders ist es bei den Palmzweigträgern. Jeder andächtige unter denselben gibt 4) durch sein Tragen des Palmzweiges kund, daß er entschieden nach Christus seinem Könige mit der Dornenkrone verlange, nach ihm sein Leben lang die Hand ausstrecke, sich dabei eifrigst guter Werke befleiße, und mit ihm Sieger über Tod und Hölle zu werden hoffe. „Sicut“, betet deßwegen der Priester, „in figura Ecclesiae multiplicasti Noe egredientem de arca et Moysen exeuntem de Aegypto cum filiis Israel; ita nos portantes palmas et ramos olivarum bonis actibus occurramus obviam Christo, et per ipsum in gaudium introeamus aeternum.“ So denkt der wahre Christ jedoch nicht bloß im Gotteshause: alles, was er thut und unterläßt, soll für diese seine Gesinnung zeugen. Die Zuversicht, in und mit Christo dem Gekreuzigten einst in das bessere Leben aufgenommen zu werden, stählt seinen Muth. Daher 5) die Sitte, bei dieser Procession nicht bloß im Gotteshause zu wandeln, sondern auch das Gotteshaus zu verlassen, hierauf die Kirchenthüre verschließen zu lassen, bei der Rückkehr die geschlossene Kirchenthüre mit einem der Procession vorgetragenen Kreuze aufzustoßen, und hierauf unbeanstandet in das irdische Gotteshaus als Sinnbild des uns durch Christus wieder geöffneten Himmels wieder einzuziehen. „Exoramus“, lautet daher wieder ein anderes Gebet für die Segnung, „ut in ipso atque per ipsum, cujus nos membra fieri voluisti, de mortis imperio victoriam reportantes, ipsius gloriosae resurrectionis participes esse mereamur.“ Christus hat 6) die Gläubigen angewiesen, von der lehrenden Kirche sich den Weg, der zu Christus und in ihm zum Himmel führt, zeigen zu lassen. Sinnbildlich wird diese Wahrheit dadurch angedeutet, daß der vornehmste im Gotteshause anwesende Priester die Mehrzahl oder doch einige der Palm- und Olivenzweige, sobald sie geweiht sind, an die Gläubigen nach Vorschrift der Rubriken austheilt. Der in solcher Weise den Palm- oder Olivenzweig sich darreichen läßt, offenbart seinerseits hiemit seinen Glauben, nur dann ein wahrer Unterthan Jesu zu sein, wenn er sich kindlich an den Felsen der katholischen Kirche anschmiegt, deren Diener der einzelne Priester ist. Nach der Procession werden 7) die Palmzweige auch noch bei der Passion und dem Evangelium der Messe von den Gläubigen in der Hand gehalten, ja aus Ehrfurcht für die über dieselben gesprochene Segnung nach der Messe nach Hause getragen, und zu Hause aufbewahrt. Ersteres, das offenbar den mit dem Tragen der Palmzweige bei der Procession verbundenen Sinn hat, schreibt ausdrücklich das Missale vor; Letzteres wird aber von diesem wenigstens als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Es kommt nämlich in einem der Segnungsgebete auch folgende Bitte vor: „Benedic hos ramos palmae et olivae, ut in quemcunque locum introducti fuerint, tuam benedictionem habitatores loci illius consequantur, et omni adversitate effugata, dextera tua protegat, quod redemit Jesus Christus Filius tuus Dominus noster.“ In dem Ordo Rom. Vulgatus liest man 8), daß ehemals die Procession sich an vielen Orten zu einem Stationskreuze begab, und man vor diesem Christus die gebührende Huldigung brachte. Bei dieser Huldigung nahten dem Kreuze zuerst die größern Sänger, zogen die Casulen aus, legten sie ehrerbietig auf den Boden und erwiesen geneigt (proni) die Verehrung, der Clerus sang indeß. Nach

diesen nahten die Singknaben, legten die Palmzweige auf den Boden, und erwiesen dieselbe Verehrung. Endlich nahte der Bischof, und erwies dem Kreuze seine Verehrung auf die Erde hingestreckt. Die Palmzweige wurden während der ganzen Messe in Händen gehalten, auch bei der Segnung ein Exorcismus florum et frondium gebetet; ein Schließen der Kirchenthüre bei der Rückkehr der Procession sowie ein Oeffnen der Thüre nach gemachtem Stoße mit dem Kreuze kennt jedoch dieser Ordo nicht. Bei den Griechen wird das Evangelienbuch als Sinnbild Christi bei der Procession herumgetragen, und demselben von Jedermann eine Ehrenbezeugung erwiesen. Ja dieses Herumtragen des Evangelienbuches als Sinnbild Christi war auch in Rom und andern Orten in früherer Zeit üblich. Hier und da trug man auch das allerheiligste Sacrament herum (Ord. Rom. XII. Mabillon Comment. in Ord. Rom. pag. 66.) Um den Einzug Christi in Jerusalem recht anschaulich zu machen, wurde 9) in früherer Zeit (Cfr. Vit. Udalr.) auch eine Figur, den auf dem Esel reitenden Christus darstellend, bei der Palmprocession zur großen Freude der Jugend herumgeführt; dermalen findet sich diese Feier (Palmesel genannt) höchstens nur noch hier und da in den Geräthschaftskammern der Gotteshäuser als ein Andenken an die Gebräuche einer frühern Zeit. In Teutschland tragen 10) nicht alle Gläubigen Palmzweige, sondern man begnügt sich in der Regel, wenn in jeder Familie eine Person (der Familienvorstand oder ein Knabe des Hauses) einen Palmzweig nach Hause bringt, ja in Städten bekümmert man sich häufig auch darum nicht. Mit der Procession gehen auch nur solche, welche wirklich einen Palmzweig in der Hand haben. Die übrigen Andächtigen nehmen somit an dieser Feierlichkeit nur mehr insoweit Antheil, daß sie geistlicher Weise den Palmzweig in der Hand halten und mit der Procession gehen, d. h. jene frommen Empfindungen in sich erwecken, welche die Kirche zu erwecken beabsichtigt. Der Palmsonntag hatte in früherer Zeit auch noch andere Namen, unter denen die bekanntesten folgende sind: „Dominica capitalavii (Isidor. l. 1 c. 27), „Pascha petitum sive competentium“ (Raban. Maur. de instit. cleric. l. 2 c. 35), „Pascha floridum“ (Conc. Balgent. a. 1151), „Pascha palmarum“ (Vit. S. Udalr.), und „Dominica indulgentiae“ (Ord. Rom. Vulg.). Den ersten dieser Namen gab man ihm, weil an demselben den in der Ostervigilie zu taufenden Kindern in vielen Gegenden die Köpfe gewaschen wurden; den zweiten, weil man an demselben hie und da den Taufaspiranten das Symbol des Glaubens bekannt gab; den dritten, weil man an demselben nebst den grünen Baumzweigen (wie es noch jetzt der Fall ist) auch mitunter Blumen herumtrug (Ordo Rom. XII); den vierten, weil er das Palmfest ist, und den fünften, weil er der Sonntag der Woche ist, in der die Sünder und Verbrecher absolvirt oder begnadigt wurden. [Fr. X. Schmid.]

Palmsynode — synodus palmaris — im J. 501 (502). Papst Anastasius II. starb den 17. Nov. 498; zum Nachfolger wurde ihm den 22. Nov. der Archidiacon Symmachus gewählt. Der Patricier Festus aber, der dem Kaiser Anastasius von Ostrom versprochen, er werde den Papst dahin bringen, daß er das Henotikon Zeno's (s. d. A.) unterschreibe, bewirkte es durch Bestechung, daß von einer kleinen Partei der Erzpriester Laurentius zum Papst gewählt wurde, auf dessen Nachgiebigkeit er vertrauen mochte. Laurentius wurde an demselben Tage geweiht, an welchem Symmachus erwählt wurde. Darüber entstand ein Schisma in der Stadt. Die Sache wurde vor König Theoderich gebracht, der sich dahin entschied, daß derjenige rechtmäßiger Papst sei, welcher zuerst ordinirt und von den Meisten gewählt worden sei. Symmachus aber wurde als Papst anerkannt. Er hielt am 1. März 499 das erste römische Concil von 62 Bischöfen. Laurentius aber erhielt von dem Papste das Bisthum Nuceria — Nocera. Die griechische Partei indeß gab sich nicht zur Ruhe. Die Senatoren Festus und Probinus beschuldigten den Papst bei Theoderich schwerer Verbrechen. Auf ihr Betreiben kehrte auch Laurentius in die Stadt zurück, und wieder war die Spaltung da, der König sandte zur Untersuchung den Bischof Petrus von Altinum nach Rom, der gegen alle Ordnung und Gewohnheit sich als Visitator

in der Stadt gerirte. Da die Anhänger des Papstes sich von ihm ferne hielten, konnte er nichts zu Stande bringen — 501. Indeß trat nach dem Wunsche des Papstes und des Königs eine neue Synode in Rom zusammen. Diese Synode hielt drei Sitzungen; die erste in der Kirche des Julius; die zweite in der Kirche des hl. Kreuzes ad Aedes Sessorianas; die dritte in der Halle der Vaticanischen Kirche, von deren Thor, welches das Palmenthor hieß, die ganze Synode palmaris oder Palmsynode genannt wird. Da indeß jene drei Sitzungen der Zeit nach weit auseinanderliegen, so können sie auch als drei getrennte Synoden betrachtet werden. So erklärt es sich, daß die Väter der darauf folgenden Synode von 218 Bischöfen, wohl versammelt im J. 503, die gewöhnlich so genannte Palmsynode ihre vierte Synode nennen, da sie doch nach den vorhandenen Acten die zweite zu sein scheint. Der Sitzung in der Kirche des hl. Kreuzes wollte der Papst anwohnen, aber durch einen brutalen Angriff seiner Gegner, der zum Blutvergießen führte, wurde er daran verhindert. Auf dieses Verbrechen folgten neue Gräuel; angesehene Personen und Priester wurden ermordet und die versammelten Bischöfe wollten sich zurückziehen. Doch Theoderich drang in sie, der Stadt die Ruhe zu geben, und den Streit zu entscheiden. Den 23. October 501 (wohl nicht 502, noch weniger 503) hielten sie die entscheidende Sitzung, in welcher sie den Symmachus als rein erklärten von aller Schuld. Gegner der Synode griffen diese Entscheidung an, sie schrieben gegen die Synode, und nannten sie eine Synode „absolutionis incongruae". Gegen sie schrieb Ennodius das Buch „libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt". Eine Synode von 503 spendete dieser Schrift reiches Lob, und befahl, daß sie zwischen die Acten der vierten und fünften Synode aufgenommen werde, die gallischen Bischöfe faßten die Entscheidung der Palmsynode so, als hätten sich die Bischöfe, indem sie den Papst freisprachen, über ihn gestellt. In ihrem Namen schrieb Avitus von Vienne (s. d. A.) an die Senatoren Faustus und Symmachus, daß der Papst, wenn er auch bei der weltlichen Obrigkeit angeklagt worden, doch bei den Bischöfen „vielmehr Trost, als ein Gericht" hätte finden müssen. Indeß geht aus den Acten der Palmsynode hervor, daß sich die dort versammelten Bischöfe nicht als Richter des Papstes betrachteten. Sie sagen, der Papst habe selbst diese Synode gewünscht, sei in die Kirche des Julius gekommen, habe dem Könige seinen Dank ausgedrückt und erklärt, daß dieses sein Wunsch gewesen sei. — Vrgl. bei Hardouin T. II. p. 967. Mansi T. VIII. p. 247. Acta Sanct. T. IV. den 19. Juli. Sirmondi op. T. I. p. 1615. Nitzsch, de synodo palmari. Vitemb. 1775. Palma, praelectiones H. E. 1839. [Gams.]

Palmweihe, s. Palmsonntag, und geweihte Sache.

Pamelius oder Pamele, Jacob, geboren zu Brügge 1536, Sohn eines Staatsrathes von Kaiser Carl V., studirte Anfangs in seiner Geburtsstadt, dann zu Paris und Padua. Nach seiner Rückkehr erhielt er zu Löwen, wo er wie in Paris viele interessante Bekanntschaften gemacht hatte, die theologische Doctorwürde, hierauf ein Canonicat zu Brügge, später ward er auch Canonicus zu St. Gudula in Brüssel und zu St. Johann in Herzogenbusch. Ein Freund der Wissenschaft arbeitete Pamelius dahin, eine ausgezeichnete Bibliothek einzurichten, um die Schriften der hl. Väter mit alten Handschriften zu vergleichen, und sich so der heiligen Kritik hingeben zu können. Die Bürgerkriege, die sein Vaterland heimsuchten, bewogen ihn, sich nach St. Omer zu begeben, wo der Bischof ihn zum Archidiacon seiner Cathedrale machte. In der Folge ernannte ihn Philipp II. zu diesem Bisthum, und zum Propst der Kirche zu St. Salvator in Utrecht. Als er von seinem Bisthum Besitz nehmen wollte, erkrankte er unterwegs, und starb am hitzigen Fieber zu Mons im Hennegau am 18. Sept. 1587 im 52. Lebensjahre. Seine Werke sind: Liturgica Latinorum, Cöln 1571 und 1676, 2 Bde. in 4.; dieses seltene Werk verbreitet sich über den Ritus des hl. Meßopfers, wie er bei den Aposteln und hl. Vätern üblich gewesen. 2) Micrologus de ecclesiasticis observationibus. 3) Catalogus Commentariorum

veterum selectiorum in universam Bibliam, Antwerpen 1566. 8. 4) Relatio ad Belgii ordines de non admittendis una in republica diversarum religionum exercitiis, Antwerpen 1589. 8. 5) Eine Ausgabe des hl. Cyprian, Antwerpen 1568, Paris 1616, in fol. Diese Ausgabe ward nach verschiedenen Handschriften besorgt und mit schätzbaren Noten begleitet, welche in den Ausgaben dieses Vaters von Rigault und Pearson fehlen. 6) Eine Ausgabe des Tertullian mit geschätzten Anmerkungen, dem Leben dieses Vaters, sammt seinen Irrthümern und deren Widerlegung, Antwerpen 1579, Paris 1635, in fol. J. Ludwig de la Cerda und Rigault benützten die Arbeit des Pamelius für ihre Ausgaben des Tertullian. Auch gab Pamelius den Tractat Cassiodors: de divinis nominibus heraus; deßgleichen hat man von ihm eine neue Ausgabe von Rhabanus Maurus, welche nach seinem Tode zu Cöln 1627 durch die Hand von Anton v. Hennin, Bischof von Ypern, in 3 voll. erschien. In dieser Ausgabe finden sich auch die Commentare des Pamelius über das Buch Judith, und über den Brief des hl. Paulus an Philemon. Dieser ausgezeichnete Gelehrte hatte im Sinne, auch die Liturgica Graecorum und ein Buch über die Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche in Betreff des hl. Meßopfers, dann eine Kirchengeschichte, eine Geschichte von Belgien und Annalen von Brügge herauszugeben; allein der Tod hat ihn daran gehindert. [Dür.]

Pammachius, der heilige, Freund des hl. Hieronymus und des Paulinus von Nola (s. d. A.). Er stammte aus dem altrömischen Geschlechte der Furier, und wurde geboren vielleicht um 340 n. Ch. Er war ein Studiengenosse und Freund des Hieronymus in Rom, und erlangte eine hohe Bildung sowohl in dem damaligen weltlichen Wissen, als in der christlichen Wissenschaft. Er betrat die Bahn bürgerlicher Ehren, wurde Senator, und wird von Palladius vir proconsularis, von Hieronymus der Urenkel der Consuln genannt. Die fromme Marcella war seine Blutsverwandte; er selbst aber vermählte sich mit Paulina, der zweiten Tochter der hl. Paula. Etwa vom J. 392 an führt er einen emsig unterhaltenen Briefwechsel mit dem damals zu Bethlehem weilenden Hieronymus, der erst mit dem Tode des Pammachius endet. Er schreibt dem Hieronymus über die Irrthümer des Jovinian, und daß die zwei Bücher des Hieronymus gegen Jovinian vielen Anstoß erregt, weßwegen er, Pammachius, die vorhandenen Abschriften in Rom zu unterdrücken versucht habe. Hieronymus dankt ihm, und rechtfertigt sich weitläufig in dem Briefe: apologeticus ad Pammachium pro libris contra Jovinianum (ep. 48 u. 49 der Veron. Ausgabe). Im J. 395 schreibt Hieronymus an Pammachius — de optimo genere interpretandi — gegen den Vorwurf von Seiten des Rufin, wovon ihn Pammachius benachrichtigt hatte; auch sendet er dem letztern seine Vertheidigung gegen Bischof Johannes von Jerusalem. Im J. 397 starb Paulina, die Gemahlin des Pammachius, und nicht bloß Hieronymus, auch Paulinus von Nola schrieb deßwegen an Pammachius einen weitläufigen Brief, worin beide wetteifernd sowohl das Lob der verstorbenen Gemahlin, als des überlebenden Pammachius verkündigen, den letztern rühmen sie besonders wegen seiner großen Demuth, seiner Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz, und seiner thätigen opferreichen Nächstenliebe. Pammachius hatte in dem römischen Hafen eine großartige Fremdenherberge — xenodochium — errichtet, in deren Unterhaltung die fromme Fabiola mit ihm wetteiferte, welche aber schon einige Jahre nachher — etwa 399 — starb. Zum Lobe dieser Fremdenherberge, in der nicht bloß Arme aufgenommen, sondern auch reiche Gastfreundschaft geübt wurde, sagt Hieronymus: „von der im römischen Hafen gegründeten Herberge hat zu gleicher Zeit die ganze Welt vernommen; in einem Sommer lernte Britannien kennen, was Aegypten und Parthien als wahr erkannt hatten“ (ep. 127 de mort. Fab.). Pammachius aber wurde aus einem Reichen ein Armer, und widmete seine noch übrige Lebenszeit ganz dem Dienste Gottes. Im J. 401 schreibt Augustin an Pammachius den Senator einen beglückwünschenden Brief, daß dieser die auf seinen Gütern in dem consularischen Numidien vorhandenen donatistischen Colonisten mit Erfolg zu der

Kirche zurückzuführen bemüht gewesen sei. Möchten andere reiche Römer ihm hierin nachahmen, weßwegen er diesen Brief wenigstens an geeignetem Orte mittheilen könne (ep. 58). Auch Palladius lernte bei seiner Anwesenheit in Rom den vortrefflichen Mann kennen (hist. Lausiaca 121. 122). Auf stetes Ermahnen des Pammachius beschloß Hieronymus im J. 405 seine übrigen Tage auf die Erklärung der Propheten zu verwenden, er widmete dem Pammachius im J. 406 seine Commentare zu Hoseas, Joel und Amos. Schon früher aber, vielleicht im J. 397, hatte er auf Bitten des Pammachius den Jonas und Abdias erklärt, und sie diesem theuern Freunde gewidmet, den Propheten Daniel, vielleicht 407, dedicirte er der Marcella und dem Pammachius; in der Vorrede zu dem Propheten Jesaias sagt er der Eustochium, daß ihn ihr Bruder Pammachius durch häufige Briefe zu diesem Werke ermuntert habe. In der Vorrede zu Ezechiel — 411 — sagt er: „und siehe, plötzlich wird mir der Tod des Pammachius und der Marcella, bei der Belagerung der Stadt Rom, gemeldet." Darnach fällt der Tod des Pammachius in das Jahr 410. Sein Gedächtniß wird am 30. August gefeiert. Siehe die Briefe des Hieronymus an Pammachius Nro. 48. 49. 57. 66. 84. 97. der Ausg. von Vallarsi, bei Mign. Patr. T. XXII; den Brief Augustins ebendas. T. XXXIII. p. 225; den Brief des Paulinus von Nola ebendas. T. LXI. p. 207—223, des Pammachius Leben im T. VI des Augusts der Acta Sanctorum p. 555—563, und Geschichte des hl. Hieronymus nach Collombet von Lauchert und Knoll. Rottweil 1846. [Gams.]

Pamphilus, der heilige, wurde zu Berytus in Phönicien von reichen und vornehmen Eltern geboren, studirte erst in seiner Vaterstadt, dann zu Alexandria unter Pierius und wurde zu Cäsarea in Palästina zum Priester geweiht. Er schlug nun in dieser Stadt seinen Wohnsitz auf. Außer durch Freigebigkeit gegen die Armen machte er sich besonders um die christliche Wissenschaft verdient, namentlich durch die Gründung der Bibliothek zu Cäsarea. Er sammelte viele Werke der ältern Kirchenschriftsteller, namentlich des Origenes, den er besonders schätzte; mehrere Werke desselben schrieb er mit eigener Hand ab, so die 25 Bücher Commentare zu den Propheten; noch zu des Hieronymus Zeit waren seine Manuscripte vorhanden. Mit Eusebius suchte er die Hexapla des Origenes zu Tyrus hervor und stellte sie in der Bibliothek auf; beide besorgten danach eine neue Recension der Septuaginta, welche in den Kirchen von Palästina allgemein eingeführt wurde. Montfaucon (Bibl. Coisl. p. 78) vermuthet, daß auch die sog. euthalianische Kapiteleintheilung in der Apostelgeschichte von Pamphilus herrühre. Pamphilus gründete auch die christliche Schule zu Cäsarea und lehrte selbst an derselben. Außerdem werden seine Bemühungen zur Bekehrung der Heiden gerühmt. Im J. 307 wurde er gefoltert und eingekerkert. Im Gefängniß arbeitete er mit seinem Schüler Eusebius, der ihm zu Ehren den Beinamen Pamphili annahm, an einer Vertheidigung des Origenes, worin er dessen Orthodoxie zu beweisen suchte. Eusebius gab sie nach seinem Tode in 6 Büchern heraus: die 5 ersten Bücher haben beide gemeinschaftlich verfaßt, das sechste hat Eusebius beigefügt (Hier. catal. cf. apol. c. Ruf.; Phot. cod. 108). Das erste Buch ist uns in einer lateinischen Uebersetzung von Rufin erhalten; die Einleitung und einige Zwischenbemerkungen abgerechnet, besteht es nur aus Auszügen aus Origenes (bei Gall. t. 4) nebst einigen Fragmenten, und in Opp. Orig. ed. de la Rue t. 4). Außerdem schrieb Pamphilus nur einige Briefe. 309 starb er als Martyrer (die Martyracten bei Gall. l. c. cf. Eus. h. e. 7, 32; de mort. Pal. 11. Du Pin, Bibl. I. p. 200. Möhler-Reithmayr I. 672). Vrgl. hiezu die Art. Eusebius von Cäsarea, und Cajus, Papst. [Reusch.]

Pamphylien (*Παμφυλία*, Apstg. 2, 10. 13, 13. 15, 38), ein kleiner, schmaler Küstenstrich des südlichen Kleinasiens zwischen Lycien und Cilicien, der sich um eine tiefe Bucht des Mittelmeeres herumlegt, deren Durchschnitt Strabo zu 640 Stadien (16 geogr. Meilen) angibt, rings von der Tauruskette eingeschlossen, die im Westen am heiligen Vorgebirge bis in's Meer vorspringt, und im Osten mit

den cilicischen Gebirgen in Verbindung tritt, wo sie sich in Taurus und Antitaurus spaltet. Die kleine, halbmondförmige, bald ansteigende Küste von Pamphylien ist durch mehrere schiffbare Flüsse reich bewässert, mit herrlichen Waldungen zu Schiffbauten und vortrefflichen Häfen, die leider nicht selten zu Schlupfwinkeln für Piraten dienten. Die östliche Grenze bildete der Fluß Melas, die westliche Olbia (Attalia), wenn wir nicht gleich lieber die vorrückende Tauruskette mit dem Klimax (Leiter d. i. eine enge, unsichere Straße zwischen Felsen und Meer) dafür setzen wollen. Die Hauptstädte waren Side im Osten und Attalia (gleichbedeutend mit Olbia?) im Westen. In der Nähe des letztern erhob sich später Satalia oder Adalia im Ejalet Anadoli mit 30,000 Einwohnern, woher der Busen seinen Namen Sinus Satalicus (Busen von Satalia) erhielt. Der hl. Paulus hatte auf seiner ersten Missionsreise von Cyprus her in Perge am Cestrus gelandet, und somit in Pamphylien den kleinasiatischen Boden betreten. Unter der syrischen Herrschaft wurde Pamphylien zu einer Provinz erhoben und bekam eine größere Ausdehnung gegen Norden, welche auch die Römer beibehielten. [Schegg.]

Panagia — *παναγία* von *πᾶς ἅγιος* (ganz heilig, allerheiligst) — ist ein Festgebrauch der Griechen, zumal zur Osterzeit. Nach seiner Auferstehung erschien Jesus seinen Jüngern mehreremal, auch bei Tisch, Marc. 16, 14. Luc. 24, 30. und aß mit ihnen. Joh. 21, 5. 13. Apostelgesch. 10, 41. Luc. 24, 41—43. In dankbarer Erinnerung an diese Thatsache aus dem Leben des Herrn ließen daher die Apostel, als sie noch in Jerusalem mit Maria, der hochgebenedeiten Jungfrau und Mutter Gottes vereint wohnten, Apostelg. 1, 14. 2, 46. bei ihren Mahlzeiten stets einen Platz leer, wie die Sage in der griechischen Kirche lautet. Auf diesen Ehrenplatz wurde ein Stück Brod gelegt, welches für Christus bestimmt war, den sie täglich als den Herrn ihres Tisches erwarteten. Nach der Himmelfahrt sollen die Apostel diesen Gebrauch beibehalten haben. Nach beendetem Mahle und Tischgebete wurde dieses Christusbrod in die Höhe gehoben, unter dem Gebet: „Ehre Dir, unser Gott. Ehre dem Vater, Ehre dem Sohne, Ehre dem hl. Geiste." Von Ostern bis Himmelfahrt ward auch gebetet: „Groß ist der Name: Jesus Christus ist von den Todten auferstanden." Von Himmelfahrt bis Pfingsten: „Groß ist der Name der allerheiligsten Dreieinigkeit. Herr Jesu hilf uns." Hierauf wurde dieses Christusbrod getheilt, und jeder aß seinen Antheil in Freude und in frommem Sinne. Dieser Ritus — welchen Griechen für apostolisch halten — wurde in der griechischen Kirche fortgesetzt, und heißt Panagia. Das Brod dazu mußte die dreieckige Form haben; zur Sinnbildung, daß Ein Gott in drei Personen sei. Diese fromme Sitte war in großem Ansehen. Nicht nur Priester, Mönche, Gott geweihte Jungfrauen, beobachteten dieselbe, sondern selbst am kaiserlichen Hofe wurde sie bei gewissen feierlichen Anläßen unter dem Jahre begangen. Das Brod wurde in einem besondern Gefäß — Panagiarion — auf den Tisch vor ein Muttergottesbild gestellt. Der Vorsteher hob das Brod in die Höhe, sprechend: „Groß ist der Name." Die Umstehenden antworteten: „der heiligen Dreieinigkeit." Vorsteher: „Komme uns zu Hilfe, hochheilige Mutter Gottes." Antwort: „Auf deren Fürsprache erbarme dich unser, o Gott! und rette uns." Hierauf folgten noch zehn Gebete, aus denen die Segnung bestand, welche an Maria gerichtet sind, woraus hervorgeht, daß das Brod besonders zur Ehre Maria's, der Mutter des Herrn, gesegnet wurde. Auch bei der Austheilung des Brodes wird ein Muttergotteslied gesungen; und Alle trinken aus dem Panagiarion. (M. s. Goar, Euchologium Graecorum pag. 680 und 682. edit. Venet.) Hiemit scheint in Verbindung zu sein der Gebrauch, an gewissen Festen und besonders zur Osterzeit gesegnete Brode zu genießen; ein Gebrauch, der sich sowohl bei den Lateinern als Griechen vorfindet. Das griechische Ritualbuch — Typicum — beschreibt den Ritus des Osterbrodes auf folgende Weise: „Quolibet die hebdomadae paschalis sacerdos elevat panem ter dicens: Christus surrexit a mortuis. Populus praesens se signo crucis muniens, respondet: vere surrexit,

triduanam ejus resurrectionem veneramur. Deinde osculamur panem sed non comedimus usque ad sabbatum; quamvis hoc modo illum elevemus atque osculemur. Sabbato vero manducamus canentes: Surrexit Christus. A sabbato paschali ad ascensionem usque panem elevamus hoc modo: Sacerdos celebritatis praeses clamat elata voce, attollens panem: Surrexit Christus, et facto signo crucis ait: Sancta Maria Mater Dei adjuva nos. Populus vero respondet: ejus precibus Deus miserere et salva nos." Vgl. A. J. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. V. Bd. 1. Theil. S. 249—253. [L. Buchegger.]

Pancratius, Martyrer. Er litt, im J. 303 (304) unter Kaiser Diocletian den Martertod, erst vierzehn Jahre alt. Er wurde an der Stätte „Calepodius", nachmals St. Pancratius genannt, beerdigt. Die auf seinen Namen gebaute Kirche zu Rom wurde erneuert durch Papst Symmachus, und wieder durch Papst Honorius I. Gregor von Tours — de gloria mart. — nennt ihn den Rächer der Meineide — cap. 39; wer falsch geschworen, und sich seinem Grabe nähert, wird daselbst alsbald entweder von einem Dämon ergriffen, oder stürzt todt zur Erde nieder, die, welche die Wahrheit irgend einer Sache erforschen wollten, führten darum die ihnen Verdächtigen zu seiner Kirche. Ein Diacon brachte, wohl im Jahr 590, von Papst Pelagius neben andern auch Reliquien des hl. Pancratius zu Schiff nach Gallien, und als dieses bei dem Hafen zu Marseille zu scheitern drohte, so wurde es durch die Fürbitte der Heiligen errettet, deren Reliquien sich auf dem Schiffe befanden (cp. 83). Papst Gregor d. Gr. aber sendet dem Bischof Palladius von Saintes in Gallien auf dessen Bitten, für die von dem letztern erbaute Kirche des hl. Petrus und Paulus, sowie des Laurentius und Pancratius der Martyrer, Reliquien dieser Heiligen (epist. L. VI. ep. 49). Im J. 656 sandte Papst Vitalian Reliquien des hl. Pancratius an Oswi, König von England (Beda h. e. *III.* 29). In Frankreich, Teutschland und Spanien sind viele Kirchen auf den Namen des hl. Pancratius geweiht. — Cf. Bolland. T. III. Maji. Gregor. Tur. op. bei Migne P. T. 71. Gregor. Magni op. ebendas. T. 77. Par. 1849. Jenichen, diss. de s. Pancratio Urbis et Eccles. prim. Giessensis patrono. 1758. [Gams.]

Pange lingua ist der vom hl. Thomas von Aquin verfaßte, in der katholischen Kirche eingeführte Preisgesang auf das hochheilige Altarssacrament, welcher am Frohnleichnams- und grünen Donnerstage, wie auch gewöhnlich bei einem jeden Hochamte zum feierlichen Segen abgesungen wird. Derselbe besingt in sechs Strophen die Einsetzung dieses heiligsten Sacramentes, fordert zu dessen gläubiger Verehrung auf und schließt mit dem Preise des dreieinigen Gottes. Nach dem Urtheile des Dr. Augusti (Fest der Kirche III. Bd. S. 308) zeichnet sich dieser Hymnus besonders durch Gedankenfülle, Kraft und Würde aus. Die Anfangsworte Pange lingua (Preise Zunge) werden in Teutschland gewöhnlich vor der Exponirung des hochwürdigsten Gutes, der Anfang der 5. Strophe: Tantum ergo sacramentum (Ein so großes Sacrament), der erste Vers der 6. Strophe: Genitori Genitoque (dem Vater und dem Sohne) zu Ende des heiligsten Meßopfers bei Ertheilung des feierlichen Segens vom Priester, der sich zum Volke wendet, intonirt, und die angefangene Strophe vom Chore singend zum Schlusse geführt; während des Gesanges wird der heilige Segen ertheilt.

Panisbriefe. Der römisch-teutsche Kaiser übte als oberster Schirmherr der Kirche (titulo advocatiae eccl.), oder richtiger vermöge einer aus dieser Schutzherrschaft anmaßlich abgeleiteten Dispositionsbefugniß über die Kirchengüter manche durch fortgesetzte Uebung zu Gewohnheitsrechten erwachsene Ansprüche auf Besetzung von Capitelpfründen an den Dom- und Collegiatstiftern durch das sog. jus primarum precum (s. Anwartschaften Bd. I. S. 305 f.), sowie auf mittelbare Belastung der Abteien und Klöster des Reiches durch Ertheilung von Panisbriefen. Unter

letzteren versteht man schriftliche Weisungen, wodurch einem Stifte oder Kloster aufgetragen wurde, einen vom Kaiser empfohlenen Laien lebenslänglich oder bis zur etwaigen Verbesserung seiner Lage zu unterhalten. Aehnliche Rechte erhielten wohl auch durch Verträge oder Herkommen manche unmittelbare Reichsfürsten in ihren Landen. Ein solcher Praesentatus („Panist" genannt) hatte übrigens auf Wohnung, Kleidung und Alimente nur in dem Maße Anspruch wie ein Laienbruder (adinstar fratris conversi) desselben Klosters; daher er auch Laien-Pfründner oder Bruder hieß. Auch beschränkte sich die ihm zugewendete Wohlthat der Verpflegung nur auf seine Person, und erstreckte sich nicht auf Weib und Kinder. Manche suchten sich daher von dem betreffenden Stifte oder Kloster die besondere Vergünstigung der Umwandlung ihres Anspruches in angemessene Pension (Absenzgeld), die ihnen entweder in einer Aversalsumme oder in Jahres- oder Quartalraten verabfolgt werden möchte, zu erwirken, deren Gewährung jedoch lediglich von der Discretion des Klosters abhing. Diese Panisbriefe erhielten sich bis zur Säcularisation in Teutschland, und wurden in der Regel von jenen Machthabern am freigebigsten ertheilt, die der Kirche am wenigsten zugewendet hatten. [Permaneder.]

Pannonien. Es ist leicht begreiflich, wie die römische Provinz Pannonien, welche Städte voll hoher römischer Cultur umfaßte, schon sehr frühzeitig mit dem Christenthum bekannt werden mußte, bestand ja zwischen Italien und Pannonien ein vielfältiger und lebendiger Verkehr wie auch zwischen Pannonien und den östlichen Provinzen des Reiches, die unter dem gemeinsamen Namen des großen Illyricums (s. d. A.) begriffen sind. So wahr es aber zu sein scheint, daß noch im ersten Jahrhunderte des Christenthums mehrere christliche Gemeinden in Pannonien gestiftet worden seien, so läßt es sich doch nicht nachweisen, daß die Apostel selbst (Petrus, Paulus oder Lucas) oder die Apostelschüler Clemens oder Titus den Pannoniern das Evangelium gepredigt haben. Wie beträchtlich jedoch die Zahl der christlichen Gemeinden in Pannonien gegen Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gewesen sein mußte, läßt sich am besten aus den Bischofsstühlen abnehmen, die um diese Zeit schon in Pannonien bestanden. So trifft man um diese Zeit zu P e t o v i u m (jetzt Petau in Steiermark) hart an der Grenze von Niederpannonien, das nur die Sau von der Stadt schied, schon einen Bischofsstuhl, auf dem als erster in der Geschichte vorkommender Bischof der Grieche V i c t o r i n saß, von dem der hl. Hieronymus de vir. illustr. c. 74 berichtet: „Victorinus Petavionensis episcopus, non aeque latine ut graece noverat, unde opera ejus grandia sensibus violiora videntur compositione verborum. Sunt autem haec: commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Esaiam, in Hezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsin Joannis, adversum omnes haereses et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est." Diesen Victorinus führt Hieronymus (ibid. c. 18) unter den Anhängern des Chiliasmus auf, spendet ihm übrigens nicht bloß in oben citirter, sondern auch in andern Stellen seiner Schriften Lob; er starb als Opfer der Diocletianischen Verfolgung um 304. Ein anderer Bischofsstuhl und zwar zu S i s c i a (jetzt Sissek in Kroatien) in Pannonien selbst bestand damals auch schon, und berühmt ist das gleichfalls der Diocletianischen Verfolgung angehörige Martyrthum des hl. Q u i r i n, Bischof von Siscia, welcher nach vorher überstandenen mannigfachen Peinen auf Befehl des Statthalters Amantius zu Sabaria, wohin er zur Aburtheilung gebracht worden war, mit einem Mühlstein an dem Halse in dem vorbeifließenden Günsflusse ertränkt wurde (s. den Art. Q u i r i n u s). Andere pannonische Bisthümer, die bereits im vierten Jahrhundert bestanden, waren S i r m i u m und M u r s a (jetzt Essek), bekannt durch die Rolle, welche die Bischöfe dieser Sitze, namentlich B. V a l e n s v o n M u r s a, in der Geschichte des Arianismus spielten; wovon zu Constantius' Zeit die meisten Bischöfe Pannoniens angesteckt waren. Sirmium, die Hauptstadt Pannoniens, wo wohl am frühesten das Christenthum sich angepflanzt und von wo aus es sich nord- und westwärts in Pannonien

verbreitete, wurde die Metropole von ganz Pannonien. Wahrscheinlich gab es auch noch in mehreren andern Städten Pannoniens bischöfliche Stühle, zu Sabaria (Stein am Anger), der Geburtsstadt des hl. Martin von Tours (s. d. A.), zu Vindobona (Wien), Carnuntum ꝛc. Unter der Regierung des Kaisers Constantius und vorzüglich durch die Bemühungen des Bischofes Valens von Mursa thronte der Arianismus in Pannonien wie in seinem Reiche und pflanzte sich auch in das benachbarte Noricum (s. d. A. Bayern) hinüber, wozu später noch die nach der Vernichtung des Kaisers Valens Pannonien überschwemmenden arianischen Gothen kamen. Außerdem wurde Pannonien inmitten der arianischen Streitigkeiten noch durch eine andere Irrlehre verwirrt, indem Photinus, arianischer Bischof von Sirmium, die Dreipersönlichkeit Gottes läugnete und den Logos für eine unpersönliche göttliche Kraft erklärte (s. d. Art. Photinus und Photinianer), weßhalb er 351 abgesetzt und verbannt wurde; er kehrte jedoch unter Kaiser Julian wieder nach Sirmium zurück, wurde aber 364 vor K. Valentian nochmal vertrieben. Vorzüglich war es der hl. Ambrosius von Mailand, welcher den eingewurzelten Arianismus in Pannonien zum Sinken brachte. Nachdem Germinius, arianischer Bischof von Sirmium, im J. 380 gestorben war, begab sich Ambrosius auf K. Gratians Befehl in diese Stadt, um die Einsetzung eines katholischen Bischofs zu bewirken. Als Ambrosius in der Cathedrale auf einem erhabenen Platze stand, suchte ihn eine von den gottgeweihten Jungfrauen der Arianer bei dem Kleide auf die Seite unter die Weiber hinabzuziehen, damit er von diesen mißhandelt und zur Kirche hinausgestoßen würde; des andern Tags war sie eine Leiche, die Ambrosius selber zu Grabe geleitete, ein Ereigniß von solchem Eindruck, daß nun die Einsetzung eines katholischen Bischofs, des Anemius mit der größten Ruhe vor sich ging. Um dieselbe Zeit wurden auch die andern pannonischen Bischofsstühle wieder mit Katholiken besetzt. Demungeachtet dauerte bei einem bedeutenden Theile der Pannonier der Arianismus noch lange fort und wurde durch die Niederlassung der arianischen Gothen, Gepiden und Longobarden in Pannonien nothwendiger Weise sogar befördert; andererseits erlitt das pannonische Christenthum überhaupt durch die Herrschaft der heidnischen Hunnen einen großen Abbruch. Sirmium, die Metropole von Pannonien, wurde 442 von den Hunnen unter Attila völlig zerstört. Ein ähnliches Schicksal erlitten die andern Städte in beiden Pannonien theils ebenfalls unter Attila, theils in den nach seinem Tode entstandenen Kämpfen der ihm unterworfenen Völker. Beinahe gänzlich oder doch größtentheils erlosch das Christenthum in Pannonien, seitdem es (568) an die heidnischen Avaren und Slaven kam; es gingen namentlich die Bisthümer und mit diesen allmählig die ganze Geistlichkeit ein. Und in der That, wenn noch bis gegen Ende des sechsten Jahrhunderts Meldung von Bischöfen zu Petau, Fabiana und in dem an Pannonien grenzenden Theile Noricums geschieht, so schweigt die Geschichte seit dem siebenten Jahrhundert auch von diesen Bisthümern gänzlich. Selbst das Bisthum Lorch (Laureacum) im Noricum, das seit dem Falle Sirmiums Metropole von ganz Pannonien geworden sein soll, war damals wenigstens eine Zeitlang theils unbesetzt theils an andere Orte namentlich nach Passau verscheucht. Vgl. die Art. Avaren, Arno, Bayern, Hunnen, Magyaren, Passau, wo die Wiedereinführung des Christenthums in Pannonien dargestellt wird; s. Klein's Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steiermark, Bd. I; Damberger's synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter: Farlati, S. J. Illyricum sacrum; H. Pez, Script. rer. Austr.; Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands. [Schrödl.]

Pannormia. Unter den verschiedenen vorgratianischen Sammlungen der kirchlichen Rechtsquellen ist eine der bedeutendsten und reichhaltigsten die etwa um das J. 1090 entstandene Pannormie in acht Büchern, so genannt, weil sie gewissermaßen sämmtliche Normen der damaligen Kirchendisciplin in sich faßte. Ihr Verfasser ist der berühmte Canonist Ivo, Bischof von Chartres (s. d. A.). Ueber die Quellen, aus welchen Ivo schöpfte, sind die Ansichten getheilt: während

Theiner (Ueber Ivo's vermeintliches Decret, Mainz 1832 S. 17 ff.) und nach ihm Savigny (Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter, II. Bd. § 105 ff.) die sog. Collectio trium partium für die Quelle der Pannormie halten und aus diesen beiden in Verbindung mit der Sammlung des Burkard von Worms (s. d. A.) das dem Ivo zugeschriebene Decretum entstehen lassen, behauptet Wasserschleben (Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen S. 47 ff.) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, die Hauptquelle der Pannormie sei das ebengenannte Decretum, neben welchem Ivo, besonders im dritten und vierten Buche, auch die Sammlung des Anselm von Lucca (s. d. A.) und die Collectio Anselmo dedicata benützt habe. In der Gesammtausgabe der Werke Ivo's von J. Fronteau: Opp. Ivonis, Paris. 1647 findet sich die Pannormie auffallender Weise nicht, während das nicht mit voller Gewißheit ihm zugeschriebene Decretum aufgenommen ist; dagegen gibt es von der Pannormie zwei abgesonderte Ausgaben: Liber Decretorum sive pannormia, ed. Sebastian. Brandt, Basil. 1499. 4. und Pannormia seu Decretum Ivonis Carnotensis restitutum, correctum et emendatum, ed. Melch. a Vosmediano. Lovanii 1557. 8. Vgl. hiezu den Art. Canonensammlungen. [Kober.]

Panormitanus, ein berühmter Canonist des 15ten Jahrhunderts. Sein eigentlicher und gewöhnlicher Name ist Nicolaus, mit dem Geschlechtsnamen de Tudeschis. Von armen Eltern in Catania in Sicilien geboren, wird er auch Nicolaus Catanensis oder Siculus genannt. Schon in früher Jugend trat er in den Orden des hl. Benedict, und studirte später zu Bologna Rechtswissenschaft, besonders das canonische Recht unter Anleitung des berühmten Canonisten Zabarella, der ihm später als Cardinal das Doctorat ertheilte. Sofort begleitete er mehrere Lehrstühle zu Catania, Siena, Parma und zuletzt mit großem Rufe und einem Jahresgehalt von 800 Ducaten zu Bologna. Martin V. ernannte ihn 1425 zum Abte der Monazenser-Abtei in der Diöcese Messina, daher auch sein Beiname abbas recentior oder novus zum Unterschied von einem frühern Vorgänger. Später erhielt er die Stelle eines Referendärs und Generalauditors an der camera apostolica zu Rom und wurde zuletzt Erzbischof von Palermo, daher Panormitanus genannt. Als solcher spielte er eine bedeutende Rolle auf dem Baseler Concil, wohin ihn Alphons, König von Sicilien, als Legat geschickt hatte. Er war nämlich hier eines der Häupter der schismatischen Partei, ohne jedoch von deren sich überstürzendem Treiben sich unbedingt hinreißen zu lassen (s. den Art. Baseler Concil I. Bd. S. 648). Als im J. 1438 der Papst sowohl als das Concilium sich an die teutschen Churfürsten wandten, um ihre Unterstützung zu gewinnen, war er der Abgeordnete des Letztern, und suchte mit vieler Beredtsamkeit das Verfahren der Baseler zu vertheidigen (cf. Schröckh, Kirchengesch. Bd. XXXII S. 68). Nach der Wahl des Gegenpapstes Felix V. wurde er von diesem zum Cardinal ernannt, und hatte als dessen Legatus a latere in Teutschland auf dem Reichstage zu Mainz (1441) und zu Frankfurt (1442) seine Sache zu vertreten (cf. Schröckh, l. c. pag. 100 sq). Als jedoch in Folge eines besondern Vertrags König Alphons Eugen IV. als rechtmäßigen Papst anerkannte, berief er den Erzbischof von Palermo nebst zwei andern Bischöfen, die ebenfalls Cardinäle Felix V. waren, von Basel zurück, welchem Rufe der Palermitaner sich ungerne gefügt haben soll (Schröckh, l. c. pag. 104). Nach einem alten Manuscripte des Aeneas Sylvius in der vaticanischen Bibliothek hätte er selbst nach dem Rücktritte von Felix auf seine Cardinalswürde nicht verzichtet, noch Eugen sich unterworfen (cf. Panzirol, de claris leg. interpret. lib. III. cap. 32. Joh. Doujat, praenot. canonic. lib. V. ep. 7). Bald nach seiner Rückkehr nach Palermo starb er an der Pest im J. 1445, nach Andern schon 1443. Mehr als durch seinen Charakter, dem seine Gegner nicht ohne Grund Unredlichkeit und Verkäuflichkeit vorwarfen, zeichnete er sich durch Talent und Gelehrsamkeit aus, weßhalb er „Lucerna juris" genannt wurde. Er schrieb einen Commentar zu den Decretalen Gregors IX., den Clementinen und den Glossen, welcher in sieben Bänden edirt ist.

Ein achter Band seiner Werke enthält 128 Consilia und 7 Quaestiones, ein neunter enthält einen Thesaurus von Decisionen in alphabetischer Ordnung, die er auf dem Baseler Concil verfaßte. Außer einigen kleinern Abhandlungen, schrieb er noch eine Geschichte und Vertheidigung des Baseler Concils, die später von Gerbais, einem Doctor der Sorbonne, in's Französische übersetzt wurde (Paris 1697), und besonders von den sog. Gallicanern hochgepriesen wird (cf. Dupin, biblioth. des auteurs eccl. Bd. XII. pag. 98. Paris 1700). Seine Werke wurden verschieden edirt (cf. Fabricii biblioth. med. et inf. lat. nach der Ausgabe von Mansi) zu Lyon 1547 und zu Venedig 1592 und 1617. [Khuen.]

Pantänus, der heilige, war wahrscheinlich aus Sicilien gebürtig, und vor seiner Bekehrung zum Christenthum der stoischen Philosophie ergeben. Nach Photius wurde er durch einen Apostelschüler zum Christenthum bekehrt und beschäftigte sich nun unter der Leitung von Apostelschülern eifrig mit dem Studium der hl. Schrift, aber auch seine philosophischen Studien setzte er noch als Christ fort, weßhalb sich später Origenes mit seinem Beispiel entschuldigte. Als Julian Bischof von Alexandrien war, um 179, wurde er Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien und wirkte als solcher segensreich; Clemens von Alexandrien spricht von ihm mit dem größten Lobe und Eusebius zählt ihn zu den größten Männern seiner Zeit. Als die Indier (oder Aethiopier, die auch mit diesem Namen bezeichnet werden) den Bischof von Alexandrien um einen Theologen baten, der sie im Glauben unterweisen sollte, sandte er ihnen den Pantänus. Er soll in Indien noch Spuren des Christenthums gefunden haben, welches der Apostel Bartholomäus dort verkündet hatte; unter andern soll er dort ein Exemplar des hebräischen Matthäus-Evangeliums gefunden und mit nach Alexandrien gebracht haben. Nach seiner Rückkehr übernahm er (unter Septimius Severus und Caracalla) wieder das Lehramt zu Alexandrien, wo er um 212 gestorben zu sein scheint. Die lateinischen Martyrologien bezeichnen den 7. Juli als seinen Todestag, die Griechen scheinen ihn nicht als heilig zu verehren. Er nützte der kirchlichen Wissenschaft hauptsächlich durch seine mündlichen Vorträge; doch verfaßte er auch viele Commentare über die hl. Schrift (Hier. cat. 36); nach Anastasius Sinaita hat er auch über die Schöpfung geschrieben); von seinen Werken sind aber nur unbedeutende Bruchstücke erhalten. Vgl. Halloix, vita Pantaeni, du Pin, Bibl. 1, 78; Tillemont 3, 170; Möhler-Reithmayr I. 399. Vgl. hiezu die Art. Demetrius, Bischof von Alexandrien, u. alexandrinische Schule. [Reusch.]

Pantheismus. Mit dem Worte Pantheismus, *πᾶν θεός*, bezeichnet man eine Weltanschauung, wornach entweder Alles Gott oder Gott Alles ist. Diese beiden Sätze drücken unterschiedene Gedanken aus, laufen aber zuletzt in Eins zusammen. Der erste will sagen: Alles was ist, ist göttlichen Wesens oder Bestandtheil des Göttlichen, ein Moment von Gott; der zweite aber: Gott ist nichts Anderes, als die präsente Wirklichkeit, nichts Anderes, als das Weltall. Offenbar aber ist der erste dieser Sätze eine Consequenz des zweiten. Gott ist nichts Anderes als das Weltall, oder das Weltall als solches ist Gott. Folglich sind die einzelnen Bestandtheile des Weltalls Bestandtheile Gottes, einzelne Momente des Einen Göttlichen. Demnach ist, was man Pantheismus nennt, in Wahrheit Atheismus, eine Anschauung, wornach es keinen Gott gäbe, wornach die Welt als solche alles Seiende wäre. Darum muß man fragen, wie es komme, daß nicht nur Jene, die als Pantheisten gelten und auch sich selbst als solche bezeichnen, die auf Atheismus lautende Beschuldigung zurückweisen, sondern auch die Andern Pantheismus von Atheismus unterscheiden und die Pantheisten nicht als Atheisten behandeln. Das beruht der Hauptsache nach auf Täuschung und Begriffsverwirrung, ist jedoch in gewisser Weise auch gerechtfertigt. Jene Menschen nämlich, welche Gott nicht anerkennen, theilen sich in zwei Classen. Die Einen tragen den Forderungen der menschlichen Vernunft doch noch in soweit Rechnung, daß sie an der Welt zwei Seiten, ein Inneres und ein Aeußeres, ein sog. Wesen und ein Unwesentliches, ein wahrhaft Seiendes und

ein bloß Erscheinendes unterscheiden, und nun das Erste Gott, das Zweite Welt nennen und mithin ebenso von einem Gotte sprechen, wie diejenigen, die in Wahrheit das Dasein Gottes anerkennen. Die Andern bleiben, selbst dieß Aeußerste dem Geist verweigernd, animalisch bei dem rein Unmittelbaren, bei dem Handgreiflichen, Eß- und Trinkbaren stehen, indem sie außer diesem Nichts als wirklich anerkennen, und müssen demnach mit Entschiedenheit sprechen: „es ist kein Gott". Jene nun nennt man Pantheisten, diese Atheisten; nicht ungeeignet, wenn man dabei nur die Absicht hat, beide zu unterscheiden; ganz unrichtig dagegen, wenn die Meinung wäre, jene seien nicht ganz ebenso Atheisten, wie diese (s. d. Art. Atheismus). Unter den Pantheisten gibt es Einige, die sich auch selbst den Namen Pantheist verbitten, indem sie geltend machen, daß sie nicht Alles, was zur Welt gehört, ohne Unterschied als Gott begreifen und bezeichnen. In wiefern und in wie weit sie hiebei im Rechte seien, ergibt sich aus dem so eben Vorgetragenen von selbst. Wir brauchen uns bei derartigen Distinctionen und Benennungen nicht aufzuhalten: die Erkenntniß der Sache kann durch Derlei nicht gewinnen. Nur das Eine möge angemerkt werden, daß die beiden erwähnten Gestalten der bezeichneten Weltanschauung, die pantheistische und die atheistische, nicht gleichgültig neben einander, sondern insofern in Verbindung mit einander stehen, als die eine leicht in die andere übergeht. Auch hiebei indessen brauchen wir uns nicht aufzuhalten; es wird sich, soweit es Interesse bieten kann, im Folgenden von selbst in der nöthigen Bestimmtheit ergeben. Fassen wir also ohne Weiteres den sog. Pantheismus, d. h. die als Pantheismus auftretende atheistische Weltanschauung in's Auge. Diese Weltanschauung kann drei Gestalten annehmen. Läßt man, mit Läugnung Gottes, alles Wirklichseiende in der Welt aufgehen, unterscheidet aber an dieser Welt ein Wesentliches und ein Unwesentliches, ein Princip und ein aus dem Princip Gewordenes, so kann man zunächst zweierlei Ansicht sein. Entweder nämlich setzt man als jenes Wesen, Princip, Sein des Seienden, oder wie man dieses sog. Absolute nennen will, das Eins, oder das Viele. Setzt man als dasselbe das Eins, so erscheint es näher als Sein, als Ruhendes, als Substanz und hat die Prädicate unendlich, unbestimmt, allumfassend, unveränderlich, ewig, ewig sich selbst gleich u. s. w. Das Einzelne und Viele sodann, dasjenige, was die concrete Welt ausmacht, erscheint bei dieser Anschauung als Nichtseiendes, als bloß Scheinendes, als solches nämlich, worin das Eine Sein zur Aeußerung und Erscheinung kommt. Sieht man umgekehrt das Wesen in dem Vielen, so erscheint dasselbe näher als Bewegtes, Fließendes oder noch genauer als Bewegung, als ewiger Fluß, als Werden mit Ausschluß aller Ruhe und alles Seins, so daß, wie vorhin gesagt werden mußte, das Sein ist, so jetzt gesagt werden muß, das Nichtsein ist. Zwischen diesen beiden Anschauungen, welche in der größten Schärfe von den Eleaten und von Heraclit vertreten sind, liegt eine dritte, welche jene beiden in sich vereinigend das Absolute in der Gestalt eines Concreten begreift, als ein Eins, das die Vielheit, als ein Sein, das das Werden, als ein Ruhendes, das die Bewegung in sich habe, so daß man nach dieser Anschauung sagen muß, das Nichtsein ist ebenso wie das Sein, und das Sein ebenso wie das Nichtsein. Während den beiden erstgenannten Anschauungen je nur Eine Gestalt des Absoluten, die eleatische und die heraclitische, entspricht, ist der zuletzt genannten, wie jeder Vereinigung von Gegensätzen, eigen, deren mehrere zu schaffen. Es sind unbestimmbar viele Modificationen denkbar. Wie viele aber immer deren sein mögen, sie subsumiren sich unter zwei Gesichtspuncte: das Absolute wird entweder gedacht als ein Sein (oder Seiendes), an welches sich Bewegung ansetzt oder welches bewegt wird, oder als eine Bewegung, welche ein Seiendes zum Resultate hat; d. h. in dem Absoluten der dritten Gestalt ist entweder das eleatische oder das heraclitische Princip vorherrschend. — Seit Hegel ist es gang und gäbe geworden, die eleatische (von Spinoza renovirte) Weltanschauung Akosmismus zu nennen, weil nach ihr nur Gott (das Eine, Allgemeine) sei, die Welt aber (das Viele, Einzelne) nicht oder Nichts sei. Demnach

wäre die heraclitische Weltanschauung, weil sie der eleatischen geradezu entgegengesetzt ist, Atheismus oder Pankosmismus zu nennen. In Wahrheit aber ist sie ebenso Akosmismus, denn die wirkliche Welt ist doch wohl ein Seiendes, nach *Heraclit* aber ist das Seiende nicht oder nichts, da ja vielmehr nur das Nichtsein, nur das Werden, nur die Bewegung ist. Die gleiche Bewandtniß hat es, wenn man sagen wollte, die dritte, in der Mitte stehende Weltanschauung sei weder Akosmismus noch Atheismus, oder auch weder Pantheismus noch Pankosmismus. Sie ist alles dieses oder nichts, wie man will. Das sind Spielereien mit Worten. Es wurde ihrer nur erwähnt, damit der Angewöhnung Recht geschehe. Wollen wir ganz in's Klare kommen, eine genaue Kenntniß des Pantheismus gewinnen, so müssen wir uns an die Geschichte wenden, den Pantheismus so nehmen, wie er als geschichtliche Thatsache vorliegt. Pantheistische Weltanschauung kann sich, was kaum gesagt zu werden braucht, nur bei jenen Menschen finden, die den wirklichen Gott, so wie er an sich und wie er Schöpfer der Welt ist, nicht erkennend und die Welt für alle Wirklichkeit haltend genöthigt sind, den Grund oder die Ursache der Welt in dieser selbst zu suchen und dann, wenn sie das Gesuchte gefunden zu haben glauben, Gott zu nennen. Diese Menschen aber sind die Heiden; es ist buchstäblich zu nehmen, was der Apostel sagt: die Heiden kennen Gott nicht, ignorare Deum, *μὴ εἰδέναι τὸν θεὸν* (1 Theſſ. 4, 5) und seien ohne Gott, sine Deo, *ἄθεοι* (Eph. 2, 12). Heiden aber gibt es zweierlei: die antiken und die modernen. Jene kann man natürliche Heiden nennen, in wiefern ihr Bewußtsein rein Naturbewußtsein, d. h. ein Bewußtsein ist, dessen Inhalt Begriffe bilden, die nichts Anderes sind, als Gedankenbestimmungen, die aus der Natur, den Menschen mit eingerechnet, abstrahirt worden; diese dagegen christliche Heiden, in wiefern sie mitten in der christlichen Welt stehen, wohl auch selbst getauft sind und dem entsprechend den alten heidnischen Naturbegriffen eine Gestalt zu geben pflegen, welche Bekanntschaft mit den christlichen Begriffen voraussetzt und durch diese bedingt ist. Hier wie dort ist das zum Bewußtsein Gekommene lediglich die unmittelbar präsente Wirklichkeit, Natur und Geist, und zwar so, daß diese beiden nicht als eigentlich Zwei, sondern nur als unterschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen einer und derselben Wirklichkeit gelten. Dort aber, im antiken Heidenthum, hat das Wesen dieser Einen Wirklichkeit, der Gott, das Absolute, vorherrschend die Gestalt der Natur, hier dagegen, im modernen Heidenthum, vorherrschend die Gestalt des Geistes. Dieß Letztere ist dem Einflusse des Christenthumes zuzuschreiben. Das antike Heidenthum tritt uns in drei Gestalten entgegen: die erste ist das barbarische, die zweite das orientalische, die dritte das griechische (griechisch-römisch-germanische) Heidenthum. Das barbarische Heidenthum kommt hier nicht in Betracht; es steht so tief, daß es auch nicht einmal eine pantheistische Weltanschauung zu bilden vermag. Der Fetisch (s. d. A.) oder Götze, den der Barbar als Gott verehrt, ist zwar allerdings mehr als das Ding, was er unmittelbar oder an sich ist, mehr als dieser Stein, Klotz ꝛc., nämlich Symbol, Gott bedeutend. Aber daß er das Wesen der Welt sei, daß dieses Viele nichts Anderes sei, als eine Entfaltung und dann Erscheinungsweise des angenommenen Gottes, dieser Gedanke ist dem Barbaren fremd. Es ist also von Pantheismus, von Zurückführung des Vielen auf Eins, so daß das unendlich Viele als wesentlich Eins erschiene und dieses Eins als Gott gälte, nicht die Rede. Solche Anschauung findet sich erst bei den Orientalen und bei den Griechen. Es besteht aber zwischen diesen beiden ein sehr großer Unterschied. Bei den Orientalen sind nur die einzelnen Theile oder Stufen der Natur, nirgends die Gesammtnatur zum Bewußtsein gekommen, bei den Griechen dagegen die Gesammtnatur. D. h. während den Griechen die Gesammtnatur, den Menschen mit eingerechnet, als das Wirkliche schlechthin gilt, hat bei den Orientalen je nur eine Stufe der Natur solche Geltung. Bei den Chinesen ist es die anorganische, bei den Indiern die vegetative, bei den Aegyptern die animalische Natur, bei den arischen und sabäischen Völkern

(den Syriern, Assyriern, Chaldäern, Medern, Persern, Bactriern ꝛc.) ein Abstractum, theils der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, theils der höchste kosmische Gegensatz, Licht und Finsterniß. Was nun so zum Bewußtsein gekommen ist, als das Wirkliche schlechthin gilt, das ist das Göttliche, und alles Daseiende sofort gilt als Erscheinung dieses Göttlichen oder als dasjenige, worin das Göttliche existire. So ist den Chinesen die Welt nichts Anderes als eine von der Schwerkraft durchdrungene Masse, die einzelnen Dinge nichts Anderes als Atome, die dem Zug der Schwere gegen die Mitte hin folgen; diese Alles durchdringende Kraft selbst aber ist Gott. So ist ferner den Indiern das Universum eine Pflanze, das Ganze oder Gott die Pflanze an sich, daher näher seiend in drei Momenten, als Entstehen, Bestehen und Vergehen, die einen ewigen Kreislauf bilden, die einzelnen Dinge aber Gestalten, in denen das Eine pflanzliche Wesen, das Eine Göttliche, zu vorübergehender Erscheinung kommt. Den Aegyptiern gilt alles Seiende als Verkörperung und Erscheinung des animalischen Wesens, dieses selbst aber, das Thier an sich, als Gott. Nicht minder ist auch den sabäischen und arischen Völkern die gesammte Wirklichkeit nichts Anderes, als die Verkörperung und Erscheinung dessen, was ihnen als das Absolute erscheint; Alles was ist, ist Männliches und Weibliches, Licht und Finsterniß; diese Gegensätze selbst aber, in dieser Abstractheit sind das Göttliche. So ist also der Gott bei sämmtlichen Orientalen nichts Anderes als das Wesen der Welt, und demgemäß ihre Weltanschauung reiner Pantheismus. In der Volksreligion hat dieß Bewußtsein freilich die Gestalt eines Polytheismus angenommen; das Volk erhebt sich nicht zu dem Gedanken der Einheit, sondern hält als Göttliches fest, was ihm gerade in die Hände fällt: allein der Gedanke, der in dem Volksbewußtsein überall ganz offen zu Tage liegt, oder das Grundbewußtsein, das überall aus dem polytheistischen Gottesbewußtsein mit vollkommener Deutlichkeit hervorleuchtet, ist das angegebene, bei den verschiedenen Völkern verschieden gestaltete pantheistische Bewußtsein (s. hierüber d. Art. Polytheismus). — Bei den Griechen ist die Natur nicht mehr so stückweise, sondern in ihrer Gesammtheit zum Bewußtsein gekommen, d. h. was den Griechen als Wirklichkeit schlechthin gilt, ist nicht irgend ein Theil oder eine Stufe der Natur, sondern die Gesammtnatur. Demgemäß erscheint den Griechen nicht Dieß und Jenes, nicht Pflanze, oder Thier ꝛc., sondern alles Seiende ohne Ausnahme als göttlich, oder genauer, in allem Seienden erscheint ihnen das Göttliche, zunächst in den Elementen, dann aber ebenso auch in den aus den Elementen bestehenden Dingen, in unendlicher Abfolge bis in das Einzelnste und Kleinste herunter (vgl. d. Art. Polytheismus). Nimmt man nun den Gedanken heraus, der in solchem Gottesbewußtsein enthalten ist, so ist es kein anderer, als: Gott oder das Göttliche ist das, was das Wesen der gesammten Natur ist. Was ist nun dieses Wesen, was ist dasjenige, was als das Sein alles Seienden zu gelten hat? Diese Frage hat sich die Philosophie zur Beantwortung gestellt; und sofort ist es hier, in der Philosophie, daß das Gottesbewußtsein nicht nur materiell, sondern auch formell als Pantheismus erscheint, d. h. Pantheismus nicht nur ist, sondern auch die Gestalt des Pantheismus hat. Es ist aber dreierlei, was so als Wesen der Natur begriffen wird: erstens ein Element der Natur selbst, ein Natürliches; zweitens der Mensch, die menschliche Vernunft; drittens Etwas, worin diese beiden vereinigt sind. Oder, das Wesen der Natur, das Absolute, hat im Laufe der Zeit, wie die Wissenschaft sich vervollkommnete, drei Gestalten angenommen: erstens die Gestalt eines Natürlichen (Untermenschlichen), zweitens die Gestalt des Menschen, drittens die Gestalt des Göttlichen, welches Natur und Vernunft, Substantialität und Geistigkeit, in sich vereinigt. Hiemit sind die drei Perioden der griechischen Philosophie bezeichnet. Der ersten Periode gehören die ältern Jonier (Thales, Anaximander und Anaximenes), die Pythagoräer, die Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno), Heraclit, und endlich Empedocles, die Atomisten und Anaxagoras. Der zweiten gehören für's Erste derselbe Anaxagoras, der ebenso

die zweite Periode einleitet, wie die erste schließt, sodann die Sophisten und hierauf Socrates, Plato, Aristoteles und sofort alle Träger der griechischen Philosophie bis zu deren Auflösung in dem Skepticismus. In der dritten Periode endlich liegt der Neuplatonismus. In der ersten Periode wird als das Absolute eine Natursubstanz begriffen, erstens ein stoffliches Element, wie Wasser, Luft 2c. (ältere Jonier), zweitens die Zahl, als Grundelement oder Princip der Form der Dinge (Pythagoräer), drittens ein schlechthiniges Abstractum, einerseits das reine Sein (Eleaten), andererseits das reine Werden (Heraclit), viertens diese beiden zusammen, nämlich eine Mehrheit von schlechthin seienden und unveränderlichen Stoffen (die vier Elemente, Atome, Homöomerieen) und außer und neben diesen die Bewegung als reine Bewegung (Empedocles, die Atomisten, Anaxagoras); und sofort wird angenommen, das so erkannte Absolute entwickle und gestalte sich in bestimmter Weise, und das so entwickelte und bestimmt gestaltete Absolute sei die wirkliche Welt. So ist also Gott (das Absolute) ganz einfach das immanente Wesen der Welt, das Eine Allgemeine, das in den vielen Einzelnen zur Existenz und Erscheinung kommt. Also reiner Pantheismus, Pantheismus in monistischer Gestalt. In der zweiten Periode wird als das Absolute und sofort als Wesen der Welt die Vernunft und zwar dermaßen begriffen, daß die Welt nun genau ebenso als entwickelte, gestaltete, verwirklichte Vernunft erscheinen soll, wie sie in der ersten Periode als existente Natursubstanz erschienen ist. Es ist demnach von vorneherein klar, wir haben hier ganz ebenso wahren Pantheismus, als in der ersten Periode. Alles was ist, ist verwirklichte, existente, erscheinende Vernunft, d. h. existenter Gott. Aber da diese als Absolutes gedachte Vernunft in Wahrheit nichts Anderes ist als die menschliche Vernunft, und da diese nicht schöpferische, sondern nur bildende Kraft ist, eines Stoffs bedürftig, wenn sie sich objectiviren will, so nimmt der Pantheismus dieser Periode die Form des Dualismus an; dem Gott, der das Wesen der Welt, das Sein alles Seienden sein soll, steht ein Zweites zur Seite. Die Philosophie ist nun zwar bestrebt, dieses Zweite zu entfernen, den Monismus herzustellen; allein es gelingt nicht, kann nicht gelingen. Bei Anaxagoras ist vollkommener Dualismus, so daß auf die Frage, was die Welt sei, ebenso zu antworten wäre: verwirklichte Homöomerieen, als: verwirklichte Vernunft. Plato sodann sucht das genannte Zweite als das Nichtseiende, Aristoteles als das Möglichseiende (also gleichfalls Nichtseiende) zu begreifen. Allein es bleibt eben doch als Zweites, als ein Nothwendiges, ἀναγκαῖον, ohne welches Gott nie zur Welt würde, weßhalb auch Plato es nicht οὐκ ὄν, sondern μὴ ὄν d. h. nicht bloß nichtseiend, sondern in gewisser Beziehung auch seiend nennt, Aristoteles aber keinen Anstand nimmt, es als ὕλη zu bezeichnen. Am nächsten sind dem Ziele die Stoiker gekommen, indem sie das Zweite nicht als zweites Princip neben das erste stellten, sondern als eines der zwei Momente begriffen, die sie ihrem Einen Absoluten gaben. Ihr Absolutes nämlich ist eine Art Weltseele und vereinigt in sich zwei Momente, indem sie wirkend und leidend ist, ποιοῦν und πάσχον. In Wahrheit aber ist hiemit die Sache vollkommen dieselbe geblieben, nur etwas anders gestaltet. Jenes Absolute oder jene Weltseele ist nichts Anderes als die Platonisch-Aristotelische Vernunft, die als Welt unendlich viele und verschiedene Gestalten annimmt, für sich allein aber nicht im Stande ist, Welt zu werden und zu sein, vielmehr dazu eines zweiten, eines Leidenden, Bildungsfähigen, eines Stoffes bedarf. In der dritten Periode endlich, im Neuplatonismus (s. d. A.), wird ein Absolutes statuirt, das das Wesen der beiden vorigen in sich vereinigt, ebenso Natursubstanz, wie Vernunft ist. Die Welt wird begriffen erstens als Ausfluß von Gott (als Emanation s. d. A.), mithin rein als göttlichen Wesens oder als der existent gewordene Gott, ganz ebenso, wie in der ersten Periode, aber zweitens auch als Außergöttliches, ja Ungöttliches, als μὴ ὄν im Gegensatz zum ὄν,, ganz ebenso wie in der zweiten Periode. Mithin ist Gott gleicherweise als Natursubstanz oder als substantielles Absolutes, wie als Vernunft begriffen. Damit hat das Wesen der Welt

die Gestalt des Göttlichen empfangen, in wiefern zum Wesen des Göttlichen gehört, ebenso Absolutes wie Geist zu sein. Trotz dem jedoch, daß so der Neuplatonische Gott die Gestalt des wirklichen Gottes hat, und sogar näher noch als dreifaltiger Gott begriffen ist, ist er doch durchaus nichts Anderes als der Gott der gesammten griechischen Philosophie, nichts Anderes als das immanente Wesen der Welt, und nur als dieses, nicht aber an und für sich seiend. Die Neuplatoniker haben bei der Ausbildung ihres Gottesbewußtseins offenbar unter dem Einflusse der christlichen Begriffe gestanden, nichtsdestoweniger aber das antike heidnische Bewußtsein in voller Integrität erhalten. — Dieß ist nun in kurzem Ueberblick der Pantheismus des antiken Heidenthums. Mit dem Neuplatonismus endet das alte Heidenthum. Er liegt schon tief in der christlichen Zeit. Gehen wir sofort zur Betrachtung des christlichen Gottesbewußtseins über. Ohne dieß vermöchten wir den Pantheismus des modernen Heidenthums nicht zu verstehen. Es ist bereits gesagt, das christliche Bewußtsein schließe allen Pantheismus gänzlich aus. Hier muß angemerkt werden, wir machen diese Behauptung im weitesten und strengsten Sinne des Wortes und wollen damit sagen, ein Christ sei, so lange er dieses ist, geradezu außer Stande, irgend welchen pantheistischen Begriff sich anzueignen, dermaßen, daß er um Letzteres thun zu können, aufhören müßte, Christ zu sein. Im Christenthume ist nämlich Gott als absolut für und in sich selbst seiend und lebend, die Welt aber gleicherweise als absolut durch Gott geworden d. h. geworden durch Schöpfung aus Nichts, wie als wahrhaft seiend, in sich selbst subsistirend nicht nur begriffen, sondern schon vorausgesetzt, dermaßen, daß vom christlichen Bewußtsein jeder Gedanke schlechthin ausgeschlossen ist, der eine Identificirung Gottes mit dem Weltall oder mit dem Wesen der Welt oder mit dem Weltgedanken oder mit einer Weltseele oder irgend etwas Aehnliches auch nur annähernd enthielte (vgl. d. Art. Gott, Freiheit, Erlösung, Rechtfertigung, Prädestination). Von Pantheismus christlicher Menschen sprechen heißt ungenau sprechen. Ist ein Mensch Pantheist, so ist er nicht Christ; ist er Christ, so ist er nicht Pantheist; einen christlichen Pantheisten oder pantheistischen Christen gibt es nicht. Hiernach ist der wirkliche oder vermeintliche Pantheismus der Gnostiker, der Manichäer, der Paulicianer, der Priscillianisten, der Bogomilen, der Katharer, der Begharden, der Lollharden, der Brüder und Schwestern des freien Geistes, sodann des Dionysius Areopagita, des Joh. Scotus Erigena, des Amalrich von Chartres, des David von Dinanto, des Meister Eckhart, des Tauler, sowie der Spätern, des Giordano Bruno, Jacob Böhme, auch Wicleff, Huß u. a. zu beurtheilen. Theils sind sie wirklich Pantheisten; dann läßt sich aber auch zweifellos darthun, daß sie den christlichen Glauben entweder gar nicht angenommen oder den angenommenen abgeschworen haben, wie die Gnostiker, Manichäer, G. Bruno &c.; oder sie sind in Wahrheit Christen; dann wird sich bei genauer Prüfung ihr vermeintlicher Pantheismus als bloß scheinbar erweisen, wie bei Erigena, Tauler, auch selbst Eckhart. Hier ist nicht der Ort, diese historische Frage zu erörtern, es ist uns hier, wo vom Pantheismus im Allgemeinen die Rede ist, ganz gleichgültig, ob von den als Pantheisten geltenden Christen Dieser oder Jener, Einer mehr oder Einer weniger wirklich Pantheist gewesen, wirklich das christliche Gottesbewußtsein an das heidnisch-atheistische Weltbewußtsein aufgegeben habe. Darüber sehe man die betreffenden Artikel und die daselbst mehrfach citirten hieher gehörigen Schriften nach. Nur Folgendes sei zur Orientirung im Allgemeinen bemerkt: Da Gott nicht Geist ist gleich dem menschlichen endlichen Geiste, ein Anderes sich gegenüber und an diesem eine Schranke habend, sondern absoluter Geist in dem Sinne, daß er allein seiend ist und Alles was nicht Gott ist und dennoch ist, sein Sein von Gott hat; da also Gott nicht bloß Geist, sondern auch das Absolute, oder vielmehr als Geist das Absolute ist: so kann man in pantheistischer Ausdrucksweise von ihm sprechen, ohne von Ferne Pantheist zu sein. Es geschieht, so oft in einer Rede von Gott der Begriff des Absoluten oder in dem Begriffe Gottes das Moment des Abso-

luten im Vordergrunde steht, mit stärkerer oder geringerer Zurückdrängung des andern Momentes, der Geistigkeit und Persönlichkeit; wie es z. B. der Fall ist, wenn der Apostel Paulus sagt, wir seien, leben und bewegen uns in Gott, oder, an einem andern Orte, Gott sei Alles in Allem, *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*. Ebenso in Betreff der Creatur. Da die Creatur nicht nur wahrhaft seiend, in sich selbst subsistirend, sondern auch als ein absolut durch Gott Seiendes nicht selbstseiend ist: so kann man von ihr gleichfalls, ohne von Ferne Pantheist zu sein, in pantheistischer Weise nämlich so sprechen, als ob man ihr Wesen nicht für ihr eigenes Wesen hielte, sondern unter demselben Gott oder das Göttliche verstünde, das Erscheinende aber an ihr als Aeußerung oder Erscheinungsweise desselben Göttlichen begriffe. Dieß geschieht, *wenn* eben das Moment des Nichtselbstseins im Begriff der Creatur in den Vordergrund gestellt und das andere Moment in demselben Begriffe, das Moment des Selbstseins, in den Hintergrund gedrängt wird; wie abermals der Fall ist, wenn derselbe Apostel Paulus sagt, er lebe zwar, aber eigentlich nicht er, sondern Gott in ihm. Ganz ebenso kann sich Einer auch in dualistischer Weise ausdrücken, ohne von Ferne Dualist zu sein. Dieß geschieht alsdann, wenn man die andern Momente in den genannten Begriffen, in dem Begriffe Gottes nämlich das Moment der Geistigkeit, in dem Begriff der Creatur das Moment des Selbstseins, in den Vordergrund stellt. Es ist leicht zu sehen, daß immer der eine oder andere Schein sehr nahe liege und schon aus dem Grunde kaum vermeidlich sei, weil wir nicht Alles auf einmal, sondern nur Eines nach dem Andern auszusprechen vermögen. Der Einsichtige und Verständige wird immer, wenn es sich um ein hieher bezügliches Urtheil handelt, auf die vorgelegten Begriffe von Gott und der Creatur im Allgemeinen sehen, und, findet er diese in Ordnung, an dem unvermeidlichen Scheine nach der einen, wie nach der andern Seite keinen Anstoß nehmen. In Wahrheit sind auch Jene längst für jeden vernünftigen Menschen ein Gegenstand des Spottes, die sich an dem wirklichen, heidnischen Pantheismus nicht begnügend, Pantheismus auch im christlichen Lehrbegriffe aufzuspüren suchen und nicht nur einen ganzen, sondern auch einen halben, Viertels-, Achtels-, Sechszehntels-Pantheismus, einen Pantheismus in Krystall- und einen andern in Tropfgestalt und Gott weiß in welch' andern Gestalten noch erkennen und keinen Anstand nehmen, die ächtesten und reinsten christlichen Theologen als Pantheisten zu verschreien, des Pantheismus Männer zu beschuldigen, die vermöge der Reinheit ihres Gottesbewußtseins, vermöge ihrer Orthodoxie überhaupt, Doctores Ecclesiae sein könnten. — Damit soll nicht geläugnet werden, daß es Pantheisten gebe, welche Christen zu sein vorgeben, wohl auch selbst glauben. Dieß trifft zum Theil bei den modernen Pantheisten zu, bei jenen protestantischen Philosophen, welche vollendete Heiden, aber als Protestanten berechtigt sind, jede beliebige Meinung, auch vollendeten Paganismus, für rein christliches Gottesbewußtsein zu halten und auszugeben. Die Hauptvertreter dieses modernen Pantheismus sind Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel. Der Ausgangspunct aber für denselben ist das von Cartesius aufgestellte Erkenntnißprincip, wornach nur dasjenige unzweifelhaft als wirklichseiend anerkannt werden soll, was der denkende Geist selbst als seiend gesetzt (s. d. Art. Cartesius). Hält man nämlich dieses subjective Erkenntnißprincip einseitig, mit Verwerfung des vor Cartesius in Geltung gewesenen objectiven, fest und läßt dabei von der Forderung nicht ab, daß alle und jede Erkenntniß absolute, schlechthin gewisse Erkenntniß sei, so wird man unwiderstehlich entweder zum Rationalismus oder zum Pantheismus getrieben. Entweder nämlich läßt man die Objectivität unangetastet, erkennt aber als dieselbe nicht das, als was sie sich selber offenbart, bildet sich vielmehr beliebige Begriffe und sagt: diesen Begriffen muß die Wirklichkeit entsprechen; will sie nicht, so muß ich ihr die Anerkennung verweigern. So ist dem Ich zwar Omnipotenz vindicirt (nach Anweisung des Cartesius), dem Bewußtsein aber die Form des Dualismus gegeben. Auf Gott nun angewendet ist diese Erkenntnißweise der Ratio-

nalismus. Derselbe ist, durch Leibnitz, Wolf und Kant hindurch gehend, in verschiedenen Gestalten, vorzugsweise als natürliche Theologie, theologia naturalis, und als Exegese oder biblische Theologie aufgetreten. Oder man bildet, das Abgeschmackte und Lächerliche solcher Willkür fühlend und scheuend, ein Bewußtsein, wornach das denkende Ich mit dem zu erkennenden Objecte identisch ist und eben damit dieses aufhört, Object zu sein, so daß jede Erkenntniß, was immer ihr Gegenstand und Inhalt sei, streng genommen Selbsterkenntniß ist. Dieß kann man auf doppelte Weise zu erreichen suchen. Entweder faßt man, ähnlich wie im alten Paganismus, die gesammte Wirklichkeit als unterschiedslose Masse und jedes Atom derselben als Abbild des Ganzen, mit diesem wesentlich identisch, wornach in jedem einzelnen Geiste immer das Ganze zum Bewußtsein kommt, das Selbstbewußtsein jedes einzelnen Menschen als Selbstbewußtsein Gottes (der ganzen Substanz) zu gelten hat — etwa so wie ein Tropfen Wassers ganz ebenso vollkommen Wasser ist, wie der ganze Ocean —, womit dann von selbst gegeben ist, daß jede Erkenntniß Selbsterkenntniß sei und es eine gegenständliche Erkenntniß nicht gebe; oder man begreift das Ich als schöpferische Macht, das Universum als Product des denkenden Geistes, wo dann ohnehin einleuchtend ist, es komme dem Bewußtsein der so eben genannte Charakter zu. In ersterer Weise hat Spinoza, in der zweiten Fichte die Sache behandelt. Schelling und Hegel haben beide Anschauungen combinirt. Während Spinoza alles Einzelne absolut in der Einen Substanz aufgehen ließ und so kein Ich behielt, war Fichte im Gegentheil bestrebt, Alles im Ich aufgehen zu lassen, das Ich ebenso als Schöpfer des Nichtich wie des Ich, und zwar so zu begreifen, daß das Nichtich als Nichtseiendes, das Ich als Allesseiend erschiene. Allein es ist ihm ähnlich ergangen wie den Neuplatonikern: das von dem Ich producirte Nichtich bildete einen begrenzenden Gegensatz gegen das Ich und war nicht wegzubringen. Mithin war Dualismus vorhanden und Fichte hatte nicht erreicht, was er angestrebt, nämlich dem Ich dieselbe Gestalt, denselben Werth, dieselbe Absolutheit zu verleihen, als Spinoza der Substanz verliehen hatte. Diesen Mangel hat nun Schelling entfernt, indem er sich zwar die Fichte'sche Anschauung aneignete, mit derselben aber die Spinozistische verband. Dieß werden wir etwas eingänglicher betrachten müssen. Die Schelling'sche Philosophie bewegt sich ungefähr in folgenden Gedanken: Gott ist das Eins des Vielen, das Eine Sein alles Seienden, mithin die Indifferenz oder Identität des Unterschiedenen. Folglich ist alles Seiende nichts Anderes als Gott, jedes Einzelne nur besondere Form des Seins der absoluten Identität. Solcher Formen gibt es unendlich viele. Im Ganzen aber reduciren sie sich auf zwei. Alles nämlich was ist, ist entweder in der Form des Objectiven oder Realen, oder in der Form des Subjectiven oder Idealen. Jenes ist die sogenannte Natur, dieses der sog. Geist. Natur und Geist sind demnach identisch, nur auf unterschiedene Weise, ein und dasselbe Sein darstellend, die Natur als Seiendes (Objectives), der Geist als Erkennendes (Subjectives). Daher ist aber auch das als Natur seiende Absolute (Identische) ebenso auch erkennend, das als Geist seiende Absolute ebenso auch seiend, d. h. die Natur ist ebenso auch Geist, wie der Geist, und der Geist ist ebenso auch Natur, wie die Natur; in dem einen wie in dem andern ist nur je eine der beiden Formen des Absoluten vorherrschend. Das Nähere aber ist, daß diese Formen nicht als starre Formen, vielmehr die ewig wechselnden, in einander übergehenden Momente eines ewigen und absoluten Processes sind. Zunächst befindet sich jede der beiden Hauptformen in einem steten Processe, welcher sie in mehrfachen Momenten oder Potenzen erscheinen läßt. Auf der Naturseite sind diese Potenzen 1) Schwere und Materie, 2) Licht und Bewegung, 3) Organismus und Leben; auf der Geistesseite aber 1) Wahrheit und Wissenschaft, 2) Güte und Religion, 3) Schönheit und Kunst. Sodann sind diese beiden Reihen im Ganzen ebenso wieder nur die Momente eines allumfassenden Processes. Folglich ist Gott näher gerade dieser Proceß, denn der Proceß als solcher ist die Identität der einzelnen Momente, welche ihn consti-

tuiren. Mithin ist Gott begriffen als das Producirende, welches zugleich das Product, und als das Product, welches zugleich das Producirende ist, als das das Sein schaffende Wesen des Seins, welches zugleich das Sein, und als das Seiende, welches zugleich sein schöpferisches Wesen ist, oder kurz als Grund alles Seins, welcher zugleich das Seiende, und als das Seiende, welches zugleich der Grund seiner selbst ist. Damit ist gleicherweise die Starrheit Spinoza's wie der Dualismus Fichte's vermieden und doch derselbe Gedanke wie bei diesen festgehalten. Da es sich aber mit dem Absoluten auf die angegebene Weise verhält, so wird sich in der einen wie der andern Form des Absoluten je ein Punct bezeichnen lassen, wo der vollständigste oder adäquateste Ausdruck zu sehen ist, den das Absolute in dem Relativen empfangen kann. Dieser Punct ist auf Seite der Naturform der Organismus, dessen ausgebildetste Gestalt der Mensch ist, auf Seite der Geistesform aber die Kunst. In dem Organismus nämlich erscheint am vollständigsten die Natur als Geist, das Objective als Subjectives, das Reale als Ideales; in der Kunst aber erscheint am vollständigsten der Geist als Natur, das Subjective als Objectives, das Ideale als Reales. D. h. ganz kurz: das Absolute (das unnennbare Eine Sein) erscheint, in unendlicher Evolution befindlich, in unendlich vielen Gestalten; die adäquateste dieser Gestalten ist die am Ende des Processes stehende, der Mensch, und zwar noch näher der künstlerisch schaffende Mensch. Daraus folgt, unter allem Wirklichseienden (denn Gott als Gott ist nicht wirklich, er ist nur in dem Einzelnen wirklich) sei das Höchste der Mensch, und unter den Menschen wiederum der künstlerisch schaffende Mensch; dermaßen daß man sagen muß: der Mensch ist Alles was nicht Mensch ist, längst gewesen, Eines nach dem Andern, und Alles was nicht Mensch ist, ist nichts Anderes als der noch nicht als Mensch d. h. noch nicht in adäquater Form seiende Mensch. Schelling hat dann auch versucht, eine dieser Weltanschauung entsprechende Erkenntniß des Christenthums zu bilden. Seine Meinung hierüber, soweit sie sich errathen läßt, denn zu einem klaren Gedanken hat er es nicht gebracht, ist ungefähr folgende: dem allmähligen Werden Gottes durch unendlichen Proceß aus dem finstern Grunde bis zum Menschen herauf entspricht das Bewußtsein Gottes in den Menschen. Obgleich nämlich längst der Mensch als Krone der Natur entstanden d. h. Gott Mensch geworden war, so wurde doch erst in später Zeit **erkannt**, daß dieß so sei. Vorher wurden als Gott begriffen die verschiedenen Gestalten der Natur von Unten herauf, und erst nachdem so alle Stufen durchgegangen waren, der Mensch — ganz der Wahrheit gemäß, denn Gott war ja auch in der Wirklichkeit alles Andere vorher gewesen, ehe er Mensch wurde. Das Aufgehen dieses Bewußtseins nun, daß zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise (als die vollkommenste Gestalt des Seienden) der **Mensch** Gott zu nennen sei, bezeichnet den Eintritt der christlichen Religion in die Weltgeschichte. Dabei versteht es sich von selbst, daß auch dieses Bewußtsein wiederum der Vervollkommnung fähig und der Entwicklung unterworfen gewesen und daß dessen ursprüngliche Gestalt, die es in Christo und den Aposteln gehabt, längst durch andere, vollkommenere, verdrängt sei. Noch mehr versteht sich von selbst, daß es gerade durch die Schelling'sche Philosophie sei, daß man endlich zur absoluten Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit, zur absolut wahren Erkenntniß gekommen sei. Es herrscht in dieser Schelling'schen Weltanschauung unendliche Verwirrung und Unklarheit. Bei aller Meisterschaft der Darstellung, die ihm wie Wenigen zu Gebote steht, hat Schelling nicht vermocht, seinem Gedanken bestimmte Gestalt, Festigkeit und Durchsichtigkeit zu geben. Dieß Geschäft mußte ein Anderer übernehmen. Es wurde übernommen von **Hegel**, der sofort für Schelling nicht nur dasselbe, sondern mehr geworden ist, als Aristoteles für Plato oder — wie Schelling selbst behauptet — Wolf für Leibnitz. Hegel hat Bestimmtheit und Licht in das Schelling'sche Chaos gebracht. Der Gedanke bleibt derselbe, empfängt aber folgende klar bestimmte Gestalt: Gott ist der ewige Gedankenproceß, dessen Momente die Bestimmungen des Weltalls oder die Seins-

momente der gesammten Wirklichkeit sind. Dieser Gedankenproceß oder dieses Gedankensystem erscheint in dreifacher Gestalt: erstens als reiner Gedanke oder in der Gestalt des Gedankens als solchen, des logischen Gedankens; zweitens als entäußerter Gedanke oder als Gedanke, der nicht als Gedanke, sondern als das Andere des Gedankens ist. Dieser als sein Anderes seiende Gedanke ist die Welt als seiende d. i. die Natur und der endliche Geist d. h. der Geist als bloß seiender Geist; drittens als selbstbewußter Gedanke d. i. als Gedanke, der aus seiner Entäußerung zu sich selbst zurückgekehrt ist, d. h. sein Anderssein, die Natur und den endlichen Geist, als mit ihm identisch, als sich selbst erkennt. Dieß ist der Gedanke als Geist im eigentlichen Sinne oder als wirklicher Geist (im Gegensatz gegen den bloß seienden Geist, der nur möglicher Geist ist). Die nähere Gestaltung ist folgende: I. Der reine d. h. der als Gedanke seiende Gedanke (Gott vor der Erschaffung der Welt) ist 1) als Sein, und dieses Sein, zuerst als reines Sein seiend, welches Nichts ist, ist a) als Qualität, b) als Quantität, c) als Maß, welch' letzteres die Einheit von Qualität und Quantität ist; 2) als Wesen, welches wiederum in drei Momenten oder Gestalten, nämlich a) als Grund der Existenz, b) als Erscheinung, c) als Wirklichkeit ist, welch' letztere nichts Anderes ist, als der in der Erscheinung seiende Grund; 3) als Begriff, der sich vollzieht a) als subjectiven Begriff (Begriff, Urtheil, Schluß), b) als Object (Mechanismus, Chemismus, Teleologie) und c) als Idee, welche wiederum die Einheit des subjectiven Begriffes und des Objectes und als solche Leben, Erkennen und absolute Idee ist. Hier angelangt, hört der Gedanke auf, als Gedanke zu sein und geht dazu fort, als seiende Wirklichkeit, als Welt, als Natur zu sein. II. Der als Natur seiende Gedanke (der als Welt seiende Gott) ist, ganz den vorgeführten logischen Kategorien entsprechend 1) als Mechanismus, der der Kategorie des Seins, 2) als Physik, die der Kategorie des Wesens, 3) als Organismus, der der Kategorie der Wirklichkeit entspricht und im Thiere abschließt. Der im höchsten thierischen Organismus, dem Menschen, seiende Gedanke ist Geist. III. Der Geist ist 1) als subjectiver Geist, und dieser a) einfach seiend (Seele), b) bewußtseiend (Geist), c) seiend im Wissen und wissend im Sein (theoretischer, practischer und freier Geist). Der freie Geist ist es, der sich objectivirt. Somit ist der Geist 2) als objectiver Geist. Das Object aber, worin der objective Geist ist, ist a) das Recht, b) die Moralität, c) die Sittlichkeit, welch' letztere wirklich ist in oder als Familie, Gesellschaft und Staat, so daß der vollendete objective Geist der Staat ist (in vollkommenster Gestalt natürlich der preußische!). Diese Objectivität, worin so der Geist ist, ist freie Objectivität d. h. vom bewußten Geist geschaffene Wirklichkeit. Darin ist begründet, daß der Geist, sobald er in ihr oder als sie ist, zu sich selbst zurückkehre, d. h. daß der Geist sich als das, was er ist, nämlich als alle Wirklichkeit seiend, erkenne; was nichts Anderes ist als Einheit des objectiven und subjectiven Geistes oder der als subjectiver Geist seiende objective Geist. Dieser so zu sich zurückgekehrte Geist aber oder dieser als die Einheit des objectiven und subjectiven Geistes seiende Gedanke ist der absolute Geist. Mithin ist der Geist 3) als absoluter Geist. Der absolute Geist aber erscheint gradatim in drei Gestalten, a) in der Kunst, b) in der Religion, c) in der Philosophie. Diese drei Gestalten sind nur drei unterschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Sache, eines und desselben absoluten Geistes, welcher immer nichts Anderes ist, als der Geist, der sich als alle Wirklichkeit weiß, der ebenso die absolut wissende wie die absolut seiende Wirklichkeit ist. In der Kunst ist er in dem Element der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις), d. h. in der Kunst erfaßt, besitzt, genießt sich der Geist als das was er ist, nämlich als alle Wirklichkeit seiend, in wahrnehmbarer Gestalt, als Schönheit. In der Religion befindet er sich in dem Element der Vorstellung (δόξα), d. h. der religiöse Geist erkennt sich als alle Wirklichkeit seiend zwar nicht mehr in sinnlicher Gestalt, sondern als Geist, so daß nicht mehr ein Ideal, sondern Geist für den Geist oder der Geist als

Geist für sich, sich offenbar ist; aber der so sich offenbare Geist ist sich noch nicht in der Totalität seines Seins, sondern so offenbar, daß die einzelnen Momente seiner Wirklichkeit getrennt erscheinen und in dieser Getrenntheit zum Bewußtsein kommen, also z. B. die Natur als ein vom Geist Unterschiedenes, dann die logischen Momente des geistigen Seins und Lebens als zeitlich abfolgende, geschichtliche Thatsachen u. dgl., denn eben das ist das Eigenthümliche der Vorstellung, die Begriffsmomente nicht als integrirende Momente einer geschlossenen Einheit, sondern isolirt, jedes für sich als eine Wirklichkeit, zu erfassen und festzuhalten. In der Philosophie endlich ist der absolute Geist in dem Elemente des Begriffes, d. h. in der Philosophie weiß sich der Geist als alle Wirklichkeit seiend so, daß er einerseits ebenso wie in der Religion als Geist für den Geist, andererseits aber auch ebenso wie in der Kunst in der Totalität einer einheitlichen Gestalt geschaut ist. Mit einem Worte: in der Philosophie ist es, daß sich der Geist als das was er ist, nicht bloß weiß, sondern auch auf die rechte Weise weiß; das Wissen ist hier begreifliches Wissen, dessen Charakteristisches ist, das Eine in dem Vielen und das Viele in dem Einen zu begreifen. „Dieser Begriff der Philosophie", sagt Hegel, „ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus den voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein unmittelbares war, hiemit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat." — Wollte man nun sagen, was Gott sei, so müßte man hienach definiren: Gott ist erstens der reine Gedanke, näher a) das Sein, b) das Wesen, c) der Begriff; zweitens die Natur, näher a) das Mechanische, b) das Dynamische (Physische), c) das Organische der Natur; drittens der Geist, näher a) der subjective, b) der objective, c) der absolute Geist — Alles mit vielen, streng genommen unendlich vielen Zwischenbegriffen. D. h. wie Jeder, der von der Voraussetzung ausgeht, es gebe keinen Gott, so hat auch Hegel als Gott das Wesen der Welt, als dieses aber den menschlichen Geist begriffen und nun die Sache so dargestellt, als ob dieser Geist erstens als reiner Gedanke (logischer Gedankenproceß), zweitens als verwirklichter Gedanke, als die existente Welt, und endlich drittens als Geist in der Gestalt des Geistes sei, wo er sich eben als das genannte, im reinen Gedanken als den vorweltlichen, in der Welt als den existenten, in sich selbst als den zum Bewußtsein gekommenen Gott, und mithin überhaupt als alle Wirklichkeit seiend wisse. Damit ist nun erreicht, was von Cartesius an erstrebt worden, absolutes Wissen, Göttlichkeit des menschlichen Ich: alle Erkenntniß ist Selbsterkenntniß, und zwar schöpferische Selbsterkenntniß, mithin absolutes Wissen; wer in dem einzelnen Menschen zum Bewußtsein kommt, ist immer nicht dieser Einzelne, sondern Gott (Encyclop. § 564 3. A.). Zugleich ist dieses Resultat in einer Weise erreicht und hingestellt, die Jeden befriedigen muß, der die Voraussetzung theilt, die Voraussetzung nämlich, daß kein Gott sei. Die Rohheit des Spinozismus ist überwunden, das Wesen der Welt ist nicht mehr als todte Substanz, sondern als lebendiges Princip erkannt; man sieht, wie das Einzelne aus ihm hervor, wie es in dasselbe zurückgeht; an die Stelle des allverschlingenden Abgrundes ist ein schöner Proceß getreten, in dem zwar ebenso das Einzelne stets verschwindet, dennoch aber seine Geltung, ja insofern absolute Geltung hat, als das Absolute nur im Einzelnen existirt. Ebenso ist der Dualismus Fichte's überwunden, zugleich aber auch an die Stelle der Schelling'schen Verwirrung und Unklarheit begriffliche Bestimmtheit, krystallisirtes System und völlige Durchsichtigkeit getreten. Zugleich ist in der Hegel'schen Philosophie die Ausbildung der in pantheistischer Gestalt erscheinenden atheistischen Weltanschauung völlig zum Abschlusse gekommen, dermaßen, daß eine weitere Entwicklung derselben in dieser Gestalt nicht möglich ist und nichts weiter geschehen kann, als eine Umge-

staltung der herausgebildeten Weltanschauung in die Form des bestialischen Atheismus. Diese Umbildung hat, wie wir wissen, bereits stattgefunden. Die sogenannte Linke der Hegel'schen Schule hat unverholen ausgesprochen, daß es nicht nur keinen Gott, sondern auch keinen Gedanken, kein Wesen, kein Allgemeines u. dgl. gebe, daß das rein unmittelbar Daseiende, das Stück Fleisch, das an der Gabel steckt, der Wein, den man genießt, die Luft, in der man sich berauscht, das allein Wirkliche sei. Damit ist der Mensch zu Ende; es fehlt nur noch, daß er den Schritt, den er ehemals, nach eben diesen Weltanschauern, vorwärts gethan hat, indem er aus Affen und andern Bestien herausgewachsen ist, nun wieder rückwärts thäte, damit auch die äußere Gestalt eine entsprechende würde. Gelänge dem heutigen Radicalismus, der sich mit den schönen Namen Socialismus und Communismus schmückt, sich allgemein geltend zu machen, so würden wir bald sehen, wie sich diese bestialische Weltanschauung im Leben ausnehme, denn in Wahrheit ist jener Radicalismus nichts Anderes, als der in's Leben eingeführte oder nach Verkörperung strebende bestialische Atheismus. Dieß haben wir nicht weiter in Betracht zu ziehen; es wird anderwärts davon die Rede sein. — Hiemit könnten wir schließen. Wir müssen aber noch einmal auf Hegel kommen, um etwas nachzuholen, was schon an sich, hauptsächlich aber deßhalb kurz besprochen werden muß, weil es unter dem Worte Hegel angedeutet ist; wir meinen die Hegel'sche Religionsphilosophie oder, was dasselbe, das Verhältniß der Hegel'schen Philosophie zur christlichen Dogmatik. Dieß ist sehr einfach. Hegel behauptet, seine Philosophie sei die treueste Darstellung des christlichen Glaubenssystems; es werde dort vollkommen dasselbe erkannt, als hier, nämlich der offenbare Gott, der einzige Unterschied sei, daß dort, dem Wesen der Philosophie gemäß, begriffen oder begrifflich erkannt, hier aber, dem Wesen des religiösen Glaubens gemäß, vorgestellt oder in Vorstellungen erkannt werde. Z. B. in der christlichen Religion ist Gott als dreifaltiger Gott erkannt, diese Dreifaltigkeit aber vorgestellt als Vater, Sohn und Geist, so in einfach kindlicher Weise. Verwandle man nun diese Vorstellung in einen Begriff, so habe man die bestimmtere Erkenntniß, Gott sei 1) der logische Gedanke, 2) die Welt als die Selbstentäußerung dieses Gedankens, oder das mit demselben identische Andere desselben, und 3) der Geist als die der Identitat mit dem logischen Gedanken bewußte Welt oder der in dem Anderssein zu sich selbst zurückgekehrte Gedanke. Ferner sei in der christlichen Religion gewußt, daß die Welt von Gott erschaffen, näher durch den Sohn Gottes geworden. Das sei in naiver Vorstellung die (von Hegel begriffene) Wahrheit, daß die Welt als solche der Sohn Gottes, nämlich nichts Anderes sei, als der entäußerte oder in der Form des Andersseins seiende Gedanke. Sodann sei im christlichen Glauben die Rede von einem Sündenfalle. Das sei ein vortrefflicher Gedanke, aber wiederum in der Form einer Vorstellung. Begrifflich gefaßt besage er nichts Anders als, der in der Form des Andersseins seiende Gedanke, die Welt, sei nicht der Gedanke als solcher, sei der von sich selbst gleichsam abgefallene, in die Vielheit, Endlichkeit, Beschränktheit auseinander gefallene, also bös gewordene Gedanke. Wenn sofort der christliche Glaube weiter ausspreche, die abgefallene Welt werde mit Gott wieder vereinigt, und zwar durch den menschgewordenen Sohn Gottes, so zeige sich vollends deutlich, wie speculativ die christliche Religion sei. Entkleide man nämlich besagtes Dogma der Form der Vorstellung, um ihm die des Begriffes zu geben, so habe man die Wahrheit, daß die Welt trotz ihrer Unterschiedenheit vom logischen Gedanken doch in Wahrheit mit demselben identisch sei, wesentlich nichts Anderes sei als er, mit dem Näheren jedoch, daß diese Identität erst und nur in dem Menschen zum Bewußtsein komme, was, wie man oben gesehen, ganz richtig sei. Sehr gut reihe sich an das soeben besprochene Dogma, den Kreis der Grundwahrheiten abschließend, die Lehre, daß Christus habe sterben müssen und daß an seine Stelle der hl. Geist getreten sei, um in der Kirche, oder, wie Hegel lieber sagt, in der Gemeinde für immer zu bleiben. Damit sei, begrifflich ausgedrückt, die Wahr-

heit ausgesprochen: von demselben Augenblicke an, wo sich die Welt als identisch mit dem logischen Gedanken erkannt habe, habe sie für immer aufgehört, als bloß seiende Welt zu sein und angefangen, für immer als selbstbewußte, nämlich sich als identisch mit dem logischen Gedanken wissende Welt zu sein. Die bloß seiende Welt aber sei, wie wir gesehen, der Sohn Gottes (der andere Gott), die selbstbewußte Welt aber, der Geist. Also sei ganz richtig, was das christliche Dogma sage, daß der Geist an die Stelle des Sohnes getreten und mithin dieser habe sterben müssen. Das so verstandene und dargestellte (in Wahrheit originell entstellte) Christenthum nennt nun Hegel die absolute Religion; und dem entsprechend, diejenige Philosophie die absolute Philosophie, welche die gleichen Gedanken — natürlich als Begriffe — sich angeeignet hat, nämlich die Hegel'sche. — Dieß ist nun in Kurzem der Kern der Hegel'schen Religionsphilosophie. Vgl. hierüber, wie über die ganze Hegel'sche Philosophie: Staudenmaier, „Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. Aus dem Standpuncte der christlichen Philosophie. Mainz, Kupferberg. 1844" — eine Schrift, die wir überhaupt als eine sehr gut und vollständig belehrende Allen empfehlen wollen, welche sich für die Hegel'sche Philosophie interessiren und doch nicht Zeit oder Lust haben, die Hegel'schen Schriften selbst oder die seiner zahlreichen Geschichtschreiber zu lesen. — Wollen wir nun, am Schlusse angelangt, einen Blick auf das Vorgetragene zurückwerfen, so haben wir gesehen, daß der Pantheismus wesentlich eine atheistische Weltanschauung sei und daß der Atheismus, so er nicht bestialischer ist, nothwendig zum Pantheismus werde, weil man, ist der wirkliche Gott nicht erkannt und anerkannt, genöthigt ist, das Wesen der Welt, das sog. Absolute, als Gott zu begreifen und zu erklären. Folglich gehört der Pantheismus ausschließlich dem Heidenthum; bei Menschen, die den christlichen Glauben bekennen, kann schlechterdings nicht davon die Rede sein. Sodann haben wir gesehen, daß der Pantheismus, der uns in der Weltgeschichte begegnet, zwei Ausgangspuncte habe: einen andern der des alten, einen andern der des modernen Heidenthums. Das antike Heidenthum ging von der Frage aus: was ist das Wesen der Natur, und erkannte als dasselbe im Orient je einen Theil der Natur, in Europa aber die Gesammtnatur, dieses aber dann in mehrfacher Gestalt, erstens in der Gestalt der Natur oder eines Natürlichen, zweitens in der Gestalt des Menschen, drittens in der Gestalt des Göttlichen. Immer ist hiebei Gott nichts Anderes, als das immanente Wesen der Natur. Das moderne Heidenthum geht von einer andern Frage, nämlich von der Frage aus: wie ist es anzugehen, um die menschliche Erkenntniß als absolute Erkenntniß zu begreifen? Was man haben will, ist absolute Erkenntniß überhaupt; die Beschränktheit unseres Wissens, die Ungewißheit unserer Erkenntnisse, die Möglichkeit des Zweifelns, sind unerträglich; man will sich davon befreien. Nun hat Cartesius gelehrt, absolute Gewißheit komme allein der Selbsterkenntniß zu. Folglich, so wurde geschlossen, muß man alle Erkenntniß, was immer der Erkenntnißgegenstand sei, als Selbsterkenntniß begreifen, muß man erkennen oder behaupten, was immer der Mensch erkenne, so erkenne er nur sich selbst. Diese Behauptung hat zuerst Spinoza mit dem Gedanken unterstützt, daß der Mensch, wie alles Seiende, nichts Anderes sei als ein Erscheinungsmoment einer Einen und allein seienden Substanz, Fichte aber begonnen mit dem viel gebildeteren Gedanken zu begründen, daß der Mensch der Schöpfer oder Bildner der Welt sei, ein Gedanke, der sich in Schelling zwar verbessert, aber auch unendlich verwirrt, dann aber in Hegel die Vollendung gefunden hat, und zwar eine Vollendung, die jede weitere Entwicklung unmöglich macht, so daß von dem Punct aus, wohin Hegel die Sache geführt, jedes Weitergehen ein Versinken in bestialischen Atheismus ist und man also, wenn man sich hiezu nicht entschließen will, genöthigt ist, zum Glauben zurückzukehren, d. h. zur gläubigen Annahme der vom wirklichen Gott in Christo ausgegangenen Offenbarung seiner selbst, zu einem Acte zurückzukehren, der die Grundbedingung ist und bleibt, ohne die wir nie den wirklichen Gott als Gott, nie Gott als das erkennen,

was er in Wahrheit ist. — Der Name Pantheismus ist neu; er findet sich erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Die Gegner Spinoza's haben den Spinozismus nicht Pantheismus, sondern einfach und viel richtiger Atheismus genannt. Vgl. hierüber den auch sonst sehr instructiven Art. Spinoza in Bayle's Dictionnaire. Eine der ersten Abhandlungen, worin die pantheistisch gestaltete atheistische Weltanschauung Pantheismus heißt, ist Buhle, Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam. Göttingae 1790. Von nun an ist die Literatur über den Pantheismus unübersehbar, indem sie im Grunde mit der gesammten philosophischen Literatur zusammenfällt. Folgende Schriften, welche eigens von dem Pantheismus handeln, mögen besonders hervorgehoben werden: „Ueber die Hegel'sche Lehre, oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus.“ Leipz. 1829; Schmidt, über das Absolute und das Bedingte, mit besonderer Rücksicht auf den Pantheismus. Parchim 1833; Jäsche, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang &c. Berlin 1826—32, 3 Bde.; Volkmuth, der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. Köln 1837; Maret, der Pantheismus in den modernen Gesellschaften. Teutsch v. Widmer; Schaffhausen 1842 (practisch); in ähnlichem Geiste: Romang, der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und practischen Consequenzen. Bern und Zürich 1848; v. Schaden, über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunctes. Erlangen 1848; J. M. Mayer, Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf practische Fragen. Freiburg 1849; dann die Schriften von Eschenmayer, Fr. Baader, Staudenmaier (außer der früher citirten über Hegel besonders die Philosophie des Christenthums) und vorzugsweise Günther, der sein ganzes philosophisches Thun und alle seine Schriften (Vorschule 1828, 2. A. 1846—48; Peregrins Gastmahl 1830; Süd- und Nordlichter 1832; Januskopfe 1833; Thomas a Skrupulis 1835; Juste Milieu 1838; Euristheus und Heracles 1843 und neuestens die Lydia, ein Taschenbuch 1849 u. 1850 der Bekämpfung des Pantheismus gewidmet hat. — Vgl. hiezu die Art. Paganismus, Hylozoismus, und Materialismus. [Mattes.]

Pantheon. Papst Bonifaz IV. (608—615) erhielt auf sein Bitten von K. Phocas das berühmte von M. Agrippa zu Rom erbaute und unversehrt erhaltene Pantheon und verwandelte es in eine christliche Kirche zu Ehren der jungfräulichen Gottesgebärerin und aller hl. Martyrer. Die Dedication wird in den alten Martyrologien auf den 13. Mai und von Beda (in gen. Mart.) mit den Worten notirt: „III Idus Maji, Dedicatio s. Mariae ad martyres“; weitläufiger ist die Commemoration bei Usuard, Ado, Notker und andern Martyrologisten, so heißt es bei Notker: „Nativitas s. Mariae ad Martyres, cujus festivitatis ista est ratio: sub Phoca imperatore beatus Bonifacius Papa in veteri fano, quod Pantheon vocabatur, ablatis idololatriae sordibus ecclesiam beatae Mariae semper virginis et omnium martyrum dedicavit: cujus dedicationis sacratissima dies tertio Idus Maji Romae agitur. Festivitas autem omnium Sanctorum Calendis Novembris toto orbe terrarum religiosissime celebratur.“ In die neue christliche Kirche wurden vom Papste die Gebeine vieler hl. Martyrer gebracht. Das ehemalige Pantheon hieß nun: S. Maria ad Martyres, oder auch von der Form des Gebäudes S. Maria rotunda. Die Einweihung des Pantheon zu einer der Mutter Gottes und aller Martyrer geweihten christlichen Kirche wurde im achten Jahrhundert die Veranlassung zur Einführung des Allerheiligenfestes im Abendlande (s. Art. Allerheiligenfest), indem Papst Gregor III. (731—741) das Dedicationsfest zu Ehren aller Martyrer auf alle Heilige ausdehnte oder vielmehr einen eigenen Tag, den ersten November, zur Gedächtnißfeier aller Heiligen bestimmte. In England wurde das Allerheiligenfest noch zu Beda's Zeit eingeführt, aber in Gallien und Teutschland fand es erst unter der Regierung Ludwig des Frommen auf Mahnung des Papstes Gregor IV. Eingang, höchstens

wurde es bis auf die Zeit des letztgenannten Papstes nur in einzelnen gallischen Kirchen begangen. S. Pagi Brev. P. R. in Bonif. IV. u. Greg. IV.; Bolland. ad 25. Maji in vit. s. Bonif. IV. [Schrödl.]

Panvini, Onofrio, ein durch historische Erudition ausgezeichneter italienischer Augustiner des 16ten Jahrhunderts, geb. zu Verona 1529, gest. zu Palermo 1568 erst in einem Alter von 39 Jahren, war einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit, verehrt von den Kaisern und Päpsten, von seinen Ordensbrüdern und Allen, die mit ihm in Berührung kamen, wegen seines liebenswürdigen Wesens geliebt. Zu seiner Devise hatte er sich einen Ochsen zwischen einem Altare und einem Pfluge gewählt mit dem Spruche: „in utrumque paratus", womit er seine gleichmäßige Bereitwilligkeit sowohl zu den Mühen der Studien wie des göttlichen Dienstes ausdrücken wollte. Man hat von ihm viele Schriften im Fache der römischen Geschichte und Alterthümer, die seiner profanen Erudition ein glänzendes Zeugniß geben. Von seinen vielen andern Werken, die größtentheils der Kirchengeschichte angehören, sind vor allen hervorzuheben: Fastorum libri V, Venedig 1557, von Bedeutung für die alte und mittelalterliche Geschichte — Chronicon Ecclesiasticum a C. Julii Caesaris tempore usque ad Maximilianum II. in folio — Epitome Pontificum Romanorum — Annotationes et supplementa ad Platinam de vitis s. Pontificum — De primatu Petri — De episcopatibus, titulis et diaconiis Cardinalium — De septem praecipuis urbis Romae basilicis — De antiquo ritu baptizandi Catechumenos — De ritu sepeliendi mortuos apud Christianos etc. Außerdem hinterließ Panvini eine Menge größtentheils unvollendet gebliebene Werke in Manuscript, die von der vaticanischen Bibliothek acquirirt worden sind und von denen der Cardinal Mai in seinem Spicilegio Romano rühmliche Erwähnung macht und Einiges aufgenommen hat. Vgl. die Artikel Oldoin, Pagi, Platina, Papebrock, welche über die Päpste geschrieben haben, denen auch der Dominicaner Ciaconius († 1601 zu Rom), der Verfasser der „Vitae et gesta Romanorum Pontificum et Cardinalium" beizufügen ist. [Schrödl.]

Papalsystem, s. Papst.

Papebroch oder **Papebrock**, Daniel, ein sehr gelehrter Jesuit und Mitherausgeber des Bollandistenwerkes, wurde am 16. März 1628 zu Antwerpen geboren, erhielt schon als Knabe einen tüchtigen Unterricht in dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt, trat darauf als Jüngling selbst in diesen Orden, legte am 26. Oct. 1648 zu Mecheln Profeß ab, wurde jetzt nach der Praxis der Jesuiten sogleich als Gymnasiallehrer in Mecheln und Brügge verwendet, studirte dann vier Jahre lang zu Löwen Theologie und wurde im J. 1658 zum Priester geweiht, und zum Professor der Philosophie für die jungen Jesuiten in Antwerpen bestimmt. Nachdem er diese Lehrstelle ein Jahr lang versehen hatte, wählte ihn Bollandus zu seinem Gehilfen bei Herausgabe der Acta Sanctorum, und schickte ihn nebst P. Henschen im J. 1660 nach Rom, um die dortigen Archive — auf Einladung des Papstes Alexander VII. — zu benützen. Nachdem sie im December 1662 mit reichen literarischen Schätzen zurückgekehrt waren, bearbeitete Papebroch sogleich die Lebensgeschichte des hl. Patricius, und widmete sich von nun an unausgesetzt dem Bollandistenwerke, wovon die Monate März bis Juni incl. großentheils von ihm bearbeitet wurden, bis er im J. 1709 wegen leiblicher Schwäche und Gebrechlichkeit sich von dem großen Werke zurückziehen mußte. Er starb den 28. Juni 1714, in einem Alter von 87 Jahren, nachdem er 55 Jahre lang bei den Actis Sanctorum (vgl. diesen Art.) betheiligt gewesen war. Sein Streit mit dem Carmeliterorden, dessen Abstammung von dem Propheten Elias er läugnete, ist bereits in dem Artikel Carmeliterorden erzählt. Er gerieth aber auch in einen Kampf mit der spanischen Inquisition. Seit dem J. 1683 erhoben sich nämlich, zunächst in Belgien, verschiedene Klagen gegen Papebroch und die Acta Sanctorum, namentlich von Seite der Carmeliter. Diese Anschuldigungen verbreiteten sich auch nach Spanien hinüber, wurden hier vor

die Inquisition von Toledo gebracht, und diese erließ im J. 1695 wegen angeblicher häretischer Propositionen ein Verwerfungsedict über die ersten 14 Foliobände der Acta Sanctorum, obgleich Päpste und Cardinäle, Bischöfe und gelehrte katholische Notabilitäten aller Art dieß Werk auf alle Weise gelobt und fortwährend unterstützt hatten. Umsonst vertheidigte Papebroch sich und das Werk in mehreren lateinischen und spanischen Schriften, und in einem besondern Briefe an den Großinquisitor. Man gab ihm gar keine Antwort, und bezeichnete ihm auch nicht die angeblich ketzerischen Sätze. Die Sache kam jetzt nach Rom, und Papst Innocenz XII. nahm keinen Anstand, das Decret der Inquisition von Toledo eine fiere censura zu nennen, und auch mehrere Cardinäle, namentlich der berühmte Heinrich Noris (s. d. A.), erklärten sich entschieden zu Gunsten des gelehrten Jesuiten. Die Congregatio Indicis aber wollte keinem der beiden Theile entschieden Unrecht geben, sondern legte i. J. 1698 Beiden Stillschweigen auf, und Cardinal Noris sagte unverholen, aus Rücksicht auf Spanien habe man die völlige Unschuld der Bollandisten nicht aussprechen wollen. — Eine ausführliche Biographie Papebrochs, nebst seinem Portrait findet sich im dritten Bande der gesammelten Praefationes, tractatus etc. des Bollandistenwerkes, p. 143 sqq. [Hefele.]

Paphnutius, s. d. Art. Nicäa, erste allgemeine Synode daselbst.

Paphos (*Πάφος*, Apostg. 13, 6. 13), d. i. Neupaphos an der Westküste der Insel Cypern mit einem guten Hafen, die Residenz des römischen Proconsuls, eine blühende, schöne Stadt in der Nähe des durch seinen Venustempel schon von Homer gepriesenen Altpaphos. Mehrere Erdbeben verschütteten die Stadt, sie erholte sich aber immer schnell wieder, und hat sich bis auf den heutigen Tag unter dem Namen Baffa erhalten. In ihrer Umgegend fand Pococke noch große Haufen von Ruinen.

Papias, der heilige, Bischof von Hierapolis in Phrygien um das Jahr 118. Irenäus (haer. 5, 33) und nach ihm Hieronymus (ep. 75 al. 29 ad Theod.) nennen ihn einen Schüler des Evangelisten Johannes. Auch Eusebius gibt dieß im Chronicon an, während er hist. eccl. 3, 39. nachzuweisen sucht, Papias habe nur den Presbyter, nicht auch den Apostel Johannes gehört. Vollständig ausgemacht ist die Sache nicht, wahrscheinlich ist es aber, daß Papias wirklich auch den Apostel Johannes gehört hat. Von seinen sonstigen Lebensverhältnissen ist nichts bekannt; daß er als Martyrer gestorben, ist nicht hinlänglich verbürgt; die Martyrologien geben den 22. Febr. oder 17. Mai als seinen Todestag an; unter ersterm Datum wird er im Mart. rom. erwähnt. — Papias gab sich viele Mühe, die mündlichen Ueberlieferungen über das Leben und die Reden des Heilands zu sammeln; er reiste darum bei verschiedenen Gemeinden und Apostelschülern herum und stellte, was er erfahren, in fünf Büchern, betitelt *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, zusammen. Das Werk existirte noch im 13ten Jahrhundert, ist aber jetzt bis auf wenige Fragmente verloren. Das bekannteste darunter ist die Nachricht über die Evangelien des Matthäus und Marcus bei Eus. h. e. 3, 39. Eusebius nennt (h. e. 5, 36) Papias einen in allen Wissenschaften, namentlich in der heiligen Schrift bewanderten Mann, damit steht nicht in Widerspruch, wenn er ihn an einer andern Stelle *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* nennt: es scheint Papias bei all seinem Wissen eben an Verstand, Einsicht und Unterscheidungsgabe gefehlt zu haben. Daraus erklären sich auch seine chiliastischen Meinungen (s. den Art. Chiliasmus). Indem er alle Traditionen, welche ihm bekannt wurden, sorgfältig zusammenstellte, unterließ er es, dieselben kritisch zu sichten, den Kern aus dem äußerlichen Beiwerk und verkehrten oder mißverständlichen Zuthaten zu sondern, und faßte namentlich bildliche Ausdrücke und mystische Schilderungen buchstäblich und eigentlich auf. So wurde seine Schrift, während er selbst gewiß nicht von dem kirchlichen Boden sich zu entfernen glaubte oder beabsichtigte, der Anlaß oder ein Vorwand zur Rechtfertigung der spätern chiliastischen Irrthümer. Den hl. Irenäus (s. d. Art.) hat ohne Zweifel

hauptsächlich die Pietät gegen seinen Lehrer Papias zu seinen chiliastischen Ansichten verleitet. Eusebius, welcher den spätern häretischen Chiliasmus bereits vor Augen hatte, beurtheilt eben darum vielleicht die Irrthümer des Papias zu strenge. So erklärt sich, wie Papias trotz der Irrthümer, zu welchen ihn Leichtgläubigkeit und Mangel an Urtheil verleiteten, im christlichen Alterthum in hohem Ansehen stand. — Die Fragmente von Papias' Schrift sind gesammelt von Halloix, Grabe (Spicileg. t. 2) und Galland (t. 1, 316 — 420). Vergl. Du Pin, Bibl. I. 53; Lumper, Patrol. I. 360, Möhler-Reithmayr I, 175 und Reischl, der Chiliasmus in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in der theol. Monatschr. von Alzog u. s. w. 1850 März.

Papistische Verschwörung, s. Oates.

Papst. Der Papst ist das sichtbare von Christus zu seinem Stellvertreter eingesetzte Oberhaupt der Kirche. Eine solche Stellvertretung war, nachdem Christus zu den Himmeln emporgestiegen war und nicht mehr unter den Menschen wandelte, nothwendig, denn die Kirche, eine aus Menschen bestehende Genossenschaft, bedurfte der Regierung. Allerdings wird sie von Christus regiert, denn er ist das eigentliche Haupt der Kirche, er ist ihr Grundstein, ihr Hoherpriester, ihr Lehrer, ihr König, aber er bedient sich, der menschlichen Natur zu Hilfe kommend, dazu der Menschen als seiner Werkzeuge. Demgemäß setzte er in der Person des von ihm schon zuvor mit großen Vorzügen geehrten Apostels Simon Bar-Jona, dessen Namen er bei dieser Gelegenheit in Petrus umwandelte, den ersten stellvertretenden Monarchen in Seinem Reiche auf Erden, in der Kirche, ein. An und für sich ist Petrus, Christus gegenüber, ein gebrechliches Haupt, ein zerbröckelndes Gestein, ein unheiliger Priester, ein dem Irrthum unterworfener Lehrer, ein schwacher König, aber Christus ist mit ihm, der hl. Geist ist mit ihm und dadurch wird er zu dieser Stellvertretung befähigt. Diese Einsetzung Petri zum Stellvertreter Christi geschah aber in folgender Weise: zuerst wurde er als das Fundament der auf ihm zu erbauenden Kirche bestellt und dann mit jenen Vollmachten des Hohenpriesterthums, des obersten Lehramtes und der höchsten Regierungsgewalt bekleidet, deren Inbegriff mit dem Ausdrucke: Primat zusammengefaßt wird. Zum Grundsteine wurde Petrus in Folge seines Bekenntnisses der Gottheit Christi auserwählt; nachdem er gesprochen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ erwiderte ihm der Heiland: „Und Ich sage Dir, Du bist Petrus und auf diesen Fels werde Ich Meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden.“ (Matth. 16, 18). Diese Worte sind freilich den allerverschiedensten Deutungen unterworfen worden, indessen selbst hierin zeigt sich die von Christus der Kirche verliehene Unerschütterlichkeit, daß selbst die tausendfachen Versuche der Häresien den einfachen buchstäblichen Sinn dieser bedeutungsvollen Worte nicht vermocht haben umzustoßen. (S. Kirchenrecht. I. 83 u. ff.) In diesem Sinne hat sie die Kirche stets genommen, wofür das einhellige Zeugniß der Kirchenväter spricht; dennoch schließt dieselbe andere Erklärungen, wie sie ebenfalls bei Kirchenvätern sich finden, in sofern nicht absolut aus, als dieselben mit jenem buchstäblichen Sinne nur nicht im Widerspruche stehen dürfen. Seinem Stellvertreter gab nun Christus die Schlüssel des Himmelreiches, den nie abnehmenden Glauben nebst der Kraft die Brüder zu stärken und den königlichen Hirtenstab; diese Bevollmächtigung geschah in Betreff des Priesterthums durch die Worte: „Und Ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreichs und was du gebunden haben wirst auf Erden, wird auch gebunden sein in den Himmeln, und was du gelöst haben wirst auf Erden, wird auch gelöst sein in den Himmeln.“ (Matth. 16, 19.) Diese Erwähnung des Symboles der Schlüssel war für jeden Juden jener Zeit vollkommen verständlich, so daß gar nichts Anders als eben nur das Priesterthum damit gemeint sein konnte; daß auch hier andere Interpretationen versucht worden sind (s. über diese: Kirchenrecht. I. 102 u. ff.), bedarf hier, wie auch in Betreff der übrigen Vollmachten Petri, keiner weiteren

Erwähnung. Unter diesen beruht die Uebertragung des obersten Lehramtes auf den Worten Christi: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht abnehme und du dereinst bekehrt, stärke deine Brüder.“ (Luc. 22, 32.) Indem der Heiland nur Petrus diese Verheißung, daß sein Glaube nicht abnehmen solle, gibt, stellt er ihn als höchsten Lehrer über die ganze Kirche und indem er alle Brüder zu ihrer Stärkung im Glauben an Petrus verweist, muß diese Stärkung im Glauben auch von der Art sein, daß jeder Irrthum durch sie beseitigt wird. Die höchste Regierungsgewalt in der Kirche verlieh Christus dem Apostelfürsten, indem er ihn ein dreimaliges Bekenntniß seiner Liebe ablegen ließ und bei dem ersten und zweiten die Worte sprach: „Weide meine Lämmer,“ bei dem dritten aber: „Weide meine Schafe“ (Joh. 21, 15 u. ff.). Indem in dem hierdurch verliehenen Hirtenamte ganz deutlich das Königthum ausgedrückt wird (K.-R. I. 109 u. ff.), liegt in diesen Worten zugleich auch der ganze Charakter dieses Königthums; von der Gewalt desselben wird aber Niemand ausgenommen, sondern es soll sein Ein Hirt und Eine Heerde und es werden der Leitung dieses Einen Hirten nicht bloß die Lämmer, sondern auch die Schafe übergeben; nicht dieses oder jenes Volk, nicht dieser oder jener Stand, sondern über Alle ohne Unterschied, über Laien und Cleriker, über die Fürsten und über Bischöfe, erstreckt sich die an Petrus verliehene Vollmacht. Allerdings hat Christus die nämlichen Aufträge zur Verwaltung des Priesterthums, Lehramtes und der Regierung dem gesammten Episcopate ebenfalls verliehen, allein erst dann, nachdem er sie Petrus in ihrem vollsten Umfange und in ihrer höchsten Bedeutung ertheilt hatte; alle Apostel haben diese Gewalten empfangen, aber dennoch hat die höchste Gewalt unter ihnen Allen und über sie Alle Petrus erhalten. Der Zweck dieser Vereinigung der höchsten Vollmachten in Einer Person ist aber die Einheit der Kirche und die durch diese Einheit begründete Erhaltung derselben. Nur dadurch allein konnten die verschiedenen Völker zur Kirche vereinigt werden, daß diese einen sichtbaren Mittelpunct der Einheit, Ein sichtbares Haupt hatte; ohne dieses wäre die Kirche in lauter unzusammenhängende Glieder zerfallen. Nichts lag Christus, der ein Gott des Friedens und der Ordnung ist, mehr am Herzen als diese Einheit und „deßhalb wurde,“ wie der hl. Hieronymus (adv. Jovin. I. 14) sagt, „unter Zwölfen Einer erwählt, damit durch Bestellung eines Oberhauptes die Veranlassung zur Trennung beseitigt werde.“ Eben darum mußte aber auch die Genossenschaft der Apostel, in welcher an sich die Trennung nicht zu befürchten war, das Vorbild für alle zukünftige Zeiten sein; in ihnen stellte Christus die Ordnung dar, wie sie in seiner Kirche sein sollte. Schon die Apostel, diese unmittelbaren Zeugen des Lebens und Wandels Christi, diese unfehlbaren Sendboten des Glaubens, mußten eben darum, als die ersten Bischöfe dem Apostelfürsten, als dem ersten Papste, untergeben sein. Sie wurden zu Bischöfen in Unterordnung zu dem bereits vorhandenen obersten Bischof gemacht, denn, wie Innocenz I. (Ep. ad Victric. 2) sagt: „Durch Petrus hat der Apostolat und Episcopat durch Christus seinen Anfang genommen.“ Es konnte daher auch kein Apostel eine Gemeinde gründen, welche nicht, sollte sie nicht eine ganz vereinzelte sein, auf Petrus und in Unterordnung zu ihm gegründet worden wäre und eben darum ist der Glaube des einzelnen Apostels nur insofern das Fundament der von ihm gegründeten Kirche, als er mit dem Glauben Petri übereinstimmt. Sie haben allerdings mit ihm gemeinsam die Fülle der apostolischen Gewalt, aber sie waren der Authorität Petri untergeben. Der Apostolat trägt die Souveränität in sich, aber so, wenn er die Einheit in sich hat, weil Petrus das Princip der Einheit, der mit der Souveränität bekleidete Apostelfürst, Mitglied und Haupt des Apostolates ist. — In Petrus war der Kirche der erste Papst gegeben, allein der zum Zwecke der Einheit und Ordnung, ja ihres Bestandes, ihr in dem Apostelfürsten verliehene Primat konnte unmöglich an seine sterbliche Person geknüpft werden, durch Petri Tod wäre dann die Kirche ihres Fundamentes beraubt worden. So wie also die Kirche, welche selbst von den Pforten

der Hölle nicht sollte überwältigt werden können, eben deßhalb ein felsenfestes Fundament erhalten hatte, so mußte auch für die Fortdauer dieses Grundsteines gesorgt sein, mit andern Worten: es mußte eine Succession in dem Primat Statt finden. Diese Nachfolge konnte von keiner bloßen Willkür und von bloßen Zufälligkeiten abhängig sein, sondern wie sie schon in allen weltlichen Reichen, um deren Bestand willen, an bestimmte feststehende Principien geknüpft ist, so war eine solche Ordnung bei der Kirche, welche als Reich Christi den ganzen Erdkreis umfassen sollte, um so nothwendiger und zugleich wegen ihres göttlichen Gründers, um so natürlicher. Wie nun in den weltlichen Reichen die Succession sich nach der Person des letzten Besitzers und ersten Erwerbers zu richten pflegt, so war es auch durchaus naturgemäß, daß sie in der Kirche sich an die Person Petri knüpfte, welcher beides, der Erwerber und letzte Besitzer war; es mußte daher Derjenige als der zur Nachfolge in den Primat Berufene angesehen werden, welcher bereits in einer andern Eigenschaft Petri Stellvertreter und Nachfolger geworden war; als solcher erscheint aber der Bischof von Rom. Petrus hatte in Gemeinschaft mit Paulus die Gemeinde zu Rom gegründet, war deren erster Bischof geworden und hatte nach fünfundzwanzig Jahren als Bischof von Rom zu Rom den Martyrertod erlitten (69 n. Ch.). Dadurch hatte die Römische Kirche einen weit über alle andern Kirchen hervorragenden Vorzug erhalten. In sie hatte der Apostelfürst seine Cathedra gestellt, von ihr aus hatte er die gesammte Kirche regiert, ihr Glaube wurde in der ganzen Welt verkündet. Wer also Petri Nachfolger in dem Episcopat von Rom wurde, war auch der Nächste zu dem apostelfürstlichen Stuhle; er bestieg ihn und trat an die Stelle, wo Petri heilige Füße gestanden. Er war daher der Nachfolger und Stellvertreter Petri, dieser lebte in dem Bischof von Rom fort und sprach durch ihn zu der Kirche. Aber eben diese Stellung der Römischen Kirche und die großen an sie geknüpften Prärogativen bedürfen in Betreff des eigentlichen Ursprunges dieses Verhältnisses durchaus einer richtigen Würdigung; ohne diese können leicht Mißverständnisse entstehen, welche der Römischen Kirche schon als solcher dasjenige beilegen, was ihr nur wegen des Papstes zusteht. So wie nämlich Christus durch Petrus der Kirche überhaupt seine Gnaden zufließen läßt, durch Petrus die Kirche die höchste Schlüsselgewalt empfangen hat, die Unfehlbarkeit des Lehramts ihr durch Petrus gesichert wird, durch Petrus aber, als das Haupt, die ganze Kirche zu dem Königreiche Christi auf Erden wird, so hat Christus auch durch Petrus an die Kirche von Rom den besondern Vorzug verliehen, daß ihre Bischöfe mit dem Primate über die ganze Kirche bekleidet sind. „Der Stuhl Petri und die Römische Kirche hat,“ wie der Dominicanergeneral auf dem Concilium von Florenz bemerkte, „den Primat wegen Petrus (ratione Petri), weil durch das Wort: Du bist Petrus u. s. w. alle Gewalt auf den apostolischen Stuhl abgeleitet wird durch die Succession Derer, die auf demselben sitzen.“ Diesen Vorzug hat also die Römische Kirche keineswegs als solche, sondern sie hat ihn nur ganz allein durch Petrus; dieser hat den Primat persönlich, direct und unmittelbar, aber nicht um seiner selbst willen, sondern zum Wohle der Kirche empfangen; so hat ihn auch die Kirche von Rom nicht um ihretwillen, sondern durch Petri Episcopat zu Rom zum Wohle der gesammten Kirche erhalten. Sie hat ihn nicht aus sich selbst, sondern sie verdankt ihn nächst Gott nur dem durch Gott ihr zugeführten Apostelfürsten und somit war mit dem Römischen Episcopate Petri für alle kommenden Jahrhunderte bis zur Erfüllung der Zeiten die Ordnung der Succession in dem Primat vorgezeichnet. — Ueber diese Succession der Römischen Bischöfe, als ein welthistorisches Factum, geben — wenn es dessen bedürfte — schon die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung die unwiderleglichsten Zeugnisse. Insbesondere zählt der hl. Irenäus die ununterbrochene Reihe der Bischöfe der römischen Kirche auf (adv. haer. III. 3) und bemerkt dann weiter: „es ist nothwendig, daß jede Kirche, d. h. alle Gläubigen allenthalben mit dieser Kirche übereinstimmen wegen ihres mächtigen Vorranges und in der Gemeinschaft mit ihr haben

die Gläubigen aller Orten die von den Aposteln kommende Ueberlieferung stets bewahrt." Eben so, wie diese Vorzüge Roms allgemein in der ganzen Kirche anerkannt wurden, haben aber auch die Päpste nicht bloß später, sondern jener ersten Jahrhunderte, die umfangreichsten Rechte des Primates unwidersprochenermaßen in Anspruch genommen und ausgeübt (vgl. Kirchenr. I. 147 u. ff. — Rothensee, der Primat. Bd. I.). — So wie der Primat des Apostelfürsten, so hat aber auch der Apostolat überhaupt in der Kirche fortgedauert, denn eben so wenig als Petrus, konnte der Römische Bischof, sein Nachfolger, die Kirche allein regieren. Es mußte also auch in Betreff des Apostolates, wie das Gesetz des Todes es forderte, eine Succession eintreten; allein diese Succession ist doch nicht von völlig gleicher Beschaffenheit mit der in dem Primat. Allerdings sind alle Bischöfe Nachfolger der Apostel, allein sie sind es nicht in der Weise, daß die einzelnen Bischöfe der verschiedenen Diöcesen, deren Reihen ohnehin unterbrochen sind, die Nachfolger eines bestimmten einzelnen Apostels sind, sondern nur im Allgemeinen ist der Episcopat der Successor des Apostolates. Hieraus ergibt sich nun auch näher die Stellung des Papstes, des mit dem Primate bekleideten Bischofs von Rom, des persönlichen Nachfolgers des Apostelfürsten, zu den übrigen Bischöfen, die eben in der Stellung Petri zu den Aposteln ihr Vorbild hat. Zwar nehmen die Bischöfe mit dem Papste an der obersten Regierung der Kirche Theil, aber sie haben aus sich die Fülle der Gewalt; ihre Schlüsselgewalt ist der des Papstes untergeordnet, die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes durch ihre Uebereinstimmung mit Petrus bedingt, ihre kirchliche Regierungsgewalt innerhalb bestimmter Grenzen eingeschränkt; jedem von ihnen ist nur ein Theil der Heerde, Petrus die ganze Heerde übergeben. Eben hiermit hängt auch die auf dem Concilium von Trient lebhaft erörterte Frage zusammen: ob der einzelne Bischof seine Gewalt unmittelbar von Gott oder nur mittelbar durch Petrus abzuleiten habe? Auch hier dürfte das Verhältniß Petri zu den Aposteln maßgebend sein; so wie Gott die Apostel eingesetzt hat, so ist auch der ganze Episcopat mit seinem Haupte göttlicher Institution; diese darf aber auch der einzelne Bischof, wie der einzelne Apostel, für sich in Anspruch nehmen und es wird dieß durch die Confirmation des Papstes, der eben dadurch die Rechtmäßigkeit der Mission des einzelnen Bischofs für die einzelne Diöcese anerkennt, nicht geändert. — Schwieriger ist aber die andere Frage zu lösen, die nämlich: ob es Fälle gebe, in welchen die höchste Herrschergewalt in der Kirche auf die Bischöfe mit Ausschluß des Papstes übergehe? oder wie man sie specieller faßt: ob das öcumenische Concilium über dem Papste stehe oder der Papst über dem Concilium? Gewöhnlich werden drei Fälle hervorgehoben, in welchen Viele eine solche Superiorität des Conciliums über den Papst annehmen und zwar erstens der, wenn es bei Gelegenheit eines Schisma's zweifelhaft ist, wer der rechtmäßige Papst sei, zweitens, wenn der Papst in Häresie verfällt und drittens, wenn er aus der göttlichen Ordnung der Kirche so weit heraustritt, daß er die Kirchengesetze überschreitet. Die Ansicht, nach welcher jene Superiorität des Conciliums in der Kirche bestehe, wird nebst ihren Consequenzen unter dem Ausdrucke Episcopalsystem zusammengefaßt, den Gegensatz dazu hat man mit dem Namen Papalsystem bezeichnet. Bevor auf die nähere Prüfung dieser beiden Systeme eingegangen werden kann, ist es erforderlich zunächst das Grundprincip der kirchlichen Verfassung festzustellen: allerdings nämlich ist die Kirche eine Hierarchie, sie besteht aus einer organischen Gliederung verschiedener sich an einander reihenden Stufen, aber sie ist zugleich und wesentlich eine Monarchie, es hat der aus verschiedenen Gliedern bestehende Leib der Kirche auch sein Haupt und dieses Haupt ist Christus und statt seiner der Papst. Diesem seinem Stellvertreter in allen drei Gewalten, dem Hohenpriesterthum, Lehramte und Königthume hat Christus die ganze Heerde, Lämmer und Schafe, untergeordnet; Niemand ist ausgenommen und der Papst als Stellvertreter Christi hat nicht bloß Einzelnen oder Vielen, sondern Allen zu gebieten und Alle sind zum Gehorsam gegen ihn ver-

pflichtet. Christus hat den Schafen kein gleiches Recht mit dem Hirten, am allerwenigsten über den Hirten gegeben und somit steht dieser allein über Allen da. Es hat, außer dem Römischen Bischofe, kein Bischof nach göttlichem Rechte irgend eine Gewalt über den andern, um so weniger kann einer unter ihnen, oder mehrere oder alle, eine Gewalt über Petrus oder seinen Nachfolger haben. Aus diesem Grundprincip folgt, daß, was der Papst als Hoherpriester gebunden und gelöst hat, Niemand lösen oder binden, was er als oberster Lehrer gelehrt, Niemand verwerfen, was er verworfen, Niemand lehren, was er als höchster Richter entschieden, Niemand anfechten darf; von ihm kann, wie es auch in jeder weltlichen Monarchie also sein muß, an keinen höhern Richter appellirt, er selbst von keinem gerichtet werden. Aber darum ist diese kirchliche Monarchie des Papstes keine schrankenlose; die Schranken sind ihr gezogen durch Christi Vorbild, durch den Beistand des heiligen Geistes, durch den ganzen Charakter ihrer Einsetzung durch die inhaltsreichen Worte: „Weide Meine Lämmer.“ Die eigentliche Streitfrage ist nun aber die: ob, wenn der Papst dennoch diese Schranken überschreitet, wenn er das rechte Maß überschreitet, er dem Concilium unterworfen sei? Die verneinende Antwort pflegt in den Ausdruck: Prima Sedes a nemine judicatur zusammengefaßt zu werden (s. Kirchenrecht I. 245 u. ff.). Blickt man nun auf die oben angegebenen Fälle zurück, so kann die Uebertretung der Kirchengesetze Seitens des Papstes, so wie seine der ganzen Christenheit zum Aergerniß gereichende Unsittlichkeit ihm weder den Primat rauben, noch Solchen ein Recht über ihn geben, die es nach der Einsetzung Christi weder einzeln, noch in ihrer Gesammtheit haben; denn, wie kein einzelner Bischof ein Richteramt über den Papst hat, so gewinnt er es auch nicht durch den Zusammentritt mit Andern; es ist im Gegentheile eine Pflicht aller Christen, insbesondere der Bischöfe mit dem rechtmäßigen Oberhaupte in der Einheit zu bleiben und diejenigen würden diese Einheit zerreißen, die, wenn auch in noch so gerechter Entrüstung über das Verhalten des Papstes, sich ein Richteramt über ihn anmaßten. Der zweite Fall ist der des Schisma's, wenn gezweifelt wird, wer unter zweien oder mehreren mit einander streitenden Päpsten der rechtmäßige sei; für diesen Fall hat man als Auskunftsmittel den Grundsatz aufstellen wollen, der, durch die Worte Papa dubius, Papa nullus ausgedrückt, dem Concilium die freie Macht einräumen soll, solche streitende Päpste sämmtlich abzusetzen und eine neue Besetzung des päpstlichen Stuhles zu veranlassen. Allein dieser Grundsatz ist falsch, denn auch die rechtmäßigste Wahl eines Papstes kann möglicher Weise von Einzelnen und von Vielen bestritten werden, wie dieß z. B. mit der Wahl Innocenz' II. und Alexanders III. geschah. Damals hat man aber den Ausweg nicht gewagt, zu welchem sich zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts das Concilium von Pisa für berechtigt hielt, indem es nach der von ihm ausgesprochenen Absetzung Gregors XII. und Benedicts XIII. (Peter de Luna) zur Wahl Alexanders V. schritt und eben dadurch das Schisma, statt es zu heilen, erweiterte. Es ist bekannt, daß die Synode von Constanz und nach ihr die von Basel die Superiorität des Conciliums über den Papst ebenfalls aufstellte, auch wird behauptet, daß mehrere der nachfolgenden Päpste und zwar bereits Martin V., dann Eugen IV. und Pius II. die betreffenden Beschlüsse der vierten und fünften Sitzung des Conciliums von Constanz ausdrücklich bestätigt und damit ihre eigene Unterordnung unter die ökumenische Synode anerkannt hätten, allein dieser Auffassung sind folgende Thatsachen gegenüber zu stellen. Das Concilium von Constanz, anfänglich von dem unrechtmäßigen Papste Johann XXIII. berufen, beraubte sich durch jene auf den Antrag Gersons und im Widerspruche mit den Cardinälen der Römischen Kirche und noch dazu in der Abstimmung nach Nationen gefaßten Beschlüsse seiner einzigen juristischen Basis; indem es sich dann von Gregor XII. abermals berufen ließ, sich durch ihn als constituirt erklärte und dann dessen, von diesem aus Liebe zur Kirche gemachten Verzicht entgegennahm, erkannte es gerade ihn, wie er es auch war, als den rechtmäßigen

Papst an und schritt nun nicht zur Absetzung eines Papstes, sondern Verurtheilung desjenigen, der als Schismatiker von Anfang an eine Hauptursache des großen Unheils, von welchem die Kirche heimgesucht worden war, gewesen war. Der nunmehr von den Cardinälen neugewählte Papst Martin V. erkannte von den früheren Beschlüssen des Conciliums ausdrücklich nur diejenigen an, welche de fide und conciliariter gefaßt worden waren, Bedingungen, welche bei denen der vierten und fünften Sitzung durchaus nicht zutreffen. Wenn ferner Papst Eugen IV. auf dem Sterbebette die ihm dieserhalb vorgelegten Decrete unterschrieb, so that er dieß mit der ausdrücklichen Verwahrung, daß für die Wahrheit, die Kirche und den Römischen Stuhl kein Nachtheil daraus erwüchse; wie wenig hierin eine wirkliche Anerkennung der Superiorität des Conciliums über den Papst liege, hat selbst K. F. Eichhorn (Kirchenrecht Bd. I. S. 231) zugegeben, indem er sagt: „Die von der Costnitzer und Basler Synode ausgesprochenen Grundsätze über das Ansehen der allgemeinen Synoden waren in den Concordaten, obwohl sie in dem bestätigten Theile der Basler Decrete standen, durch eine Wendung beseitigt, welche ihre Anerkennung ganz unschädlich machte.“ Was endlich Papst Pius II. anbetrifft, so hatte er allerdings auf dem Concilium von Basel selbst die Partei gegen Eugen IV. ergriffen und insofern könnte man seinerseits noch am ehesten eine Bestätigung der von ihm verfochtenen Principien vermuthen; allein er war längst zu dem Gehorsame gegen das Oberhaupt der Kirche zurückgekehrt und fühlte sich bei seinem Regierungsantritte in seinem Gewissen gedrungen, in einer feierlichen Retractation jene von ihm vertheidigten Grundsätze zu widerrufen; wenn man ihn also nicht der schreiendsten Widersprüche zeihen will, so kann man die in dieser Hinsicht öfters allegirte Stelle seiner Bulle In minoribus agentes unmöglich als eine wirkliche und unbedingte Anerkennung der Constanzer Decrete ansehen. Da sich in dem Buche des Unterzeichneten über das Kirchenrecht eine ausführliche Würdigung aller dieser Verhältnisse findet, so möge wegen der näheren Umstände auf Bd. I. S. 250 u. ff., Bd. IV. S. 435 u. ff. verwiesen werden. Der dritte Fall endlich, in welchem die Zulässigkeit der Absetzung des Papstes durch die Kirche angenommen wird, ist der, wenn er selbst als oberster Lehrer der Kirche die Häresie lehrt; für diese Meinung ließe sich außer einigen Canones (s. Kirchenrecht I. 261 u. ff.) auch noch eine Aeußerung Papst Innocenz' III. anführen; außerdem beruft man sich auf eine ganze Reihenfolge historischer Facta, durch welche die Häresie mehrerer Päpste dargethan werden soll; in die Zahl dieser Päpste wird nunmehr nach dem Erscheinen der in Oxford gedruckten *Φιλοσοφούμενα* des Origenes (Hippolytus?) auch Calixtus I. gestellt. Es führt somit dieser dritte Fall zu der Frage nach der Infallibilität des Papstes. Es hat die Kirche kraft der Verheißung Christi hinsichtlich ihrer Lehre die zweifache Sicherheit, erstens, daß das in ihr eingesetzte Lehramt die reine und unverfälschte Wahrheit verkündet, den Irrthum aber richtig erkennt und als solchen bezeichnet; zweitens, daß sie als Kirche nie in den Irrthum verfallen kann. Ihr steht es also auch zu, durch ihr Lehramt zu entscheiden, ob eine Lehre wahr oder falsch sei. Als das Organ dieser Unfehlbarkeit erscheint, wie viele Beispiele es beweisen, das öcumenische Concilium und es unterliegt daher dessen Infallibilität keinem Zweifel. Das öcumenische Concilium wird aber nur dadurch ein solches, daß es unter dem Vorsitz des Papstes versammelt ist oder dieser doch wenigstens seinen Beschlüssen beitritt; das Concilium kann daher ohne den Papst, welcher das Recht hat dessen Beschlüsse zu bestätigen, ganz oder theilweise zu verwerfen, keine unfehlbare Entscheidung in Glaubenssachen abgeben. Umgekehrt beweist die Geschichte, daß die Päpste, insbesondere auch seit dem Concilium von Trient, eine große Menge solcher Entscheidungen erlassen haben und somit erscheint der Papst auch ohne das Concilium als das vollständig genügende Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit; auf seiner Infallibilität beruht die des Conciliums. Diese Auszeichnung ist ihm nicht als Bischof von Rom, sondern deßhalb zu Theil geworden, weil er wegen seines Episcopates

dem Apostel Petrus in den Primat succedirt ist, für welchen Christus gebetet hat, daß sein Glaube nicht abnehme, damit er seine Brüder stärke. Die Unfehlbarkeit ist also mit dem Episcopate überhaupt, wie mit dem römischen, durch den Primat, nicht mit dem Primate durch den Episcopat verbunden worden. Wie Petrus auf Christi Aufforderung jenen höchsten Glaubenssatz entschied, daß Er der Sohn des lebendigen Gottes sei, so sollen seine Nachfolger, kraft des Gebetes Christi, die Glaubensentscheidungen abgeben und ihre Brüder stärken. Der Papst für sich persönlich kann auch in Glaubenssachen eine irrthümliche, ja selbst an Häresie streifende Meinung haben, nicht aber wenn er als oberster Lehrer seine Stimme zur Kirche erhebt und nunmehr eine Entscheidung abgibt. Diese hat aber nicht bloß eine provisorische Gültigkeit, bis daß die Kirche sie angenommen oder ihr wenigstens nicht widersprochen hat; die Kirche empfängt durch den Papst die Gewißheit, er ist die Gewähr, die Zuflucht, an welche sich die Bischöfe zu wenden haben, um in dem Glauben gestärkt zu werden; wäre dem nicht so, so würden, im Gegensatze zu der Verheißung Christi, die Brüder Petrum stärken müssen. — Diese Ansicht über die Infallibilität des Papstes kann indessen, da die Kirche diese niemals als einen Glaubenssatz formulirt hat, keinen weiteren Anspruch machen, als den, eben nur eine Meinung zu sein, welche sich mit guten Gründen vertheidigen läßt. Die Kirche hat jedoch anerkannt, daß diejenigen, welche einem Glaubensdecrete des Papstes nicht Folge leisteten, eben dadurch aus ihr ausschieden, so wie andererseits die Päpste selbst bei ihren Entscheidungen unwidersprochenermaßen ihre Unfehlbarkeit vorausgesetzt haben; ja, schon allein darin, daß der Papst der höchste Lehrer der Kirche ist, liegt die Nothwendigkeit der Unfehlbarkeit für ihn. Aber stets muß der Gesichtspunct festgehalten werden, daß ihm diese nur dann zustehe, wenn er wirklich in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer zu der Kirche, oder wie man sich technisch auszudrücken pflegt, wenn er ex cathedra spricht. Daß er auch in dieser Qualität geirrt habe, entbehrt jeden stichhaltigen Beweises; es möge in dieser Hinsicht auf die weiter unten zu erwähnenden Werke von Bennettis, Ballerini, Serry, Orsi und Scardi hingewiesen werden und auch der neuhinzugekommene Fall des Callixtus I., welcher nach dem Berichte des Hippolyt (s. oben S. 96) die Häresie des Noetus und seines Schülers Cleomenes zusammenwerfend, selbst eine Häresie vertrat (Orig. Philos. s. Omn. haer. refut. IX. 7. p. 279), läßt denselben nicht in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche eine Häresie lehren. Es handelt sich daher um eine nähere Bestimmung darüber, was unter einer Entscheidung des Papstes ex cathedra zu verstehen sei. Mancherlei Bedingungen, die man in dieser Beziehung aufgestellt hat, sind jedoch nicht haltbar; dahin gehört: er müsse zuvor das Concilium befragt haben, so richtig es auch ist, daß von dem beistimmenden Urtheile der Bischöfe in vielfacher Beziehung das Wohl der Kirche abhänge. Eben so wenig kann es zu einer solchen Entscheidung als Vorbedingung nothwendig sein, daß der Papst die römische Kirche befragt haben müsse, so viele Beispiele man auch dafür aufweisen kann, daß die Päpste sich mit dem Clerus von Rom und den benachbarten Bischöfen in Glaubenssachen berathen haben und dieß auch gegenwärtig bei allen vorkommenden Gelegenheiten geschieht, indem der Papst mit dem Cardinalcollegium in Berathung tritt. Allein diese Auszeichnung dankte die römische Kirche lediglich dem Umstande, daß Petrus in sie seine Cathedra gestellt hat, darum hat sie doch nicht ein ihr von Gott gegebenes Recht, um Rath gefragt zu werden; wäre dieß der Fall, so ginge die Infallibilität auf sie über. Auch die schon im zehnten Jahrhunderte gemachte Unterscheidung zwischen dem Papste und dem apostolischen Stuhle, als ob diesem die Unfehlbarkeit inne wohne, jenem nicht, ist nicht zulässig. Wenn weiter gefordert wird, der Papst müsse die Sache selbst reiflich überlegen, sorgfältig den fraglichen Punct mit dem geschriebenen und ungeschriebenen Worte Gottes vergleichen und sein Gebet zu Gott emporsenden, so sind das freilich Verpflichtungen, die sich ganz von selbst verstehen und wenn der Papst dieß unterläßt, so ladet er

persönlich eine Schuld auf sich, allein dessenungeachtet ist sein Ausspruch eben so kräftig, gültig und für die ganze Kirche verbindlich, als wenn er alles Jenes beobachtet hätte. Demgemäß bleibt für die Bestimmung des Ausspruches ex cathedra übrig, daß ein solcher dann Statt findet: wenn der Papst, sei es in dem Concilium oder außerhalb desselben, mündlich oder schriftlich, allen Christgläubigen an Christi Statt, im Namen der Apostel Petrus und Paulus oder mit Bezug auf die Authorität des heiligen Stuhles oder in ähnlichen Ausdrücken, unter Androhung des Anathems oder auch nicht, eine Erklärung über einen Glaubenspunct oder über eine Frage in Betreff der Moral abgibt (vgl. Kirchenrecht II. 307 u. ff.). — Außer diesem Rechte des Papstes Glaubensdecrete mit verbindlicher Kraft für die ganze Kirche zu erlassen, enthält der Primat noch eine Fülle von Gewalten. Die einzelnen Rechte, welche hier von einander zu unterscheiden sind, sind theils solche, welche auf der ausdrücklichen Einsetzung Christi beruhen, theils haben sie sich im Laufe der Geschichte aus dem Primate entwickelt. Dessenungeachtet ist die von der Schule gezogene Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Rechten des Primates unzulässig, weil sie zu einer Reihe von Mißverständnissen und großen practischen Irrthümern die Veranlassung gibt (vgl. Hist. polit. Blätter. Bd. VIII. S. 135 u. ff.). Ueberhaupt ist hier jede Systematisirung schwierig und selbst die, wie von selbst sich bietende, nach den drei großen Vollmachten des Hohenpriesterthums, des Lehramtes und der Regierung, welche Petrus von Christus erhalten hat, nur unter der Voraussetzung anzuwenden, daß man stets den Gesichtspunct im Auge behält, daß jene Dreiheit der Vollmachten, unter welchen die Regierungsgewalt der ersten, das Priesterthum der zweiten, das Lehramt der dritten Person in der göttlichen Dreieinigkeit vorzugsweise entspricht, eben darum selbst in gewisser Weise gleichfalls den Charakter der Untheilbarkeit an sich trägt. Als höchster Lehrer ist der Papst nicht nur zu den Entscheidungen über den Glauben berechtigt, sondern ihm steht auch die oberste Leitung des zur Verbreitung der Lehre dienenden Missionswesens zu, so wie das Urtheil über die Verwerfung von Schriften, welche gegen den Glauben, die Sittlichkeit und die Ordnung von Kirche und Staat gerichtet sind. Als dem Hohenpriester ist ihm der gesammte Cultus der Kirche und dessen Regelung anvertraut, auch hat er das Urtheil über die Zulässigkeit der Verehrung derjenigen Diener Gottes zu sprechen, welche wegen ihres heiligen Lebenswandels den Gläubigen als Beispiele vorgestellt werden dürfen; auch kann er, da ihm die höchste Sühngewalt zukommt, Ablässe in dem größtmöglichsten Umfange ertheilen. Aber dieser oberste Lehrer und Hohepriester ist zugleich der stellvertretende König in dem Reiche Christi und alle ihm in dieser Hinsicht gegebenen Befugnisse beziehen sich doch wiederum auch auf Lehre und Cultus. Dahin gehört die Oberaufsicht, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Strafgewalt und die Befugniß überall selbst einzuschreiten, wo eine Pflichtversäumniß Anderer, die mit der kirchlichen Regierungsgewalt betraut sind, Statt findet; nicht minder sind hieher zu ziehen die Berufung, Leitung und Bestätigung der öcumenischen Concilien und die verschiedenen Befugnisse, welche dem Papste in Betreff der Bisthümer und Orden zustehen, auch ist dahin zu zählen sein oberstes Besteuerungsrecht, so wie die Disposition über kirchliche Beneficien, endlich das allgemeine Schutzrecht, welches er zu Gunsten von Kirchen und Klöstern, von Geistlichen und Laien, kurz für Alle zu üben hat, deren Lage seine Hilfe nöthig macht oder welche sich mit ihren wohlbegründeten Bitten an ihn gewendet haben. Dieß läßt sich aber nicht zersplittern und zerspalten, sondern man muß den Primat stets in seiner Gesammtheit auffassen, indem eben Alles, was die Einheit und die durch diese bedingte Leitung der ganzen Kirche betrifft, mithin auch die Reservation einzelner Gerechtsame, je nach dem Bedürfnisse der Zeit, in der Machtvollkommenheit desselben liegt. Es ist somit eine gewaltige Bürde, welche auf die Schultern eines jeden der Nachfolger Petri gelegt ist und manche derselben nehmen keinen Anstand ihr Amt geradezu als eine solche zu erklären. Man begreift daher, warum sie

in ihren Briefen weit mehr von dieser Last, weit mehr von ihren Pflichten, als von ihren Rechten sprechen; ihre Pflicht, sagen sie, treibe sie an und errege ihr Gemüth, quäle sie mit unablässigen Sorgen, drücke sie und mache sie in der Gerechtigkeit zu Schuldnern Aller, welche ihrer Obhut anvertraut sind. So wird es verständlich, warum die Päpste gar oft ihre Stellung und den aus derselben hervorgehenden Inbegriff von Pflichten geradezu als ihre ihnen von Gott auferlegte „apostolische Knechtschaft“ (apostolica servitus) und sich selbst mit dem demüthigen Titel „Knecht der Knechte Gottes“ bezeichnen; eine ganz besondere Aufmerksamkeit verdient in dieser Hinsicht eine Bulle Papst Alexanders IV. (Romanus Pontifex), indem in ihr die ganze Fülle der Gedanken, welche den Päpsten in Betreff ihres Amtes und der einzelnen Seiten vorschweben müssen, niedergelegt sind. — Wie nun der gute und verständige Hausvater — um insbesondere das Oberaufsichtsrecht des Nachfolgers Petri hervorzuheben und die Sprache der päpstlichen Bullen selbst zu gebrauchen — seine Familie, wie der sorgsame Hirte seine Heerde überwacht, so auch der Papst die gesammte Kirche, die seiner Obhut anvertraut ist. Als der oberste Bischof ist er, wie das Wort Episcopus selbst darauf hinweist, vorzugsweise zur Oberaufsicht über die Kirche verpflichtet. Er ist gleichsam auf die höchste Warte des Herrn, auf den Gipfel des Berges gestellt, um von hier aus, als der Wächter des Hauses Israel, den Blick nach allen Seiten hin, abwärts zu seinen Füßen, in die Nähe und in die Ferne zu wenden, Rom, Italien und die Gesammtkirche zu überschauen. Durch solche Umschau setzt er sich in den Stand, die nach Verschiedenheit der Zeiten und der Verhältnisse geeigneten Maßregeln zu ergreifen; hier sieht er die gute Saat emporkeimen, sie bedarf der Förderung und Pflege, dort das Unkraut üppig wuchern, es muß ausgerottet werden; hier erblickt er die segensreiche Wirksamkeit getreuer Hirten, dort gewahrt er die reißenden Wölfe; aber auch die noch gefährlicheren Füchslein, welche heimtückischer als jene, um so sicherer zu ihrem Ziele gelangen, können seinem sorgsamen Blicke nicht entgehen. Er wird immer mehr inne, welch ein Bedürfniß es sei, für das Predigtamt Sorgfalt zu tragen, damit ohne Rückhalt und klar das Wort Gottes verkündet werde, dabei aber doch vermieden werde, über Gegenstände zu predigen, welche durch die Kirche noch nicht entschieden sind; die Förderung wahrer Wissenschaft aber erkennt er, als eine wesentliche Stütze des Glaubens. Er sieht, welche Hemmnisse der Wirksamkeit der heilbringenden Orden sich entgegenstellen, ja, da ihm das Heil aller Seelen anvertraut, blickt er von seiner Warte gleichsam in das Gemach des Sterbenden hinein und überzeugt sich davon, ob der leibliche Arzt auch bei Zeiten darauf bedacht sei, den Arzt der Seele herbeizurufen. Aber dieses Oberaufsichtsrecht über die ganze Kirche, d. h. über alle einzelnen Kirchen kann er durch den bloßen Ueberblick allein nicht genügend üben, sondern es bedarf dessen, daß er noch andere wirksamere Maßregeln einschlägt. Dazu gehört, daß er, da menschlicher Natur gemäß er sich an verschiedenen Orten nicht zu gleicher Zeit befinden, noch auf Windesflügeln in entfernte Gegenden sich begeben kann, zum Zwecke der Visitation so wie auch für andere Geschäfte, seine Legaten (s. d. A.) aussendet, die zu ihm heimkehrend, über die kirchlichen Zustände jener Gegenden Bericht erstatten. Eben so kann er auf einzelnen Puncten der Kirche Solche bestellen, welche von Zeit zu Zeit ihm von dort her Kunde geben oder allen Bischöfen, kraft des Gehorsams, den sie ihm schulden, die Pflicht auferlegen, daß sie in Person oder durch Stellvertreter innerhalb bestimmter Jahresfristen die „Schwellen der Apostel“ heimsuchend (s. Kirchenrecht II. 199 u. ff.), nach vorgeschriebener Norm über den Zustand ihrer Diöcesen genaue Rechenschaft geben (s. d. Art. Berichte). — Die Resultate des auf diese mannigfache Weise ausgeübten Oberaufsichtsrechts geben das eigentliche Material für die Gesetzgebung. Schon seit früher Zeit übte der Papst seine Befugniß der obersten Gesetzgebung auf zweifache Weise aus, theils auf einem conciliarischen Wege, indem er den Clerus von Rom zu einer Diöcesansynode oder benachbarte Bischöfe zu einem Provincial-

Concilium zum Zwecke gemeinsamer Berathung berief und in dieser Versammlung die kirchlichen Vorschriften erließ, theils auf dem Wege des brieflichen Verkehrs mit einzelnen Bischöfen, wozu die zahllosen Anfragen aus allen Provinzen, aus dem Orient, wie aus dem Occident, die Veranlassung gaben. Diese in Folge dessen ergehenden päpstlichen Rathschläge und Entscheidungen, welche die Bischöfe sich untereinander mitzutheilen hatten, waren durchaus maßgebend, ohne Rücksicht darauf ob ihr Name Monita, Responsa, Decreta, Decretales Epistolae u. s. w. lautete (s. Kirchenrecht III. 613 u. ff.). Mit diesem Rechte der höchsten Gesetzgebung stand aber auch von jeher das Recht der Dispensation im Zusammenhang, denn so wie der Papst durch seine Gesetze band, so konnte er auch von denselben unter bestimmten Voraussetzungen lösen. Außer diesen und andern Jurisdictionsrechten des Papstes, von welchen ausführlicher in besondern Artikeln gehandelt wird (s. d. Art. Gesetzgebungsrecht, Gerichtsbarkeit, Dispensation, Bullen u. s. w.) kommen auch noch gewisse Ehrenrechte desselben in Betracht. Dazu gehört, daß er allein unter allen Bischöfen einen geraden Hirtenstab mit einem darauf befindlichen Kreuze (pedum rectum) (vgl. jedoch d. Art. Bischofsstab und Krummstab), das Pallium und zwar jeder Zeit (s. d. Art. Pallium) und eine dreifache Krone (regnum, triregnum) trägt (s. d. Art. Tiara u. Inthronisation). Außerdem steht dem Papste das Recht auf bestimmte Titel und Anreden zu; die letztern sind jetzt gewöhnlich: Sanctitas vestra und Sanctissime Pater, ehedem auch Beatitudo vestra, Magnitudo v., Excellentia v., Majestas v. Unter den Titeln sind die üblichsten Papa und Pontifex maximus, Summus Pontifex, die in älterer Zeit auch andern Bischöfen, die beiden letztern namentlich einzelnen Erzbischöfen ertheilt wurden; schon seit dem fünften Jahrh. ist die Bezeichnung Papa vorzugsweise die des Oberhauptes der Kirche geworden (s. d. A. Ennodius). Der Ausdruck Vicarius Christi, so wie die demüthige Bezeichnung Servus Servorum Dei (s. Gregor I.) erklären sich aus den oben gemachten Bemerkungen. Als Ehrfurchtsbezeugung gegen den Papst kam in früherer Zeit die Adoration und das Stegreifhalten Seitens der Könige und Kaiser vor, die allgemein übliche Erweisung der Ehrfurcht, von welcher jedoch Souveraine ausgenommen sind, ist der Fußkuß (s. d. Art. u. hist. polit. Blätter. Bd. IV. S. 434 u. ff.). Wegen der Gerechtsame des Papstes als Landesherrn s. d. Art. Italien u. Kirchenstaat, wegen seiner Bedeutung als Patriarch des Occidents s. den Art. Patriarch. — Die Literatur über die Rechte des Papstes ist besonders durch die Vertheidigungen gegen die Angriffe des Marcus Antonius de Dominis (s. d. Art. und Hist. pol. Blätter. Bd. XXIV. S. 537), Richer, Jansenius und Febronius (s. d. Art. Hontheim) sehr reichhaltig geworden. Außer den durch den letzteren hervorgerufenen Schriften, unter welchen die bedeutendsten oben (Bd. 5. S. 326; s. auch Kirchenrecht III. 372 u. ff.) angegeben worden sind, gehören vorzüglich hieher: Coeffeteau, Sacra Monarchia ecclesiastica catholica. — Duval, de suprema Roman. pontif. in Ecclesia potestate. — Bellarmin, de potestate Romani Pontif. Rom. 1610. — Sfondrati, Gallia vindicata. — Lombard, Regale sacerdotium. — Leitam, Impenetrabilis pontificiae dignitatis clypeus. — Laur. Veith, de primatu et infallibilitate Rom. Pontif. — Jer. a Bennettis, Privilegiorum S. Petri Vindiciae. 6 voll. Rom. 1756. — Orsi, de irreformabili Rom. Pontif. judicio. — Serry, de Romano Pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio. — (Fröhlich) Quis est Petrus? — Romani Pontificis summa auctoritas, jus et praestantia oecum. concil. Favent. 1779. — De Simeonibus, de Romani Pontificis judiciaria potestate. — Soardi, de suprema Rom. Pontif. auctoritate. — Mazzarelli, Primato ed infallibiltà del papa (in seinem Werke: Il buon uso della logica in materia di religione). — Bolgari, L'Episcopato. — Qualco, de Romano Pontifico. Aug. Taur. 1837. — Kempeners, de Roman. Pontif. Prim. Lovan. 1839. — Kenrik, The Primacy of the apostolic See vindicated. Philadelph. 1845. [Phillips.]

Päpste, Reihenfolge derselben. Ueber die Reihenfolge der Päpste des ersten Jahrhunderts herrschten schon im christlichen Alterthume verschiedene Angaben, worüber die Artikel: Anacletus, Clemens I., Cletus, Linus nachzulesen sind. Nach diesen von einander abweichenden Angaben der Alten gehen auch die Ansichten der Neuern über diese Reihenfolge auseinander. Papebrockius (conatus chronico-hist. ad catal. Pont. R. in propylaeo ad Acta Ss. Maji) und Pagi (brev. gest. Pontif. R.) ordnen die Reihenfolge der ersten Päpste also: Petrus, Linus, Clemens I., Cletus, Anacletus. Andere, wie Döllinger, setzen: Petrus, Linus, Anencletus, Clemens I., und übergehen den Cletus, ihn mit Anencletus identificirend, ganz Andere, wie der Cardinal Orsi, setzen: Petrus, Clemens, Cletus, Anacletus, und lassen den Linus nur als Stellvertreter Petri noch zu dessen Lebzeit gelten. Hefele (s. den Art. Clemens I., Papst) ist der Ansicht, Clemens sei als unmittelbarer Nachfolger des hl. Petrus anzusehen, „so daß also, wenn die Nachricht des Irenäus von einem Linus und Anencletus (d. i. hier Cletus) gegründet ist, diese als Stellvertreter der Apostel bei den Lebzeiten derselben betrachtet werden müssen." Daß bei einer solchen Verschiedenheit der Ansichten der Regierungsantritt, die Regierungsjahre und das Sterbjahr der benannten Päpste sehr verschieden angegeben wird, versteht sich von selbst. — Die Päpste des zweiten Jahrhunderts waren: Evaristus (Euarestus), Alexander I., Sixtus I. (Xystus), Telesphorus, Hyginus, Pius I., Anicetus, Soter, Eleutherus (Eleutherius), Victor I. Alle diese Päpste werden, wie die des ersten Jahrhunderts, den hl. Martyrern oder Bekennern beigezählt. Mit Hygins Zeit kommt etwas mehr Licht in die Chronologie der Geschichte der Päpste; wenigstens ist soviel gewiß, daß Hyginus um die Mitte des zweiten Jahrh., wahrscheinlich einige Jahre früher, starb. Nach den vollgewichtigen Zeugnissen des Irenäus, Tertullian, Eusebius und Epiphanius war Pius I. der unmittelbare Nachfolger des Hyginus, während die Cataloge der Päpste und die ihnen folgenden Hieronymus, Augustinus und Optatus von Mileve den Papst Anicetus dem Pius vorsetzen; übrigens ist ohne Zweifel Pius dem Anicetus vorzusetzen, worüber Papebrock l. cit. und Pagi nachgesehen werden können. Pagi ordnet die Chronologie der Päpste des zweiten Jahrh. von Hyginus an so: Hyginus 137 — 141, Pius I. 141 — 151, Anicetus 151 — 161, Soter 161—170, Eleutherus 170—185, Victor I. 185—197; Döllinger: Hyginus bis 142, Pius — 157, Anicetus — 168, Soter — 177, Eleutherius — 193, Victor — 202; Andere wieder anders. S. die betreffenden Päpste in den besondern Artikeln. — Die Päpste des dritten Jahrhunderts, die gleichfalls alle den Heiligen beigezählt werden, succedirten sich in folgender Ordnung: Zephyrinus nach Papebrock 198—217, nach Pagi 197—217, nach Döllinger — 219; Calixtus I. (Calist) Pap. 217—222, Pagi 217—222, Döll. — 223; Urbanus I. Pap. 222—231, Pagi 222—230, Döll. — 230; Pontianus, Pap. 231 bis 235, Pagi 230—235, Döll. — 235; Anterus, Pap. 235—236, Pagi 235 bis 235, Döll. — 236; Fabianus, Pap. 236—250, Pagi 236—250, Döll. bis 250; Cornelius, Pap. 251—252, Pagi 251—252, Döll. 251—252; Lucius I., Pap. 252—255, Pagi 252—253, Döll. —253; Stephanus I., Pap. 255—257, Pagi 253—257, Döll. — 257; Sixtus II., Pap. 257—258, Pagi 257—258, Döll. — 258; Dionysius, Pap. 259—269, Pagi 259 bis 269, Döll. 259—269; Felix I., Pap. 270—274, Pagi 269—274, Döll. bis 274; Eutychianus, Pap. 275 — 283, Pag. 275 — 283, Döll. — 283; Cajus, Pap. 283—296, Pag. 283—296, Döll. — 296; Marcellinus, Pap. 296 — 304, Pag. 296 — 304, Döll. — 304. Lesenswerth ist Papebrocks Dissertation, worin er gründlich nachweist, daß der in der Legende der hl. Ursula (s. d. Art.) auftretende Papst Cyriacus, welcher zwischen den Päpsten Pontianus und Anterus regiert und nach einjähriger Regierung resignirt haben soll, um sich an die hl. Ursula und ihre 11,000 Jungfrauen anzuschließen, ein historisches Unding sei, dem aber die sogenannten Revelationen der Elisabeth von Schönau (s. d.

Art. und die Boll. zum 7. Apr. de B. Hermanno Steinf. und 18. Jun. Elisabeth) solche Authorität verschafften, daß die Scribenten des 12ten und 13ten Jahrhunderts bereits von Papst Cyriacus wie von einer ausgemachten Sache sprachen. Hervorzuheben ist noch bezüglich der Päpste des dritten Jahrhunderts, daß der römische Priester Novatian (s. die Art. Novatianus, Cornelius Papst) gegenüber dem rechtmäßigen Papste Cornelius sich zum ersten Gegenpapst aufwarf. — Im vierten Jahrhundert ist die Reihenfolge der Päpste folgende: Marcellus 308—310; Eusebius, 310—310; Melchiades, 310—314; Sylvester I., 314—335; Marcus, 336—336; Julius I., 337—352; Liberius, 352 bis 366; Felix II., 355—358; Damasus, 366—384; Siricius, 385—398; Anastasius, 398—401. Die Ursache der mehr als dreijährigen Sedisvacanz nach Marcellins Tod war die Verfolgung Maximians und Maxentius'. Irrthümlich sind von Einigen, an deren Spitze Eusebius von Cäsarea steht, Marcellinus und Marcellus identificirt worden. Felix II. wurde, als sich Papst Liberius durch seinen Widerstand gegen die arianischen Forderungen des Kaisers Constantius die Verbannung zuzog und die römische Kirche in die Gefahr gerieth, auf lange Zeit oder gänzlich verwaist zu bleiben, von dem römischen Clerus als Papst anerkannt, wiewohl ihn eigentlich Constantius der römischen Kirche aufgedrungen hatte; ja es scheint sogar, Liberius selbst habe den römischen Clerus zu dieser Anerkennung oder Annahme wenigstens für die Dauer seiner Verbannung einigermaßen ermächtiget. Nach der Rückkehr des Liberius aus dem Exil mußte Felix aus Rom weichen. Siehe hierüber Pagi Brev. gest. R. P. und Papebrock in conat. chronicohist.; letzterer weist auch in einer eigenen Dissertation nach „martyrium s. Felicis II. quam parum verosimiliter narretur credaturque." Dem rechtmäßigen Papste Damasus I. wurde von einer schismatischen Partei der römische Diacon Ursicinus als Gegenpapst entgegengestellt; auch dem Papste Siricius gegenüber trat dieser Ursicinus als Gegenpapst auf. — Im fünften Jahrhundert regierten die Päpste: Innocenz I. 402 al. 401—416 al. 417; Zosimus, 417—418; Bonifacius I., 418 bis 422 al. 423; Cölestinus I., 422 al. 423—432; Sixtus III., 432—440; Leo I., 440—461; Hilarus, 461—468 al. 467; Simplicius, 468 al. 467 bis 483; Felix III., 483—492; Gelasius I., 492—496; Anastasius II., 496—498; Symmachus, 498—514. In diesem Jahrhundert gab es zwei Gegenpäpste; Eulalius, römischer Archidiacon, von einer kleinen Partei des Clerus entgegengesetzt dem rechtmäßig gewählten Bonifacius I.; und Laurentius, als Gegenpapst gewählt neben dem canonisch gewählten Papst Symmachus. Bezüglich des Papstes Felix III. ist zu bemerken, daß ihn Einige als Felix II. bezeichnen, indem sie den vorhergehenden Felix (der für Liberius eintrat) entweder nicht als rechtmäßigen Papst oder nur als Vicarius des Liberius betrachten. Dagegen steht, daß dieser Felix in allen alten Päpste-Catalogen den wahren Päpsten beigezählt ist, weßhalb der Papst Felix des fünften Jahrhunderts besser als der III. bezeichnet wird. — Das sechste Jahrhundert zählt folgende Päpste: Symmachus, 498 bis 514; Hormisdas, 514—523; Johannes I., 523—526; Felix IV., 526 bis 530; Bonifaz II., 530—532; Johannes II., 532—535; Agapetus (Agapitus) I., 535—536; Silverius (Sylverius), 536—537; Vigilius, 537—555; Pelagius I., 555—560 al. 561; Johannes III., 560 (561) bis 573 al. 574; Benedict I., 574 al. 575—578 al. 579; Pelagius II., 578 al. 579—590; Gregor I., 590—604. Den Papst Felix IV. mußten die Römer auf das Gebot des Ostgothen-Königs Theodorich annehmen, nachdem, wie es scheint, der standhaftere Theil des römischen Clerus und Volkes einen andern gewählt hatte, der aber vom König nicht angenommen wurde. Bonifaz II. hatte an dem römischen Diacon Dioscorus einen Gegenpapst, der indeß bald starb. Noch bei Lebzeiten des Papstes Silverius († 540) bestieg Vigilius unrechtmäßiger Weise den päpstlichen Stuhl (537) und kann erst von dem J. 540 an als legitimer Papst betrachtet

werden. Nach dem von Papebrock commentirten Catalog der Päpste wäre Vigils Nachfolger Pelagius I. von dem mit Vigil unzufriedenen römischen Clerus schon 549 erwählt, aber doch erst 556 consecrirt worden. — Die Päpste des siebenten Jahrhunderts sind: Gregor I., 590—604; Sabinian, 604—606; Bonifacius III., 607—607; Bonifacius IV., 608—615; Deusdedit (Adeodatus), 616—619; Bonifacius V., 620—626; Honorius I., 626—638; Severinus, 640—640; Johannes IV., 640—642; Theodorus, 642—649; Martin I., 649—654; Eugenius I., 654—657; Vitalianus, 657—671; Adeodatus, 672—677; Donus, 677—679; Agatho, 679—681; Leo II., 682—684; Benedict II., 685—686; Johannes V., 686—687; Conon, 687—688; Sergius I., 688—702. Der Regierungsantritt dieser Päpste ist nach dem Jahre ihrer Ordination, wie es in dem von Papebrock commentirten Catalog angegeben ist, berechnet, nicht nach dem Tage ihrer Wahl, die öfter beinahe ein Jahr vorausging. Die Ursache der langen Zwischenräume zwischen der Wahl und der Ordination war das lange Ausbleiben der kaiserlichen Bestätigung für die getroffene Wahl. Am längsten dauerte die Sedisvacanz nach dem Tode des Papstes Honorius I. und der Wahl des Severinus, dessen Weihe der Hof auf Anstiften der monothelitischen Häupter erst nach der Annahme der Ecthesis vorgenommen wissen wollte; allein da Severinus die Ecthesis nicht annahm, stand man zuletzt von dieser Forderung ab. Papst Martin I. wurde 653 gefangen von Rom abgeführt und an seine Stelle dann Eugenius I. gewählt, wozu Martin selbst seine Zustimmung gab. Pagi gibt die Chronologie der Päpste des siebenten Jahrhunderts in folgender Weise: Sabinian, 604—606; Bonifaz III., 607—607; Bonifaz IV., 608—615; Deusdedit, 615—618; Bonifaz V., 619—625; Honorius I., 625 bis 638; Severinus, 640—640; Johannes IV., 640—642; Theodor, 642 bis 649; Martinus I., 649—654; Eugenius I., 654—657; Vitalianus, 657—672; Adeodatus, 672—676; Donus I., 676—678; Agatho, 678—682; Leo II., 682 bis 683; Benedict II., 684—685; Johannes V., 685—686; Conon, 686 bis 687; Sergius I., 687—701. — Reihenfolge der Päpste im achten Jahrhunderte: Sergius I., 688—702; Johannes VI., 702—704, al. 701—705; Johannes VII., 705—707; Sisinnius, 707—708; Constantinus, 708—715; Gregor II., 715—731; Gregor III., 731—741; Zacharias, 741—752; Stephanus, 752; Stephanus II., 752—757; Paulus I., 757—767; Stephanus III., 768—772; Hadrianus I., 772—795; Leo III., 795—816. Der Exarch Johannes von Ravenna machte den, wiewohl vergeblichen Versuch, den Papst Sergius I. zu verdrängen und den Archidiacon Paschalis auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Von dem großen Einfluß Byzanz's auf die Papstwahl selbst in dieser letzten Zeit der griechischen Herrschaft über Rom zeugen die sieben Päpste Conon, Sergius, Johann VI., Johann VII., Sisinnius, Constantin, welche alle Griechen oder Syrer waren. Auf Papst Zacharias folgte Stephan, der einige Tage nach seiner Wahl starb, ohne die Ordination erhalten zu haben; er wird daher bei den alten Scribenten und in den alten Catalogen der Päpste nicht als Papst aufgeführt; nur Neuere rechnen ihn den übrigen Päpsten bei und müssen ihn daher als Stephan II. aufführen. Während der letzten Krankheit des Papstes Paul I. wurde der Laie Constantin durch den Dux Toto, seinen Bruder, mit Waffengewalt auf den päpstlichen Stuhl erhoben, auf welchem er sich ein Jahr lang erhielt; man zählte ihn jeder Zeit den Afterpäpsten bei. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß seit dieser Zeit zwei Parteien zu Rom, eine fränkische und eine longobardische, sich einander gegenüberstanden, welche Jahrhunderte hindurch bald die Päpste in der Ausübung ihrer weltlichen Gewalt hemmten, bald des päpstlichen Stuhles selbst Meister zu werden und ihre Creaturen oder Verwandte auf denselben zu erheben trachteten. — Reihenfolge der Päpste des neunten Jahrhunderts: Leo III., 795 bis 816; Stephan IV., 816—817; Paschalis I., 817—824; Eugenius II.,

824—827; Valentin, 827; Gregor IV., 828—844; Sergius II., 844 bis 847; Leo IV., 847—855; Benedict III., 855—858; Nicolaus I., 858 bis 867; Hadrian II., 867—872; Johannes VIII., 872—882; Martin II., 882—884; Hadrian III., 884—885; Stephan V., 885—891; Formosus, 891—896; Bonifaz VI., 896; Stephan VI., 896—897; Romanus, 897 bis 898; Theodor, 898; Johannes IX., 898—900. Nach einer Synodalverordnung Stephans IV., die, wie es scheint, mit Unrecht von Baronius und Andern in Zweifel gezogen wird, sollte die Consecration des zum Papst Gewählten in Gegenwart kaiserlicher Legaten geschehen. Merkwürdig ist die Constitution des Kaisers Lothars I. auch bezüglich der Papstwahl, die nach dem Tode des Papstes Paschalis I. wieder Unordnungen veranlaßt hatte; „sie solle nur von jenen Römern vorgenommen werden, welchen es von Alters her nach Anordnung der hl. Väter zusteht;“ zugleich verpflichteten sich Volk und Clerus, darauf zu halten, daß jeder gewählte Papst vor seiner Weihung in Gegenwart eines kaiserlichen Abgeordneten und des Volkes einen Eid schwöre, dem Kaiser die ihm als Beschützer der Kirche gebührende Ehre erweisen zu wollen. Nach dem Tode des Papstes Gregor IV. bemächtigte sich ein gewisser Diacon Johannes des päpstlichen Stuhles, wurde aber bald wieder aus dem Lateranpalaste vertrieben, worauf der rechtmäßige Papst Sergius II. den apostolischen Stuhl bestieg; dieser und dessen Nachfolger Leo IV. wurden wahrscheinlich, weil die Umstände drängten, ohne daß man die Ankunft kaiserlicher Legaten erwartete, geweiht. Zwischen Leo IV. und seinem Nachfolger Benedict III., dessen unmittelbare Nachfolge alle geschichtlichen Monumente über allen Zweifel erheben, hat man im 13ten und 14ten Jahrhundert die lächerliche Fabel von der Päpstin Johanna eingeschoben (s. d. Art.), auf welche die Akatholiken früherer Zeit so große Stücke hielten, dabei vergessend, daß gerade der Protestantismus mit seinem Territorialsystem und seinen englischen Päpstinnen sich über Päpstinnen lustig zu machen wenig Ursache habe. Dem rechtmäßig gewählten Papst Benedict III. setzte eine Faction unter Begünstigung der kaiserlichen Abgeordneten einen von Leo IV. abgesetzten Cardinalpriester Anastasius als Afterpapst entgegen, doch dauerte dessen Glorie nur ein paar Tage. Papst Nicolaus I. war der erste Papst, der gekrönt wurde, und zwar in Gegenwart des Kaisers Ludwig II. selbst; Ludwig hingegen war der erste unter den Kaisern und Fürsten, der das Pferd des Papstes eine Strecke lang am Zaume führte. Als Hadrian II. gewählt wurde, nahmen es die anwesenden kaiserlichen Gesandten übel, daß man sie zur Wahl nicht eingeladen habe, erhielten aber zur befriedigenden Antwort, nicht aus Verachtung des Kaisers sei dieß geschehen, sondern damit nicht der Gebrauch eingeführt werden möchte, die kaiserlichen Gesandten nicht bloß zur Consecration, sondern auch zur Wahl des Papstes zu erwarten. Dem Papste Hadrian III. schreibt Sigonius (l. 5. de regno Ital. ad a. 884) das Decret zu „ut Pontifex designatus consecrari sine praesentia regis aut Legatorum ejus posset.“ Hadrians III. Nachfolger, Papst Stephan V., erhielt auch wirklich gleich nach seiner Wahl die Consecration. Papst Formosus scheint der erste Papst gewesen zu sein, welcher vor seiner Erhebung zum Papstthume bereits wirklicher Bischof einer bestimmten Diöcese war; die vor ihm Gewählten alle stunden, etwa die ersten Päpste ausgenommen, bei ihrer Erhebung entweder im Grade der Presbyter oder wie dieß zu gewissen Zeiten noch häufiger der Fall war, im Grade der Diaconen. Nach dem Tode des Papstes Formosus ward durch einen Volkstumult Bonifaz VI. auf den päpstlichen Stuhl gesetzt, der aber schon am 15ten Tage nach seiner Weihe starb und von den Einen den Afterpäpsten, von Andern jedoch den wahren Päpsten beigezählt wird. Die Reihenfolge der Päpste bis auf die Zeit des Papstes Formosus bietet, kaum etliche abgerechnet, eine solche Kette von gelehrten, frommen und würdigen Oberhäuptern der Kirche dar, daß keine Reihenfolge geistlicher oder weltlicher Regenten etwas Aehnliches aufzuweisen hat. Anders wurde es im 10ten Jahrhundert, da der römische

Stuhl ein Spielball italienischer Tyrannen und einflußreicher sittenloser römischer Weiber (Theodora, Marozia) wurde, welche die höchste Würde der Christenheit zu ihrem Monopol machten, ihre Günstlinge oder Söhne auf den apostolischen Stuhl setzten und die römische Kirche in die tiefste Erniedrigung herabzogen, aus welcher sie endlich durch die teutschen Kaiser befreit wurde. — Die Reihenfolge der Päpste des zehnten Jahrhund. ist folgende: Benedict IV., 900—903 al. 904; Leo V., 903—903 al. 904, verdrängt und eingekerkert von seinem Nachfolger Christoph; Christoph, 904 al. 905, gleichfalls verdrängt von seinem Nachfolger Sergius III.; Sergius III., 904 al. 905—911 al. 912; Anastasius III., 911 al. 912 bis 913 al. 914; Lando, 913 al. 914—914 al. 915; Johann X., 914 al. 915 bis 928, von der Marozia in's Gefängniß geworfen, wo er starb; Leo VI., 928 bis 929; Stephan VII., 929—931; Johann XI., Sohn der Marozia, 931 bis 936; Leo VII., 936—939, ein frommer und unbescholtener Papst; Stephan VIII., 939—942; Martin III. (Marinus II.), ein unbescholtener Papst, 942 al. 943 bis 946; Agapetus II., ebenfalls ein würdiger Papst, 946—956; Johannes XII., Sohn des römischen Tyrannen Alberich, ein lasterhafter Jüngling, den Kaiser Otto I. 963 in einem römischen Convente von Cardinälen und italienischen und teutschen Bischöfen absetzen und ihm einen Laien, den Kanzler der römischen Kirche, Leo VIII., substituiren ließ. Johannes XII. regierte 956—963 al. 964, und starb bald nach der Erklärung seiner Absetzung; Leo VIII. saß 963—965; Johann XIII., in Gegenwart der kaiserlichen Abgeordneten gewählt, 965—972; Benedict VI., ebenfalls in Gegenwart der kaiserlichen Abgeordneten gewählt, 972—974, bald nach dem Tode des Kaisers Otto I. in's Gefängniß geworfen und darin erdrosselt. Bei dieser Unthat betheiligte sich der Cardinal Bonifaz Franco, der nun auf einen Monat als Bonifaz VII. sich des apostolischen Stuhles bemächtigte, aber dann fliehen mußte. Ihm folgten: Donus II., 974—975; Benedict VII., 975—984; Johannes XIV., Kanzler Otto's II., 984—985. Unter des letztern Papstes Regierung kehrte der elende Bonifaz Franco aus Constantinopel nach Rom zurück, warf den Papst in's Gefängniß, ließ ihn darin verhungern und bemächtigte sich abermals auf einige Monate des päpstlichen Stuhles. Die letzten Päpste dieses Jahrhunderts waren; Johannes, der wenige Tage nach seiner Wahl und noch vor der Weihe starb und daher in die Papstreihe nicht eingereiht wurde; Johannes XV., 986—996; Gregor V., 996—999, welchem der tyrannische Consul Crescentius von Rom den Bischof Philagathus von Piacenza als Johann XVI. entgegensetzte; Sylvester II., 999—1003. Wie ersichtlich gehören mehrere der aufgezählten Päpste des zehnten Jahrhunderts der Reihenfolge der rechtmäßigen Päpste gar nicht an oder kann ihre Rechtmäßigkeit sehr in Zweifel gezogen werden; dennoch wurden sie immer bis auf die neuere Zeit in der Reihenfolge der Päpste aufgeführt, womit keineswegs ihre Rechtmäßigkeit ausgesprochen ist; in der neuern Zeit hingegen haben Baronius und Andere die rechtmäßigen und unrechtmäßigen auseinander geschieden und die letztern aus der Reihenfolge gestrichen, dadurch aber mannigfache Verwirrung angerichtet. In Bezug auf den Papst Johannes XII. ist noch zu bemerken, daß er der erste unter den Päpsten war, der bei seiner Thronbesteigung den Namen änderte, und daß er durch die Krönung Otto's I. zum Kaiser diesem und seinen Nachfolgern eine Pforte zu gewichtigem Einfluß auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles eröffnete, den Otto I. schon 963 geltend machte, indem er die Römer schwören ließ, keinen Papst in den Besitz des römischen Stuhles zu lassen, der nicht von ihm oder seinem Sohne Otto II. bestätiget wäre. — Im eilften Jahrhundert fuhren zwar die römischen Adelsfactionen, an der Spitze die Grafen von Tusculanum, noch fort, ihre Creaturen, so weit es ging, der römischen Kirche zu Päpsten aufzudringen, allein, mit Ausnahme Benedicts IX., bietet die Papstgeschichte dieses Jahrhunderts doch keinen unwürdigen Papst mehr dar, wie es in dem vorigen Jahrhundert mehrere gab, und die Ottonen und nachher Kaiser Heinrich III.

setzten dem schändlichen Unwesen der römischen Großen dadurch ein Ziel, daß sie, durch die Verhältnisse genöthiget, die Päpste geradezu ernannten, was dann wieder unter Heinrich IV. zu neuem Unheil ausschlug. — Die Reihenfolge der Päpste des eilften Jahrhunderts ist folgende: Sylvester II., 999—1003, der erste Franzose, der den päpstlichen Stuhl bestieg; Johannes XVII., 1003 — 1003; Johannes XVIII., 1003 (al. 1004) bis 1009; Sergius IV., 1009—1012; Benedict VIII., aus der Familie der tusculanischen Grafen (aus welcher auch die Päpste Sergius III., Johannes XI. und XII. und Benedict VII. waren), 1012—1024, der von einem Gegenpapst Gregor von Rom vertrieben, aber von Kaiser Heinrich II. wieder nach Rom zurückgeführt wurde; Johannes XIX., Bruder Benedicts VIII., 1024—1033; Benedict IX., 1033—1045, Brudersohn seines Vorgängers, ein ausschweifender Jüngling, dem 1044 eine Gegenpartei den Bischof Johann von Sabina als Gegenpapst (Sylvester III.) entgegensetzte und der sich dann von Johannes Gratianus, dem würdigen Erzpriester von St. Johann ante portam latinam, gegen eine große Geldsumme zur Resignation bewegen ließ; Gregor VI., der eben genannte Erzpriester Johannes Gratianus, 1045—1046, welcher in der von Kaiser Heinrich III. 1046 zu Sutri veranstalteten Synode, die den Pseudopapst Sylvester III. für abgesetzt erklärte, dem Pontificate entsagte (s. über Gregor VI. die Dissert. Papebrocks „qua ostenditur, legitimum Papam nec ullo modo simoniacum fuisse Gregorium, neque potuisse deponi, nisi ultro cessisset"); Clemens II., Bischof Suidger von Bamberg, 1046—1047, mit Zustimmung der Römer von Kaiser Heinrich III. zum Papst gewählt, nach dessen baldigen Tod sich Benedict IX. wieder des apostolischen Stuhles auf acht Monate bemächtigte; Damasus II., Bischof Poppo von Brixen, 1048—1048, auf Bitten der Römer von Kaiser Heinrich III. zum Papst ernannt; Leo IX., 1049—1054, Bischof Bruno von Toul, auf abermaliges Nachsuchen einer römischen Gesandtschaft um einen Papst den Römern von Kaiser Heinrich III. zum Papst gegeben; Victor II., 1055 bis 1057, Bischof Gebhard von Eichstädt, von Hildebrand und den andern röm. Legaten bei dem Kaiser Heinrich III. zum Papste begehrt; Stephan IX., 1057 bis 1058, Friedrich, Abt von Montecassino und Cardinal, nach Kaiser Heinrichs III. Tod einstimmig von den Römern gewählt, nach dessen baldigen Tod die tusculanische Partei den Cardinal Johann, Bischof von Veletri, unter dem Namen Benedict X. auf den päpstlichen Stuhl eindrängte; Nicolaus II., 1058—1061, Bischof Gerard von Florenz, unter Hildebrands Leitung von den Römern bei dem jungen König Heinrich erbeten; Alexander II., 1061—1073, gewählt von Hildebrand und seinen Gesinnungsgenossen, während die von der tusculanischen und lombardischen Partei verleitete Kaiserin Agnes den lasterhaften Bischof Cadalous von Parma unter dem Namen Honorius II. den päpstlichen Thron besteigen ließ; Gregor VII., 1073—1085, Cardinal Hildebrand, Kanzler der römischen Kirche, welchem Heinrich IV. und sein Anhang den Pseudopapst Clemens III. (Erzbischof Guibert von Ravenna) 1080 entgegensetzten, der 23 Jahre lang die Kirche verwirrte; Victor III., 1087 (gewählt 1086) bis 1087, Abt Desiderius von Montecassino (s. den Art. Montecassino); Urban II., 1088—1099, Prior zu Clugny; Paschalis II., 1099—1110, unter welchem der Gegenpapst Clemens III. 1100 starb, nach dessen Tod im Verlaufe eines Jahres die Guibertisten noch drei Gegenpäpste wählten (Albert, Theoderich und Maginulf). Merkwürdig rücksichtlich der Papstwahl ist das 1059 erlassene Synodaldecret des Papstes Nicolaus II., daß bei Erledigung des päpstlichen Stuhles zuerst die Cardinalbischöfe zur Berathung zusammen treten, dann von diesen auch die andern Cardinäle herbeigezogen werden und zuletzt auch des übrigen Clerus und des Volks Beistimmung hinzukommen solle; die Wahl solle, ausgenommen es finde sich in der römischen Kirche kein Tauglicher, immer einen aus dem römischen Clerus treffen „Alles mit Vorbehalt der schuldigen Achtung und Ehrerbietung unsers geliebten Sohnes Heinrichs, des gegenwärtigen Königs und

künftigen Kaisers und jener Nachfolger desselben" qui ab hac Apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint." — Die Päpste des zwölften Jahrhunderts sind: Paschalis II., 1099—1118; Gelasius II., 1118—1119, dem gegenüber Kaiser Heinrich V. den Bischof Maritius Burdinus von Braga in Lusitanien zum Gegenpast unter dem Namen Gregor VIII. aufstellte; Calixtus II., 1119—1124, der den genannten Gegenpapst 1121 in seine Gewalt bekam und im Kloster Cava einsperren ließ; Honorius II., 1124—1130; Innocenz II., 1130—1143, bedrängt durch den Gegenpapst Anacletus II. (Cardinal Pier Leone), aber durch die Bemühungen des hl. Bernhard allmählig überall als rechtmäßiger Papst anerkannt (der sogenannte Anacletus II. starb 1138; ein Häuflein Anacletisten wählte einen römischen Cardinalpriester, der sich Victor IV. nannte, zum Nachfolger; indeß unterwarf sich dieser neue After- und Schattenpapst sehr bald dem rechtmäßigen Papste Innocenz); Cölestin II., 1143—1144; Lucius II., 1144—1145, von den rebellischen Römern durch einen Steinwurf getödtet; Eugenius III., 1145—1153, Schüler des hl. Bernhard, von Arnold von Brescia und den durch ihn verführten Römern sehr bedrängt, aber von den teutschen Kaisern Conrad und Friedrich I. in Schutz genommen; Anastasius IV., 1153—1154; Hadrian IV., 1154 bis 1159, ein Engländer, mit Kaiser Friedrich in vielfache Händel verwickelt; Alexander III., 1159—1181, bis zum Jahr 1177 nicht anerkannt von Kaiser Friedrich I., der ein heilloses Schisma anzettelte und beschützte, und seinen Creaturen, den Afterpäpsten Victor IV., † 1164 (Cardinal Octavian), Paschalis III., † 1168 (Cardinal Guido von Crema) und Calixt III. (Abt Johann von Struma) anhing; Lucius III., 1181—1185; Urban III., 1185—1187; Gregor VIII., 1187—1187; Clemens III., 1187—1191; Cölestin III., 1191—1198; Innocenz III., 1198—1216. Nachdem auch in diesem Jahrhundert mehrere Schismen große Unordnungen angerichtet hatten, wurde in der von Alexander III. 1179 gehaltenen allgemeinen lateranischen Synode zur Verhütung künftiger Spaltungen verordnet, daß zur Giltigkeit einer Papstwahl eine Stimmenmehrheit von zwei Drittheilen der wählenden Cardinäle gehöre. — Die Päpste des 13ten Jahrhunderts: Innocenz III., 1198—1216; Honorius III., 1216—1227; Gregor IX., 1227 bis 1241 im fortwährenden Kampfe auf Leben und Tod mit Kaiser Friedrich II.; Cölestin IV., 1241—1241, nach dessen Tod eine lange Sedisvacanz eintrat; Innocenz IV., 1243—1254, welcher 1245 in der allgemeinen Synode zu Lyon den Kaiser Friedrich für abgesetzt erklärte; Alexander IV., 1254—1261; Urban IV., 1261—1264, Einsetzer des Frohnleichnamsfestes; Clemens IV., 1265 bis 1268, der Prophet von Conradins Unglück; Gregor X., 1271 — 1276, gewählt nach einer Sedisvacanz von zwei Jahren und neun Monaten, während welcher Zeit die Cardinäle im Conclave eingeschlossen geblieben waren, mit Kaiser Rudolph von Habsburg im besten Benehmen; Innocenz V, 1276 — 1276; Hadrian V., 1276—1276; Johannes, 1276—1277, der als Papst gewöhnlich der XXI. genannt wird, obgleich er in Wahrheit nur der XX. ist, ein Portugiese, früher ein berühmter Arzt, zu Viterbo durch die einstürzende Decke erschlagen; Nicolaus III., 1277—1280, der erste Papst, dem die vollständige Begründung der päpstlichen Herrschaftsrechte über den Kirchenstaat gelang, indem Kaiser Rudolph auf alle Rechte des Reiches über das Gebiet der Kirche verzichtete; Martin IV., 1281—1285, ein Franzose und Mann nach dem Herzen Carls v. Anjou; Honorius IV., 1285—1287; Nicolaus IV., 1288—1292; Cölestin V., vorher Eremit bei Sulmona, nach einer 27monatlichen Erledigung des päpstlichen Stuhles gewählt 1294; Bonifacius VIII., 1294—1303, nach der Resignation Cölestins V. zum Papst gewählt, dessen Kampf mit König Philipp von Frankreich weltkundig ist. Die lange Sedisvacanz nach dem Tode des Papstes Clemens IV. bewog den Papst Gregor X., auf der Synode zu Lyon 1274 für die Papstwahl das sogenannte Conclave anzuordnen, in welchem die Cardinäle bis zur Vollendung

der Wahl eingeschlossen bleiben sollten. Ob Bonifacius VIII. zuerst die zweifache und dann Urban V. zuerst die dreifache Krone getragen habe, ist nicht ausgemacht. — Die Päpste des 14ten Jahrhunderts bis zur Beendigung des großen abendländischen Schisma's waren: Bonifaz VIII., 1294—1303; Benedict XI., 1303 bis 1304, vorher General der Dominicaner; Clemens V., 1305—1314, ein Franzose, Bertrant de Got, Erzbischof von Bordeaux, unter dem Einfluß des Königs Philipp von Frankreich gewählt, der durch seinen bleibenden Aufenthalt in Frankreich (seit 1309 zu Avignon), durch die Ernennung von vorzugsweise französischen Cardinälen und durch seine unpäpstliche Nachgiebigkeit gegen König Philipp (die Aufhebung des Templerordens!) die verhängnißvolle Periode der 70jährigen französischen Gefangenschaft des päpstlichen Stuhles herbeiführte und den Grund zum großen abendländischen Schisma legte; Johannes XXII., 1316—1334, ein Franzose, Cardinal Jacob von Ossa aus Cahors, die Bahn seines Vorgängers wandelnd, im Kampfe mit den Fraticellen und Ludwig dem Bayern, der ihm den Fraticellen Petrus de Corbario zum Gegenpapst (Nicolaus V., 1328—1330) setzte; Benedict XII., 1334—1342, ein Franzose, Cardinal Jacob Fournier; Clemens VI., 1342—1352, ein Franzose, Cardinal Peter Roger, ein prunksüchtiger Mann und französisches Werkzeug, der Ludwig den Bayern in jüdischen Fluchformeln bannte, die Erhebung Carls IV. begünstigte, wie seine Vorgänger fast lauter französische Cardinäle ernannte und die Stadt Avignon kaufte; Innocenz VI., 1352—1362, ein Franzose, Stephan Aubert, Cardinalbischof von Ostia, ein frommer und redlicher Papst, der vielen unter seinen Vorgängern eingeschlichenen Mißbräuchen entgegenarbeitete, den Versuch der Cardinäle, durch Wahlcapitulationen den Papst in den wichtigsten Dingen von sich abhängig zu machen, vereitelte und die während der Abwesenheit der Päpste von Rom beinahe verloren gegangene päpstliche Herrschaft über den Kirchenstaat wieder herstellte; Urban V., 1362—1370, Franzose, ein frommer und heiliger Mann, großer Gönner der Wissenschaften, macht den Versuch, den apostolischen Stuhl aus der französischen Gefangenschaft zu befreien, geht 1367 nach Rom, kehrt aber 1370 wieder nach Frankreich zurück, wo er bald darauf starb; Gregor XI., 1370—1378, ein Franzose und Verwandter des Papstes Clemens VI., begibt sich 1377 nach Rom, wo er 1378 mit Tod abging. Auf Gregor XI. folgte Urban VI., ein Italiener, Erzbischof von Bari. Ohne Zweifel war er rechtmäßiger Papst und als solcher von den Cardinälen und der Kirche anerkannt, als die treulosen Cardinäle erst mehrere Monate nach Urbans Wahl dieselbe für nichtig erklärten und den Cardinal Robert von Genf zum Papst wählten (Clemens VII.). Und so war es nun ausgebrochen, das große und langwierige Schisma, welches der Authorität des päpstlichen Stuhles und der Kirche so sehr schadete, indem fortan bis auf Martins V. Wahl anfangs zwei und dann gar drei Päpste sich gleichzeitig gegenüber standen und den ungenähten Rock Christi zertheilten. Die Nachfolger Urbans VI. zu Rom, die wie Urban selbst, wohl als die rechtmäßigen Päpste betrachtet werden können, waren: Bonifaz IX., 1389—1404, ein Neapolitaner, Innocenz VII., 1404—1406, Gregor XII., Cardinal Angelo Corraro aus Venedig, 1406—1415. Die vorzüglich von Frankreich gestützten Gegenpäpste zu Avignon waren: der elende Clemens VII., 1378—1394, und der schlaue, ehrgeizige und spanisch hartnäckige Benedict XIII., Cardinal Peter de Luna, 1394 bis 1423. Der vom Concil zu Pisa 1409 aufgestellte Papst war Alexander V., Pietro Filargo aus Candia, Cardinal-Erzbischof von Mailand, 1409—1410, dem der unwürdige Johannes XXIII., 1410—1415, nachfolgte. Endlich wurden in der Synode zu Constanz Johannes XXIII. und Benedict XIII. abgesetzt, Gregor XII. abdicirte selbst, und der allgemein geachtete Cardinal Otto Colonna war es, der, von 23 Cardinälen und den 30 Deputirten der Nationen auf der Synode zum Papst gewählt 1417, der Kirche den Oelzweig des Friedens wieder brachte. — Seitdem regierten bis zur Reformation des 16ten Jahrhunderts folgende Päpste: Martin V.,

1417—1431, unter welchem Peter de Luna und nach dessen Tod 1423 der Canonicus von Barcelona Aegidius Munoz die Papstrolle noch fortspielten; Eugenius IV., 1431—1447, ein Venetianer und Neffe Gregors XII., von der Basler Synode 1439 für abgesetzt erklärt und ihm der Herzog Amadeus von Savoyen als Felix V. entgegengestellt; Nicolaus V., 1447—1455, Thomas von Sarzana, Bischof von Bologna, ein großer Gönner der Wissenschaft; Calixtus III., Sohn eines spanischen Edelmannes, 1455—1458, dessen glühender Eifer für einen Kreuzzug gegen die Türken an den Höfen Europa's keinen Anklang fand; Pius II., 1458 bis 1464, der berühmte Aeneas Sylvius Piccolomini, der vergebens seine Begeisterung zum Kampfe gegen die Türken den Fürsten mitzutheilen sucht; Paul II., 1464 bis 1471, ein Venetianer, hebt das Collegium der Abbreviatoren auf, wodurch er sich den Haß vieler italienischer Gelehrten und Litteratoren zuzieht; Sixtus IV., 1471—1484, Minorit und Cardinal Francesco della Rovere aus Savona, stürzt Italien in Krieg und Zerrüttung; Innocenz VIII., ein Genueser, 1484—1492, schwacher Papst; Alexander VI., Cardinal Borgia, ein Spanier, 1492—1503, berüchtiget durch seine Unsittlichkeit und Unthaten; Pius III., Neffe Pius des II., 1503; Julius II., Neffe Sixtus IV., 1503—1513, kriegerisch dem Kirchenstaat und Italien zu Nutzen. — Reihenfolge der Päpste seit der Reformation bis auf die Gegenwart: Leo X., Sohn Lorenzo's von Medici, 1513—1521, großer Gönner und Beförderer der Künste und Wissenschaften, beendet das fünfte lateran. Concil und schließt mit Frankreich ein Concordat ab; Hadrian VI., aus Utrecht von niedriger Herkunft, ehemaliger Lehrer Carls V., 1522—1523, der letzte Ausländer auf dem päpstlichen Stuhl; Clemens VII., ein Vetter Leo's X., 1523—1534, in der Engelsburg belagert und gefangen von den Truppen Carls V., den er 1530 zum Kaiser krönt (die letzte Kaiserkrönung); Paul III., Cardinal Alexander Farnese, 1534—1549, beruft das Concil von Trient; Julius III., Cardinal del Monte, 1550—1555, setzt die Synode von Trient fort; Marcellus II., Cardinal Cervino, stirbt wenige Tage nach seiner Wahl am 1. Mai 1555; Paul IV., Cardinal Caraffa von Neapel, 1555—1559, Mitstifter des Theatinerordens, streng gegen sich und Andere, namentlich die Häretiker; Pius IV., ein Mailänder, 1559 bis 1565, beendete das Concil von Trient; Pius V., Michael Ghisleri, Cardinal von Alessandria, Dominicaner, 1566—1572, ein Heiliger und Reformator der Kirche im Geiste des Concils von Trient, Schlacht bei Lepanto; Gregor XIII., Hugo Buoncompagno aus Bologna, 1572—1585, einer der größten Rechtsgelehrten, Stifter mehrerer ausländischer Collegien zu Rom, Verbesserer des Kalenders; Sixtus V., Felix Peretti, Franciscaner, Cardinal Montalto, 1585—1590, berühmt durch seine strenge Gerechtigkeitspflege, durch seine Reformen in der Staatsverwaltung, durch großartige Unternehmungen zum Glanze Roms, durch die Errichtung von Cardinals-Congregationen: Urban VII., ein Römer, stirbt 13 Tage nach seiner Wahl am 27. Sept. 1590; Gregor XIV., ein Mailänder, erwählt am 5. Dec. 1590, stirbt am 15. Oct. 1591; Innocenz IX., ein Bologneser, gewählt 30. Oct. 1591, stirbt 30. Dec. 1591; Clemens VIII., Cardinal Aldobrandini aus Florenz, 1592—1605, vereinigt das Herzogthum Ferrara mit dem Kirchenstaat, vermittelt durch den Tractat von Vervin den Frieden Europa's, läßt die Vulgata in der seitdem allgemein gebrauchten verbesserten Ausgabe erscheinen; Leo XI., Cardinal Alexander de Medici, gewählt am 2. April 1605, stirbt schon 27. April 1605; Paul V., Cardinal Camillo Borghese aus Rom, 1605—1621, in heftigen Streit mit der Republik Venedig verwickelt; Gregor XV., Cardinal Alexander Ludovisco aus Bologna, 1621—1623, erläßt ein Edict über die Papstwahl; Urban VIII., Card. Maffeo Barberini aus Florenz, 1623—1644, kenntnißreich, Wohlthäter der Gelehrten, Verbesserer des römischen Breviers, vereinigt das Herzogthum Urbino mit dem Kirchenstaat; Innocenz X., Cardinal Johann Pamfili aus Rom, 1644—1655, vereinigt das Herzogthum Castro mit dem Kirchen-

staate; Alexander VII., Card. Fabio Chigi von Siena, 1655—1667, von dem französischen Botschafter zu Rom, Herzog von Crequi, und von Ludwig XIV. übermüthig behandelt; Clemens IX., aus Florenz, 1667—1669, Friedensvermittler zwischen Spanien und Frankreich, unterstützt die Venetianer mit Geld gegen die Türken; Clemens X., aus der röm. Familie Altieri, 1670—1676; Innocenz XI., Benedict Odescalchi aus Como, 1676—1689, einer der trefflichsten Päpste der neuern Zeit, mit König Ludwig XIV. von Frankreich wegen der Abschaffung der Quartierfreiheit der Gesandten in großen Streit verwickelt; Alexander VIII., Peter Ottoboni aus Venedig, 1689—1691; Innocenz XII., Anton Pignatelli aus Neapel, 1691—1700, erläßt gegen den Nepotismus eine Bulle und führt heilsame Reformen ein; Clemens XI., Franz Albani von Urbino, 1700—1721, ein sehr würdiger Papst, vielfach mit den Fürsten in Streit, protestirt wider die königliche Würde, die sich der Churfürst Friedrich von Brandenburg 1701 beilegte; Innocenz XIII., aus der römischen Familie Conti, 1721—1724, ein ausgezeichneter Papst, deßgleichen auch seine Nachfolger Benedict XIII., Cardinal Orsini, ein Dominicaner, 1724—1730, und Clemens XII., aus der Familie Corsini, 1730 bis 1740. Die Päpste der letzten 100 Jahre, deren Regierungshandlungen allgemein bekannt sind, waren: Benedict XIV., Cardinal Prosper Lambertini aus Bologna, 1740—1758; der fromme Clemens XIII., Cardinal Rezzonico aus Venedig, 1758—1769; Clemens XIV., Cardinal Ganganelli, 1769—1774; Pius VI., Cardinal Braschi aus Cesena, 1775—1799, von den verdorbenen Höfen und dem französischen Directorium gleich arg mißhandelt und gemartert; Pius VII., Benedictiner, Cardinal Chiaramonte aus Cesena, 1800—1823, der große Leidensheld im Kampfe gegen Napoleon; Leo XII., Cardinal della Genga, 1823—1829, ein sehr eifriger und thätiger Papst; Pius VIII., Cardinal Castiglione, gewählt 31. März 1829, stirbt schon 30. Nov. 1830; Gregor XVI., Cardinal Maurus Capellari aus Belluno, erwählt am 2. Febr. 1831, gestorben am 1. Juni 1846. Ihm folgte der gegenwärtig regierende Papst Pius IX., aus dem gräflichen Geschlechte Mastai-Ferretti, gewählt am 16. Juni 1846. Vergl. hiezu jeden besondern Artikel über jeden Papst. [Schrödl.]

Papstwahl. Die Besetzung des päpstlichen Stuhles geschah in älterer Zeit in der nämlichen Weise, wie die der Bisthümer überhaupt; es kamen die benachbarten Bischöfe in Rom zusammen, verhandelten mit Clerus und Volk über die Wiederbesetzung des Stuhles; derjenige, über dessen Wahl man sich geeinigt hatte, wurde dann von dem Bischofe von Ostia consecrirt. Ueber diese Verhältnisse der älteren Zeit gibt unter Andern auch ein Brief des hl. Cyprianus Auskunft, aus welchem einige Stellen ihre Aufnahme in Gratians Decret gefunden haben (Can. Factus est. 5. Novatianus. 6. C. 7. Q. 6). In Folge der Bekehrung der römischen Kaiser zum Christenthum trat ein neues einflußreiches Moment hinzu, indem dieselben sich insbesondere für befugt hielten, bei zwiespältigen Wahlen die Entscheidung abzugeben. Die nämliche Berechtigung nahmen Odoacer und Theodorich der Große, als Könige Italiens, für sich in Anspruch; ja in den Händen des zuletzt erwähnten Ostgothenkönigs verwandelte sich jene Befugniß bei Gelegenheit des Todes Johanns I. in eine wirkliche Ernennung, welche auf Felix III. fiel; die Nachfolger jener Fürsten ließen sich für die Bestätigung des neu gewählten Papstes eine bestimmte Geldsumme zahlen. In dieser Form ging der von den Ostgothen geübte Einfluß auf den griechischen Kaiser über, nachdem Justinian Italien wiedererobert hatte; es wurde in der Beziehung der Gebrauch eingehalten, daß die Erledigung des päpstlichen Stuhles sofort an den Exarchen (s. d. A.) nach Ravenna gemeldet werden und dann die Wahlurkunde an den Kaiser zur Bestätigung eingesendet werden mußte; Kaiser Constantinus Pogonatus erließ (680) die für diese zu entrichtende Summe. Das Sinken des Einflusses der griechischen Kaiser auf die Verhältnisse Italiens zeigte sich seit dem achten Jahrhunderte auch darin, daß bei der Besetzung des päpstlichen

Stuhles nicht mehr viel Rücksicht genommen wurde, was denn aber wiederum die Folge hatte, daß das Pontificat ein Spielball der Factionen in Rom wurde, zu denen sich allmählig eine longobardische und eine fränkische hinzugesellt hatte. Durch Befestigung der carolingischen Macht in Italien wurde diesem Unfuge auf eine Zeit lang ein Ziel gesetzt; zwar nicht in der Weise, wie der unächte Canon Hadrianus (22. D. 63; s. Kirchenrecht III. 150) angibt, daß Papst Hadrian I. Carl dem Großen das Ernennungsrecht eingeräumt hätte, vielmehr so, daß die Wahl in Gegenwart kaiserlicher Gesandten vorgenommen werden sollte, was jedoch nicht in allen Fällen beobachtet wurde (s. meine teutsche Geschichte I. 275). Die Auflösung der carolingischen Monarchie nach der Absetzung und dem Tode Carls des Dicken machte die päpstliche Würde abermals für längere Zeit zum Gegenstande von Parteikämpfen; auch die abermalige Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums in der Person Otto's des Großen (s. d. A.) hob diese Mißstände, welche durch das Zerwürfniß zwischen ihm und Papst Johann XII. nur noch vermehrt wurden, nicht auf. Daß Leo VIII. dem Kaiser das Besetzungsrecht des päpstlichen Stuhles eingeräumt habe, ist eine Nachricht, welche der unächte Canon In synodo (23. D. 63. s. Kirchenrecht III. 119) enthält, aber selbst unter der Voraussetzung der Aechtheit dieser Stelle, wäre die Sache bei der sehr zweifelhaften Rechtmäßigkeit jenes Papstes, bedeutungslos. Dessenungeachtet ging doch factisch die Besetzung des päpstlichen Stuhles in die Hände der Kaiser über und unter diesem Einflusse bestieg auch der erste teutsche Papst, Gregor V., denselben. In gleicher Weise erhob auch Heinrich III. vier teutsche Bischöfe nach einander zu der päpstlichen Würde. So glücklich der Kaiser hierbei in seinen Ernennungen war, so drohte damit doch der kirchlichen Freiheit principiell eine große Gefahr. Eben dadurch wurde das Decret Nicolaus II. (Conc. Later. ann. 1059. Can. In nomine. 1. D. 23. Can. Si quis apostolicae. 1. Can. Si quis pecunia. 9. D. 79), veranlaßt, welches, obgleich es strenge genommen nur die ältern Principien wiederholt, doch eine Epoche in der Geschichte der Papstwahlen macht (vgl. über dasselbe: Cunitz, de Nicolai II. decreto de electione Pontif. Rom. Argent. 1837). Indem Nicolaus die großen Uebelstände, insbesondere die Simonie, beklagt, welche sich seither so oft bei den Papstwahlen geltend gemacht hätten, ordnet er an, daß die Cardinalbischöfe zuerst unter sich über die Wahl berathen und dann die Cardinalcleriker, endlich auch den übrigen Clerus und das Volk hinzuziehen sollten und bedroht diejenigen, welche den auf diese Weise rechtmäßig gewählten Papst nicht anerkennen würden, mit einem in sehr feierliche Worte gekleideten Anathem. Der Papst behält bei dieser Gelegenheit die schuldige Rücksicht auf die Ansprüche des damals noch unmündigen Königs Heinrich IV. vor (salvo debito honore et reverentia) und verordnet, daß wenn die Wahl zu Rom nicht vor sich gehen könne, die Cardinäle auch anderwärts zu derselben schreiten dürften, so wie es auch für den Neuerwählten kein Hinderniß des Regierungsantrittes sein sollte, wenn die Zeitumstände die feierliche Inthronisation zu Rom nicht gestatteten (s. d. Art. Nicolaus II.). In dieser Wahlform hat sich allmählig das geändert, daß jener Einfluß des teutschen Königs als Kaisers so wie auch der des übrigen Clerus und des Volkes hinwegfiel, und die Cardinäle, ohne weitere besondere Unterscheidung der Bischöfe von den Priestern und Diaconen, ein ausschließliches Wahlrecht erlangten; auch muß nunmehr der zu Wählende selbst Cardinal sein, während Nicolaus II. gestattet hatte, im Nothfalle auch auf einen Geistlichen einer andern Kirche die Wahl zu lenken. Die Einzelheiten bei dem Wahlgeschäfte sind im Laufe der Zeit durch eine Menge päpstlicher Constitutionen (s. dieselben bei J. G. Meuschen, Caeremonialia Electionis et Coronationis Romani Pontif. p. 20 sqq.) genau angeordnet worden; die letzte derselben ist von Urban VIII. vom Jahre 1625, welche in den meisten Puncten eine frühere von Gregor XV. vom Jahre 1621 bestätigt. Zu jenen Anordnungen gehört namentlich die Bestimmung Alexanders III. auf dem dritten Lateranensischen Concilium (Conc. Later. ann. 1179. Cap. Licet

de vitanda. 6. X. d. elect.), daß die Majorität der Stimmen sich auf zwei Drittheil der anwesenden Mitglieder belaufen müsse und die Einrichtung Gregors X. (Conc. Lugdun. 1274. Cap. Ubi periculum. 3. d. elect. in 6°), daß die Cardinäle zehn Tage nach dem Ableben des Papstes sich in dem Palaste, wo derselbe gestorben war, in einem völlig von der übrigen Welt abgeschlossenen Raume (Conclave) versammeln und dann möglichst schnell den Nachfolger wählen sollten; um die Wahl zu beschleunigen bestimmte der Papst, daß für die Cardinäle ein Abbruch an den Speisen, die ihnen überhaupt nur durch ein Fenster zugeführt werden durften, eintreten solle, wenn sie nicht in drei Tagen für ein Oberhaupt der Kirche gesorgt hätten; konnten sie sich auch in den nächsten fünf Tagen nicht über die Wahl einigen, so sollten sie keine andere Nahrung als Brod, Wein und Wasser erhalten. Das Conclave, jedoch ohne diese Strenge in Betreff der Entziehung der Speisen, besteht noch gegenwärtig für alle Papstwahlen und wird gewöhnlich im Quirinal gehalten; keiner der Cardinäle wird zu demselben berufen, sondern jeder hat sich, wenn er von seinem Stimmrecht Gebrauch machen will, sofort nach der empfangenen Kunde von dem Tode des Papstes in dasselbe zu begeben; keiner darf, außer im Krankheitsfalle und dann unter Verlust des Stimmrechts, vor beendeter Wahl das Conclave verlassen. Die Wahlformen sind in dieser Versammlung der Cardinäle die nämlichen, wie sie in den Capiteln vorzukommen pflegen: Quasi-Inspiration, Compromiß und auch hier die eigentlich regelmäßige: Scrutinium, und der daran sich anschließende Acceß (s. d. Art. Bischof S. 27); dieser Acceß besteht darin, daß wenn sich bei dem Scrutinium die Majorität auf eine bestimmte Person hinneigt, solche Cardinäle, die bisher für eine andere Person gestimmt hatten, jener beitreten. Sie schreiben dann auf ihre Wahlzettel nicht: Eligo in Summum Pontificem Reverendiss. D. meum D. Cardinalem, sondern: Accedo Reverendiss. Dom. meo D. Cardinali. Auch den drei ersten katholischen Mächten, Oestreich, Frankreich und Spanien, ist insofern ein negativer Einfluß auf die Wahl eingeräumt, als diese einem Cardinal den Auftrag geben dürfen, gegen die Erwählung einer bestimmten Person ein Veto einzulegen (s. d. Art. Exclusiva); allein dieses Veto muß bereits, ehe die Wahl wirklich vollzogen ist, und kann in demselben Conclave von jeder jener Mächte nur einmal geltend gemacht werden. Ist eine Wahl erfolgt, so tritt der Cardinaldecan zu dem Gewählten heran, um ihn wegen der Annahme zu befragen; erklärt dieser sich für dieselbe, so wird ihm der Fischerring (s. d. A.) angesteckt und er hat sofort den Namen anzugeben, welchen er als Papst führen will, indem seit den Zeiten Johannes XII. (956) der Gebrauch besteht, daß jeder neugewählte Papst seinen bisherigen Namen ablegt und einen andern annimmt. Der älteste Cardinaldiacon eröffnet dann das Fenster, welches nach dem Platze heraussieht, auf welchem das Volk harrt, und erscheint hier mit dem Kreuze, indem er ausruft: Annuntio vobis gaudium magnum: Papam habemus; Reverendissimus Dominus Cardinalis . . . . (tituli N.) electus est in Summum Pontificem et elegit sibi nomen N. Hierauf wird der Gewählte in die Sacristei geführt und mit den päpstlichen Gewändern bekleidet, nämlich mit einer Sottana von weißer Wolle, rothen Pantoffeln mit darauf gesticktem goldenem Kreuze, rothem Gürtel mit goldenen Franzen und schönem Rochett; alsdann wird ihm eine lange Albe mit dem dazugehörenden Gürtel und eine kostbare Stola mit Perlen verziert, endlich ein rothes Pluviale und eine mit Gold und Edelsteinen verzierte Mitra angethan. Auf einem Stuhle vor dem Altare sitzend empfängt dann der neue Papst die Huldigung der Cardinäle, welche ihm Fuß, Hand und Mund küssen (s. d. Art. Fußkuß). Unterdessen ist das Conclave völlig geöffnet worden und Glockengeläut verkündet der ganzen Stadt das frohe Ereigniß. Der Papst begibt sich darauf in feierlichem Zuge nach St. Peter, wo er, nachdem zuvor in der sixtinischen Capelle die zweite Huldigung vor sich gegangen ist, vor dem Altare der Apostelfürsten einige Zeit im Gebete verweilt. Während des Te Deum laudamus, welches der Cardinaldecan intonirt, geschieht die dritte, öffentliche Huldigung, an welcher außer den

Cardinälen auch andere Prälaten, so wie auch Personen von Adel Theil nehmen; alsdann ertheilt der Papst von den oberen Stufen des Altares herab dem Volke den apostolischen Segen. — Die Consecration des Papstes geschieht noch ganz dem alten Ritus der Römischen Kirche gemäß, wie er insbesondere auch durch Gregor XIII. im Jahre 1582 im Druck herausgegeben ist (s. Meuschen l. c. p. 162 sqq.). Ehedem geschah es häufig, daß Cardinaldiaconen zu der päpstlichen Würde erhoben wurden; dieß kommt jetzt seltener vor, es bedarf daher regelmäßig nicht der vorhergehenden Priesterweihe; die Consecration des Gewählten zum Bischof, wenn er nicht auch diese Würde schon bekleidet, steht regelmäßig dem Bischof von Ostia zu; bemerkenswerth ist dabei, daß der Theil der feierlichen Handlung, wo dem Consecranden das Evangelienbuch auf den Nacken gelegt wird, dadurch ganz besonders hervortritt, daß sämmtliche Cardinäle und alle anwesenden Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe zu je zwei hinzutreten und dem Papste die Hände auf's Haupt legen. An die Consecration schließt sich der Empfang des Palliums (s. d. Art.) und die Krönung an (s. Nicolaus I. u. Tiara), doch kann diese auch davon getrennt und einige Tage später vollzogen werden. Bei dieser Gelegenheit wird dem Papste die Tiara (das Triregnum) mit den Worten aufgesetzt: Accipe Thiaram tribus coronis ornatam et scias te esse Patrem Principum et Regum, Rectorem orbis, in terra Vicariam Salvatoris nostri Jesu Christi. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Nach der Krönung begibt sich der Papst in feierlichem Zuge nach dem Lateran (s. d. A.), um von diesem Besitz zu nehmen, weßhalb auch diese Handlung gewöhnlich mit dem Namen: Il possesso bezeichnet wird. Vgl. hiezu die Art. Cardinalcollegium, Conclave u. Inthronisation. [Phillips.]

Parabel. *Παραβολή* (d. i. Vergleichung, collatio von Cicero gegeben) wird im Alten und Neuen Test. in einem sehr weiten Sinne, entsprechend dem hebr. מָשָׁל, dessen Uebersetzung es ist, gebraucht. Das alttestamentliche משל (von einer ganz andern Wurzelableitung, als das gleichlautende Verbum משל herrschen, vgl. Fürst, Concord. fol. 664) ist nämlich als Emporheben zweier Gegenstände und ausgleichendes Abwägen derselben (vergl. das chald. חלה aufhängen, מ-חל Gleichniß) die Bezeichnung jeder dichterischen Rede im Allgemeinen, insoferne ihr Grundcharakter die Vergleichung und Versinnbildung ist; dann steht aber משל noch speciell für alle Formen der allegorischen Redeweise (vgl. Art. Allegorie), insbesondere für die Gnome (s. d. Art.) und eidlich für die Parabel im eigentlichen und engsten Sinne, womit wir es an unserer Stelle allein zu thun haben. In diesem eigentlichen (modernen) und engsten Sinne versteht man unter Parabel die Versinnbildung einer religiösen Wahrheit durch eine aus dem Natur- oder Menschenleben hergenommene Erscheinung. Eine allgemeine Wahrheit wird unter dem Bilde eines bestehenden Verhältnisses oder einer Geschichte dargestellt, und zwar einer solchen Thatsache oder eines solchen Sachbestandes, wie sie im Natur- und Menschenleben wirklich vorgefunden werden, oder doch wenigstens können. Die Parabel unterscheidet sich dadurch von dem Mythus, daß sie das Thatsächliche mit vollem Bewußtsein nur als Dichtung, nur als Hülle für die Darstellung einer religiösen Idee gebraucht, sowie von der Fabel, daß sie nur das Wirkliche oder vollkommen Mögliche aus den verschiedenen Gebieten der Außenwelt aufnimmt. Der Grund dieser letztern Eigenschaft liegt im Wesen und Zwecke der Parabel selbst, der kein anderer ist, als eine ewige, höhere, mit andern Worten göttliche Wahrheit sinnbildlich darzustellen, die nicht in der ihr eigenthümlichen Würde erhalten werden könnte, wenn sie auf Wesen, in denen sich das ihr Entsprechende nicht wirklich vorfände, übergetragen würde. Sie kann aber in einer sinnbildlichen Einkleidung dargestellt werden, weil das Natur- und Geistesleben Eine höhere Einheit bilden, weil Beide dieselben Gesetze durchdringen, und Beide zu Einem allumfassenden, organischen Ganzen gehören. Darum ist die Parabel dem geoffenbarten, positiven, christlichen wie mosaischen Lehrbegriffe eigenthümlich, weil nur Er das geistige und das

äußere Leben zu einer wahren, höhern Einheit verbindet. Die biblische Lehre erkennt einen innigen Zusammenhang des Geschöpfes mit dem Schöpfer und der Geschöpfe aller Gattungen unter sich, begründet im Willen Gottes; alles Höhere hat sein Vorbild im Niedern, das Aeußere ist Typus des Innern; so ergibt sich die Parabel, welche das Uebersinnliche an das Sinnliche knüpft von selbst als ein integrirender Theil der Religionslehre. Im A. T., wie in der ältern, übrigen jüdischen Literatur finden sich viele und recht schöne Parabeln (vergl. das ansprechende Büchlein: Sagen der Hebräer. Aus dem Englischen. Leipzig 1826); aber ihren Gipfelpunct hat diese Lehrweise in Jesus Christus erreicht. Denn gerade sie hängt mit der gottmenschlichen Person Jesu Christi auf's Innigste zusammen. Außer dem Lehrinhalte, den er uns mittheilte, war er durch sein Wesen und seine Natur selbst an diese Art des Vortrages gewiesen: das Göttliche in creatürlicher Hülle dem Menschen zugänglich und recht zu seinem innersten Eigenthume zu machen, so wie er seine ewige Gottheit in Knechtesgestalt uns nahe gebracht hatte, oder wie Clemens von Alex. denselben Gedanken ausspricht: *Διότι καὶ ὁ κύριος οὐκ ὢν κοσμικὸς ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν* (Strom. VI. f. 677). Daß aber Jesus zum jüdischen Volke nur in Parabeln redete, hatte in der Gemüthsverfassung derselben seinen Grund, wie er selbst Matth. 13, 10—15. seinen Jüngern gegenüber bezeugt. Die verschiedenen Parabeln unsers Herrn haben Alle Eine Beziehung — auf das Reich Gottes. Sie stellen dessen Eigenschaften dar sowie das Verhältniß desselben zum Menschen und umgekehrt, also: die Natur des Himmelreiches (Matth. 13, 31—33. 44—46), die Art und Weise, wie es zu den Menschen komme (Marc. 4, 26—29), wie es sich verbreite (Matth. 13, 31. 32), was es zu seiner Erlangung erfordere (Luc. 14, 16—24), welches die Gesinnung, der Wandel, das Schicksal seiner Genossen oder Widersacher sei (Luc. 13, 6—9. Matth. 13, 47—50. 21, 33—44) u. s. w. In eigene, scharfgeschiedene Classen lassen sie sich nicht theilen. Gerade wegen dieses gleichartigen, ineinander greifenden Inhaltes unterliegt die Erklärung der Parabel nicht geringen Schwierigkeiten. So nothwendig es ist, sich hier strenge an die hermeneutischen Grundsätze zu halten, so wenig reichen sie zu einer erschöpfenden Erklärung aus. Nur wer den Geist Christi hat, lernt seine Gleichnisse nach ihrer Tiefe und Breite erfassen. Man muß allerdings vor dem Zuviel — der spielenden, willkürlichen Erklärung, aber noch mehr vor der seicht rationalistischen und engbrüstig jüdisch-historischen Auffassung warnen. Wir dürfen etwa sagen: 1) Jede Parabel hat nur Einen Hauptgedanken, der sich aber nie auf etwas bloß Aeußeres, Vorübergehendes (z. B. das Verhalten der Pharisäer Jesu gegenüber), sondern immer auch zugleich auf eine höhere, religiöse Wahrheit bezieht. 2) Alle Nebenumstände müssen in ihrer Beziehung auf das Ganze erforscht und dargestellt werden, können aber auch für sich selbstständig eine Wahrheit aussprechen, nur kann und darf sie dem Hauptgedanken nicht ganz und gar ferne liegen. 3) Da sich die Parabel von der Poesie wohl unterscheidet, so ist nichts um des bloßen Schmuckes willen da, sondern Alles hat seine Bedeutung, aber man darf dabei den Unterschied des Bildes von der vorgebildeten Sache nie aus dem Auge verlieren; nicht jeder Zug des Einen hat einen so genau entsprechenden Zug im Andern, daß sie sich wie congruente Dreiecke deckten. Nullae similitudines per omnia conveniunt, ist ein altes Axiom. Daher man sich vor übereilten Consequenzen hüten muß. Diese Klippen der Erklärung vermeidet nur Eine höchst seltene Gabe des Erklärers, nämlich: Geschmack für das Bildliche und tiefe Erfassung der christlichen Wahrheit! [Schegg.]

Parabolani. So wie sich das Gebiet der Kirche mehr und mehr erweiterte, erweiterten sich auch ihre Bedürfnisse nach Außen; Dienstleistungen manchfacher Art machten sich geltend, welche, obschon mehr die äußere Verwaltung betreffend, von den Kirchenvorstehern mit in den Kreis ihrer Sorgsamkeit und Liebesthätigkeit gezogen werden mußten. Da die Kirchenobern diese äußern Dienstverrichtungen nicht selbst

besorgen konnten, so mußten sie wenigstens Personen aufstellen, die im Namen der Kirche diese Dienste verrichteten. Frühzeitig bestellten daher die Bischöfe Oeconomen, Notare, Archivare, Defensoren u. dgl. Auch die Diaconissinnen verdankten dem äußern Dienste ihre zeitweilige Existenz. Von jeher erkannte es die Kirche als heilige Pflicht, für die Ausübung auch der leiblichen Werke der christlichen Barmherzigkeit nach Kräften zu sorgen. In diesem Drange sorgte sie für die Verpflegung der Kranken, und die Bestattung der Todten; sie bestellte dazu eigene geistliche Bruderschaften, deren Mitglieder Parabolani, Fossores oder Fossarii, öfter auch Copiatae — *κοπιάται* hießen. In der dem hl. Hieronymus fälschlich beigelegten Schrift de sept. ordin. eccles. kommen diese Fossarii als der unterste Ordo im Clerus vor. Vornehmlich war es in der Kirche zu Alexandrien, wo diese Parabolanen einen zahlreichen Verein, in der Regel aus fünf bis sechshundert Mitgliedern bestehend, bildeten; doch kommen sie auch anderwärts vor, denn auch der Parabolanen zu Ephesus wird zur Zeit des dortigen Concils gedacht. Sie waren vom Bischofe des Orts gewählt, und seiner Gerichtsbarkeit unterworfen. Ihre Benennung leitet sich ab von *παραβάλλειν*, *παραβάλλεσθαι*, scil. *τὴν ζωήν*, also von ihrer gefährlichen Verrichtung (*παράβολον ἔργον*), indem sie die Kranken, besonders bei ansteckenden Seuchen warten mußten. Bei den Griechen hießen diejenigen *παράβολοι*, welche für Lohn mit den wilden Thieren im Amphitheater kämpften, und so ihr Leben der Gefahr aussetzten, in welcher letzten Bedeutung das Verbum *παραβάλλειν* zu fassen ist. Deßgleichen hießen die Christen bei den Heiden oft Parabolarii, weil sie bereitwillig sich dem Martyrertode aussetzten. Die Krankendienste versehenden Parabolani waren meistens kühne, entschlossene Leute, und waren nicht geneigt, bei Streitigkeiten der Kirche oder des Staats müssige Zuschauer zu machen, wie sich dieses bei der Streitigkeit zwischen dem Bischofe Cyrillus und dem alexandrinischen Statthalter Orestes gezeigt hat. Deßhalb hatten die Kaiser ein Augenmerk auf die Parabolanen und sahen dieselben nicht gerne in zu großer Anzahl: Kaiser Theodosius unterstellte sie der Aufsicht des Präfectus Augustalis, und verbot ihnen, bei öffentlichen Schauspielen oder Rathsversammlungen, oder in den Gerichtshöfen zu erscheinen, wofern nicht einer von ihnen in seiner eigenen Sache, oder als Anwalt der ganzen Gesellschaft sich dahin zu begeben genöthigt wäre (s. Thom. Brougthon's hist. Lexicon). Nach Cod. Theodos. XVI. 2. 42. vom Jahr 416 sollten in Alexandrien nur 500 Parabolanen sein, durch lex 43 vom J. 418 wurden 600 zugestanden, und nach Cod. Justin. wurde ihre Anzahl in Constantinopel von 1100 auf 950 reducirt. Vgl. hiezu d. Art. Copiatä, u. Diaconissä. [Dür.]

Parabrahma, s. Lamaismus und Paganismus.

Paraclet, *παράκλητος* (lat. Paracletus oder Paraclitus) ist ein von *παρακαλεῖν* (anrufen, dann auch ermunternd zurufen) gebildetes Wort und heißt demgemäß zu Hilfe gerufen, Beistand leistend, und als Substantiv Anwalt, Helfer, Tröster. In dieser Bedeutung wird das Wort im N. T. von Christus und vom hl. Geiste gebraucht. Hiebei aber besteht ein Unterschied. Christus erscheint als Tröster seiner Jünger, so lange er persönlich bei ihnen ist. Aber er bleibt in dieser Weise nicht immer bei ihnen, er verläßt sie, um zum Vater zurückzukehren; die Jünger verlieren also den Trost, den seine persönliche Gegenwart ihnen gewährt. Da sie sich hierüber betrüben (Joh. 16, 6), tröstet sie Jesus mit der Verheißung, daß er sie nicht verwaist zurücklassen, daß er wieder zu ihnen kommen werde — in einem Stellvertreter, daß er ihnen nämlich einen andern Tröster, *ἄλλον παράκλητον*, nämlich den hl. Geist vom Vater erbitten und daß dieser andere Tröster für immer bei ihnen bleiben werde (Joh. 14, 16—18). Demnach geht das Trösteramt als ein ebenso bleibend wie unmittelbar und gegenwärtig wirkendes auf den hl. Geist über. Christus nimmt von nun an eine andere Stellung ein. Einerseits bleibt er zwar für immer bei den Seinigen (Matth. 28, 20), ist ihnen also auch stets als Tröster gegenwärtig, aber nur mittelbar, nämlich in dem hl. Geiste oder vermittelst

desselben; andererseits ist er auch unmittelbar deren Tröster, als Fürsprecher bei dem Vater, aber dabei ist er nicht diesseits, sondern jenseits (1 Joh. 2, 1). Dadurch ist geschehen, daß nachher nicht nur vorherrschend, sondern ausschließlich der heil. Geist als Paraclet bezeichnet wurde, dermaßen, daß man gegenwärtig unter diesem Ausdrucke nur den hl. Geist, nicht aber Christum versteht. — Tröster nun kann Einer auf mannigfache Weise sein: durch Erleuchtung, Stärkung, Bereicherung, Fürbitte bei Andern, Beschützung gegen Feinde u. s. w. So finden wir es denn auch bei dem hl. Geiste. Derselbe wird als Paraclet, als Tröster bezeichnet, weil er der Geist der Wahrheit ist und die Jünger über Alles unterrichtet und an Alles erinnert, was Christus ihnen gesagt hat (Joh. 14, 26), ja ihnen auch Solches zum Verständniß bringt, was sie während der persönlichen Anwesenheit Christi noch nicht verstehen konnten, weil er ihnen überhaupt alle Wahrheit beibringt (Joh. 16, 12. 13); nicht als ob er ihnen etwas Neues, etwas Anderes als Christus beibrächte; er nimmt Alles, was er gibt, vom Sohne und vom Vater (Joh. 16, 13. vgl. 12, 49 und 7, 16), weßhalb sein Unterricht im Grund nichts Anderes ist, als Zeugniß für Christus (Joh. 15, 26), und seine Wirksamkeit überhaupt nichts Anderes als Verherrlichung Christi (Joh. 16, 14). Aber gerade dieses ist es sofort vorzugsweise, warum er als Tröster erscheint. Aller Trost fließt von Christus aus. Im hl. Geiste aber ist Christus den Jüngern nicht bloß äußerlich, sondern innerlich und ebendeßhalb unverlierbar gegenwärtig, so daß sie durch den hl. Geist vielmehr getröstet werden, als durch den persönlich anwesenden Christus. Darum ist es, daß Christus sagt: „Es ist euch gut, daß ich hingehe, denn ginge ich nicht hin, so würde der Paraclet nicht zu euch kommen; so aber, wenn ich werde hingegangen sein, werde ich ihn euch senden“ (Joh. 16, 7). Weiter sodann erscheint der hl. Geist als Tröster, weil er den Jüngern in den Verfolgungen beisteht, welche sie erfahren, weil er ihnen vor Gericht das rechte Wort in den Mund legt u. s. w. (Matth. 10, 19 f. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11 f.), wobei er wiederum lediglich als Repräsentant Christi handelt (Luc. 21, 14. 15). Die Vollendung des Trostes, welchen uns der hl. Geist gewährt, liegt darin, daß dieser, indem er uns innewohnt und so unser Leben als göttliche Kraft durchdringt, alles Gottentfremdende von uns entfernt und uns das Bewußtsein verleiht und erhält, daß wir Kinder Gottes seien, so daß keine Furcht uns ängstigt, selbst wenn wir schwach und nicht im Stande sind, uns ganz frei zu halten von Verfehlungen (Röm. c. 8). Was wir im Glauben wissen, daß wir nämlich, so uns begegnet, eine Sünde zu begehen, an Christus einen Fürsprecher, *παράκλητον*, advocatum, bei dem Vater haben, weil derselbe zum Sühnopfer für uns geworden ist (1 Joh. 2, 1. 2), davon sind wir durch den uns inwohnenden hl. Geist nicht mehr bloß äußerlich, sondern innerlich und auf's lebhafteste überzeugt (Eph. 2, 18. Röm. 5, 2). Um es kurz zu sagen: der hl. Geist ist Tröster durch alles dasjenige, was er in uns wirkt, wie es in den Evangelien verheißen, in der Apostelgeschichte erzählt, in den apostolischen Briefen erklärt ist, oder durch das, was man die Gaben und die Früchte des hl. Geistes nennt, also dadurch daß er uns verleiht: nach Is. 11, 2 Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht, nach 1 Cor. 12, 8 ff. Weisheit, Wissenschaft, Glaube, die Gabe zu heilen, die Gabe, Wunder zu wirken, die Gabe ferner der Unterscheidung der Geister, die Gabe mancherlei Sprachen und die Gabe der Auslegung, nach Gal. 5, 22 u. 23 endlich Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. — Soviel wird zur Erklärung des Ausdrucks Paraclet genügen. Was über das Verhältniß des hl. Geistes zu dem Sohne, über das Ausgehen desselben von dem Vater und dem Sohne u. dgl. zu sagen wäre, was überhaupt den hl. Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit betrifft, wird der Art. Trinität behandeln (vgl. auch den Art. Griechische Kirche). Ueber den Paraclet der Montanisten, der Manichäer, auch des Abälard s. die betreffenden Artikel. S. auch den Art. Geistesgaben. [Mattes.]

Paradies ist zunächst der Name des dem ersten Menschen angewiesenen Aufenthaltsortes, welcher 1 Mos. c. 2 und 3 erwähnt und beschrieben wird. Die Erzählung ist kurz folgende: Nachdem Gott den Menschen erschaffen hatte, setzte er ihn an einen hiefür eigens zugerichteten Ort, in einen Garten, der mit schönen Fruchtbäumen bepflanzt und durch einen Strom bewässert war, der sich in 4 Flüsse theilte. Daselbst weilte nun Adam mit der ihm nachher verliehenen Gattin bis zum Eintritt der Sünde. Nach der Sünde wurde er daraus vertrieben und sofort durch einen Cherub fern gehalten, der den Eingang in den Garten zu bewachen hatte. Dieser Garten nun wird in der griechischen und lateinischen Uebersetzung (Sept. u. Vulg.) mit einem persischen und zur Bezeichnung eines Lustgartens oder Haines gebräuchlichen Worte Paradies (*παράδεισος* u. paradisus) genannt. Daher der Name. Diese Erzählung enthält nun aber einige Einzelheiten, die wir um näheren Verständnisses willen kurz betrachten müssen. Das Erste ist, daß besagter Garten im Hebräischen bestimmter Garten in Eden (גַּן בְּעֵדֶן) und Garten Edens oder Garten Eden (גַּן־עֵדֶן) genannt wird (1 Mos. 2, 8. 15; 3, 23. 24). Dieß übersetzt die Vulgata immer mit Lust-Paradies, paradisus voluptatis, und an den drei zuletzt genannten Stellen geben auch die Septuaginta ebenso — *παράδεισος τῆς τρυφῆς* (während sie an der zuerst genannten Stelle *παράδεισος ἐν Ἐδὲμ* haben). Hiernach scheint unter den Texten die Verschiedenheit zu bestehen, daß der eine das Paradies an einen bestimmten Ort verlege, der andere aber nicht. In Wahrheit aber bezeichnet Eden zwar allerdings eine bestimmte Landschaft (vgl. Gen. 4, 16; auch 4 Kön. 19, 22; Isai. 37, 12; Ezech. 27, 23), aber es ist auch der Ausdruck für den allgemeinen Begriff Lust, und es unterliegt keinem Zweifel, das Land, worin das Paradies gelegen, sei deßhalb Eden genannt worden, weil das Paradies ein Lustgarten gewesen und als solcher bezeichnet werden sollte. So haben es offenbar die Septuaginta verstanden, indem sie das eine Mal übersetzen „Paradies in Eden“, das andere Mal „Paradies der Lust“. Nach diesem ist das paradisus voluptatis der Vulgata zu verstehen. Bestimmter wird, zweitens, die Lage des Paradieses im hebräischen Texte damit bezeichnet, daß gesagt wird, Gott habe es gepflanzt מִקֶּדֶם. Das Wort קדם heißt Spitze, der vordere Theil, daher מקדם vor, und zwar ebenso zeitlich wie räumlich. Zeitlich genommen heißt מקדם früher und sofort im Anfang oder vom Anfang an; räumlich genommen aber östlich oder im Osten. Die Vulgata nun hat es in jener, die Septuaginta in dieser Bedeutung wiedergegeben, indem jene übersetzt: plantaverat Dominus paradisum voluptatis a principio, diese aber: *ἐφύτευσεν ὁ θεὸς τὸν παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς*. (Mit der Vulgata stimmen nicht nur die Juden im Allgemeinen, sondern auch mehrere alte Uebersetzer, so Symmachus, welcher *ἐκ πρώτης*, Theodotion, welcher *ἐν πρώτοις*, und Aquila, welcher *ἀπ᾽ ἀρχῆς* gibt. Vgl. hiezu Calmet, Comment. lit. in Genes. II. 8). Welche Bedeutung dieser Differenz zukomme, werden wir später sehen. Drittens mag vorläufig noch dieß der Beachtung empfohlen werden, daß die bestimmte Benennung der vier Flüsse, die von Eden ausströmen, geradezu einer Aufforderung gleichkomme, die Gegend geographisch zu bestimmen, worin das Paradies gelegen. — Sehen wir nun aber vorläufig von diesen Einzelheiten ab, so haben wir das Paradies als einen bestimmten abgegrenzten Ort, der dem mit Gott noch verbundenen Menschen zum Aufenthalte angewiesen und durch Schönheit und Lieblichkeit der innern Harmonie, dem Seelenfrieden und der Seligkeit des Menschen entsprechend war (vgl. d. Art. Adam u. Gerechtigkeit, urspr.). Demgemäß erscheint später das Paradies als Vorbild alles Schönen und Guten, dermaßen, daß wenn Etwas als ganz vorzüglich und äußerst schätzbar bezeichnet werden will, gesagt wird, es ist wie das Paradies oder wie die Gegenstände des Paradieses. So wird gleich 1 Mos. 13, 10 von der Gegend von Sodoma und Gomorrha gesagt, sie sei vor der Zerstörung dieser Städte bewässert gewesen, wie das Paradies (und wie Aegypten).

Im Hohenliede (4, 13) werden die Sprößlinge der Braut Paradies von Granatäpfeln genannt; Jesus Sirach vergleicht 24, 40 und 41 die Weisheit Canälen, die aus dem Paradiese fließen, 40, 17 die Gnade, 40, 28 die Furcht des Herrn einem Paradiese der Segnung, paradisus benedictionis, vgl. Eccl. 2, 5. Bei Ezech. 31, 8. 9 werden Hoheit und Pracht des Königs von Assyrien als ganz außerordentlich damit bezeichnet, daß gesagt wird, die Cedern des Paradieses seien nicht höher, die Bäume des Paradieses nicht schöner gewesen, als er. Sofort dient weiter das Wort Paradies allgemein zur Bezeichnung eines Ortes der Seligkeit. So heißt es bei Jesus Sirach 44, 16 von Henoch (s. d. A.), er habe Gott gefallen und sei in das Paradies entrückt worden, placuit Deo et translatus est in paradisum. Besonders ist es im N. T., daß dieser Begriff mit dem Worte verbunden ist. So nennt der hl. Johannes den Wohnort Gottes und des Lammes, d. h. den Himmel, den Ort der ewigen Seligkeit, Paradies (Apoc. 2, 7 vgl. 22, 1 u. 2). Ebenso der Apostel Paulus 2. Cor. 12, 4 (vgl. hiezu den Art. Himmel, sieben). Nicht minder Christus selbst, indem er dem gläubigen und bußfertigen Mitgekreuzigten die Begnadigung und Beseligung mit den Worten verheißt: „Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein (hodie eris mecum in paradiso (Luc. 23, 42). In Betreff des Sprachlichen mag angemerkt werden, daß sich im Hebräischen das Wort Paradies (פַּרְדֵּס) etliche Male finde, so Cant. 4, 13. Eccl. 2, 5; Nehem. (2 Esr.) 2, 8. An allen übrigen, oben citirten Stellen steht „Garten Eden“ oder „Garten Gottes“ (גַּן־אֱלֹהִים). — Fassen wir nun das Vorgetragene in's Auge, so haben wir die höchst einfache Wahrheit, daß Paradies Zweierlei bezeichne: 1) einen bestimmten irdischen Ort, der dem ersten Menschenpaare vor der Sünde zum Aufenthalte gedient, 2) den Ort der Seligkeit überhaupt, den Himmel, inwiefern wir diesen als Ort zu denken haben, den die Seligen bewohnen. Demgemäß ist auf zweifache Weise eine mangelhafte Vorstellung vom Paradiese möglich — durch solche Vereinigung der genannten beiden Momente, daß das eine in dem andern aufgeht. Läßt man das zweite in dem ersten aufgehen, so hat man die Vorstellung eines bloß irdischen Ortes und überträgt auf das Paradies als irdischen Ort, was in Wahrheit von dem Paradies als Ort der Seligkeit überhaupt oder von dem himmlischen Paradiese gilt. Läßt man umgekehrt das erste in dem zweiten aufgehen, so verschwindet das Paradies als irdische Gegend; es bleibt nur der Begriff des Himmels, und man ist genöthigt, die Erzählung der Genesis so zu deuten, als wolle sie irgend eine Wahrheit in das Gewand zeitlichen Geschehens kleiden. Beide Mißverständnisse haben stattgefunden. Das erste ist vorzugsweise durch die Millenarier (s. Chiliasmus) vertreten, welche, ein tausendjähriges Reich zwischen das gegenwärtige irdische Leben und das eigentlich himmlische setzend, das Paradies, nämlich denjenigen Ort, den Adam einst bewohnt hatte und aus dem er wegen der Sünde vertrieben worden, als den Ort bezeichnen, wo jenes Zwischenleben oder jene Vorseligkeit den Sitz habe (vgl. Iren. adv. Haer. V. 5 Mass.); das zweite aber vorzugsweise durch Origenes, welcher meint, in der ganzen Erzählung der Genesis vom Paradiese wolle nur die Wahrheit ausgesprochen werden, daß die menschliche Seele aus dem Stande oder der Region der reinen Geistigkeit herabgefallen sei in das Reich der Materie und Körperlichkeit, und Paradies wolle nichts Anderes bedeuten, als eben jenen Zustand reiner Geistigkeit, worin sich die Seele während ihrer Präexistenz befunden (vgl. Epiph. Haer. 64. id. Ancorat. u. Hieron. Ep. 61 ad Pammach.). Daß die eine wie die andere dieser verfehlten Anschauungen vielfacher Ausbildung und Gestaltung fähig sei, ist von selbst einleuchtend. So verstehen wir den hl. Augustin, wenn er sagt: Viele haben vielerlei Meinungen über das Paradies geäußert; alle aber reduciren sich auf drei, wovon die eine dahin geht, daß das Paradies nur körperlich, die andere dahin, daß dasselbe nur geistig zu fassen sei, die dritte aber diese beiden vereinigt. De gen. ad lit. VIII. 2: „Non ignoro de paradiso multos multa dixisse. Tres tamen de hac re quasi generales sunt senten-

tiae: una eorum, qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum, qui spiritaliter tantum; tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias spiritaliter"). Letzteres ist längst die Ueberzeugung aller Theologen, und es wird nicht nöthig sein, von den angeführten einseitigen Ansichten eingänglicher zu handeln. Nur in Betreff derjenigen, die unter Paradies nur einen irdischen Ort verstanden haben, sei noch bemerkt, daß sie hiemit zugleich meistentheils die Meinung verbanden, dieses Paradies existire noch (d. h. zu ihrer Zeit), eine Meinung, die sie auf Stellen wie Jesus Sirach 44, 16. Luc. 23, 42. 2 Cor. 12, 4 zu stützen pflegten. Indessen konnten dieser Meinung auch Solche beipflichten, die im Uebrigen unter Paradies nicht bloß etwas Körperliches, sondern auch etwas Geistiges verstanden. — Vor Allem nun mußten diejenigen, welche so der Meinung waren, das Paradies als bestimmter Ort auf der Erde existire noch gegenwärtig, sich aufgefordert fühlen, Forschungen über die geographische Lage desselben anzustellen. Kaum geringeres Interesse indessen haben diese Forschungen auch für Jene, welche zwar nicht glauben, daß das Paradies noch jetzt auf Erden existire, wohl aber, daß es einst so, wie die Genesis erzählt, existirt habe. Auf diese Forschungen können wir uns aber nicht einlassen; es würde viel zu weit führen; ist auch ganz unnöthig, denn an ein Resultat, das auch nur einigermaßen befriedigte, ist doch nicht zu denken (vgl. hierüber den Art. Eden). Nimmt man zum Anhaltspuncte nicht nur die vier Flüsse, die vom Paradiese ausgegangen, sondern auch das מִקֶּדֶם Gen. 2, 8 in der Bedeutung „gegen Osten", so ist man angewiesen, das Paradies im östlichen Asien, wenigstens östlich von Palästina, zu suchen. Berücksichtigt man aber dieß מִקֶּדֶם nicht oder nimmt man es in der Bedeutung von „Anfangs", so hat man freie Hand und muß nur suchen, vier Flüsse zu finden, auf welche die Beschreibung der Genesis passe — vorausgesetzt, daß man nicht der Ansicht sei, die durch die Sündfluth verursachte Revolution der Erdoberfläche sei so durchgreifend gewesen, daß man gegenwärtig umsonst die in der Genesis erwähnten Paradiesesflüsse suche. Schon früher hat sich am meisten Geltung die Meinung verschafft, das Paradies habe in Armenien, in dem Quellengebiete des Tigris und des Euphrat gelegen (Relandi dissertat. de situ paradisi terrestris. Trajecti 1713; Calmet l. c.); und neuerdings ist sie noch näher begründet worden (Bertheau, die der Beschreibung des Paradieses Genes. 2, 10—14 zu Grund liegenden geographischen Anschauungen. Göttingen 1848. vgl. Tüb. theol. Quart. Schr. Jhrg. 1849 S. 325 ff.). Bei den Alten finden wir nicht selten ganz im Allgemeinen (d. h. ohne die Frage nach dem Breite- und Längegrad) die Ansicht, daß das Paradies außerordentlich hoch gelegen habe, auf einem Berge, dessen Spitze in eine überirdische Region hinauf gereicht. So bei Ephräm, Basilius, Joh. Damascenus (vgl. auch Petav. Theol. Dogm. T. III. lib. II. c. 5; auch T. I. lib. VII. c. 14; Haneberg, Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung. 1850. S. 15 f.). — Nimmt man das oft genannte מִקֶּדֶם in der Bedeutung von „Anfangs", so entsteht nebst der Frage nach der örtlichen Lage auch die Frage nach der Zeit — wann das Paradies geschaffen worden. Auch auf diese Frage sind sehr verschiedene und seltsame Antworten gegeben worden. Wer örtlich das Paradies in eine überirdische Region verlegt, kann der Meinung sein, dasselbe sei vor der Erde geschaffen worden, wobei es natürlich auf genaue Zeitbestimmung nicht ankommt; und so hat es denn auch an Vertretern dieser Meinung nicht gefehlt, hauptsächlich unter den Juden. Die Meisten aber, die sich mit dieser Frage abgegeben, vermutheten den dritten Schöpfungstag. Sicher jedoch will die Vulgata mit dem a principio sc. plantaverat Deus paradisum weiter Nichts sagen, als: nachdem Gott den Menschen geschaffen hatte, hatte er schon auch das Paradies als Wohnung für ihn gebildet. Wir halten es nicht für nöthig, uns länger bei dieser und allen ähnlichen Fragen aufzuhalten. Was noch übrigte, wäre nur, Weniges über die beiden ausgezeichnetsten Paradiesesbäume, den Baum des Lebens

und den der Erkenntniß, beizubringen. Allein darüber ist in einem eigenen Artikel gehandelt (s. Bd. I. S. 681). — Ueber das Paradies der Mohammedaner s. d. Art. Islam, über das der Parsen s. d. Art. Parsismus. Die bekannten verschiedenartigen Vorstellungen der heidnischen Völker von einem glückseligen Urzustande, einem paradiesischen Leben, sind nicht anders zu beurtheilen, als alle derartigen Aehnlichkeiten mit den Wahrheiten und Lehren der christlichen Religion, als Schatten der Wirklichkeit. Daß die moderne protestantische Weisheit die Erzählung der Genesis von dem Paradiese als Mythus erkannt habe, versteht sich von selbst. Das verdient keine Berücksichtigung. — Außer den im Verlaufe genannten Schriften mögen noch genannt werden die Commentare, wie Cornel. a Lapide, Wouters, dann die Abhandlungen von Harduin (de situ Paradisi terrestri), Bochart (Geographia sacra), Michaeler (das Neueste über die geographische Lage des irdischen Paradieses. Wien 1796), auch Schulteß (das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische Paradies. Zürich, 1. A. 1816; 2. A. 1821) und Görres (die Völkertafel des Pentateuch. Regensb. 1845). [Mattes.]

Paradies bezeichnet den untersten Raum der Kirche, nach der in den ältern Zeiten des Christenthums üblichen Bauart derselben und kömmt in diesem Sinne in den Werken des hl. Athanasius vor (vgl. d. Art. Kirche, als Gebäude). Der Eingang in den irdischen Tempel war von jeher als ein Sinnbild des Eintrittes in die Kirche Christi betrachtet, in welcher die Menschen durch die Verdienste Christi das verlorne Paradies wieder gewinnen können. Daher waren auch häufig an der innern Wand der Vorhalle in den christlichen Tempeln Adam und Eva abgebildet, wodurch höchst wahrscheinlich die obige Benennung entstanden ist.

Paränesen, auch Exhortationen und Exhorten genannt, gehören in die Classe der Casualreden (s. d. A.), und sind kurze, einfache Anreden, in welchen eine, aus einer speciellen Veranlassung sich ergebende Pflicht an's Herz gelegt wird; solche Veranlassungen sind z. B. die Ablegung eines Glaubensbekenntnisses, der Antritt der Alumnen in's Seminar, die Ordination der Theologen, Vorstellung eines neuen Regens im Alumnate, Anrede vor der Beicht der Gymnasialschüler u. s. w. Zweck dieser Anreden ist, die Erinnerung an die aus der veranlassenden Handlung sich ergebenden Pflichten und die Erregung des Willens, diesen Genüge zu leisten. Anstatt eines weitläufigen Einganges der Rede diene eine kurze Angabe der Veranlassung derselben, dann ist gleich auf die Darstellung der entsprechenden Pflichten überzugehen, welche jedoch nur kurz, aber bündig zu erklären sind, allenfalls auf zwei oder drei Puncte zurückgeführt werden können, und dann bemühe sich der Redner, mit wenigen, aber gewählten und passenden Ausdrücken und Vorstellungen jenes Gefühl zu erregen, welches dem Gegenstande entspricht und den Willen für die Erfüllung dieser Pflichten geneigt machen kann; der Schluß kann dann ein Gebet, oder eine Segnung, oder einen frommen Wunsch als eine Aufforderung zur Pflichterfüllung enthalten. Der Redner folge im Allgemeinen dem Gefühle und der Stimmung, welche die veranlassende Handlung in ihm hervorruft, ohne ängstlich zu forschen, ob er auch den homiletischen Regeln nachkomme, oder nicht; nur seien diese Anreden kurz, aber kräftig; jede Weitschweifigkeit würde dem Zweck nur schaden. Der Styl richte sich nach der Fassungskraft der Zuhörer; der Vortrag sei herzlich, gegen das Ende gefühlvoll. Vgl. hiezu die Art. Beredtsamkeit, und Homilie. [Schauberger.]

Paraguay, ein Freistaat nahezu in der Mitte von Südamerica, wird von den großen Strömen Paraguay (woher der Name des Landes), Parana und Uruguay durchströmt, die sich mit ihren Nebenflüssen zu dem ungeheuern Rio de la Plata vereinigen. Im Januar und April schwellen die Hauptströme schnell und außerordentlich an, so daß die Ufergegenden oft hunderte von Meilen überfluthet werden. Das Clima ist tropisch; während 9 Monaten sinkt die Wärme selten unter 20°, steigt aber bis auf 30° R. und fällt im Winter des Nachts nicht unter 8°. Das Pflanzen- und Thierreich ist dem in Brasilien fast gleich. Es gibt große Herden

verwilderten Rindviehs, Pferde, Maulesel, zahme Schafe, eine Menge südamericanischer Unzen, Panther, Strauße, Klapper- und Pythonsschlangen u. s. w. Wilde Bienen liefern eine Menge Wachs. Die Beschäftigung ist Acker- und Plantagenbau; man gewinnt Mais, der mit Fleischbrühe, Milch und Eiern zu Kuchen bereitet wird und eine Hauptnahrung bildet; ferner süße Yuka, Bataten, Mani, Zuckerrohr, wenig Hirse, Waizen, Reis, Melonen, dagegen viel Tabak, etwas Indigo und Baumwolle. Die Zahl der Einwohner, Creolen, Mestizen, Indianer wird anjetzt auf 5 bis 600,000 angegeben. Dieses üppige, fruchtbare, im Ganzen aber ungesunde Land wurde durch den Großsteuermann von Castilien Don Diaz de Solis 1516 entdeckt. Die erste, 1526 von spanischen und portugiesischen Colonisten angelegte Ansiedlung am Paraguay wie die Colonie Buenos-Ayres wurden wegen der häufigen Beunruhigungen durch die Indianer bald wieder verlassen und 1533 wurde Assuncion angelegt, das 1543 fast ganz abbrannte. Die Colonisten wurden von da weg nach Buenos-Ayres zurückgeführt und Paraguay wurde zu einem Theil des spanischen Vicekönigreichs gemacht. Wir übergehen die Gemeinheit und Habsucht der spanischen Beamten, die den Indianern die christliche Religion so verhaßt als möglich machten, sie taufen ließen, um sie nachher als Sclaven für ihre wucherischen Zwecke auszubeuten. Erst der Statthalter Don Alvarez de Vaca Cabeca suchte den Willen Carls V. durchzusetzen, die Indianer zu christianisiren und ihr Loos zu mildern. Allein er als der Einzige vermochte nichts gegen die vielen Ungerechten, sein Eifer für das Bessere war sein Sturz. Wir finden es schon deßhalb begreiflich, daß die Mission der Franciscaner sowie der Orden von der Erlösung der Gefangenen und der vom Kaiser abgesandte Bischof Petrus de la Sorre nichts Nachhaltiges zu leisten vermochten. Carls Nachfolger, Philipp II. erreichte nicht viel weiter; denn wie sollten die Wilden auf die Lehren einer Nation hören, die sie im Innersten verachten mußten, von der sie in den Commenden gleich Thieren zu den härtesten Arbeiten verwendet wurden. Es mußte diese Naturmenschen, die Person und Sache nicht zu trennen verstanden, gegen diese und jene herzlich abgeneigt machen, wenn ihre Peiniger von ihren reinen Absichten, von dem zeitlichen und ewigen Glück der Indianer zu ihnen sprachen. Diese erfolglosen Bekehrungsversuche bewogen den Bischof von Tucuman, Don Francisco Victoria, sich an den Orden der Jesuiten zu wenden, der damals bereits durch seine Wirksamkeit in Brasilien und Peru berühmt war. Der Provincial von Peru, J. Atienza, schickte ihm die Väter, Franc. Angulo und Alph. Barsena. Unter dem Jubel des Volkes kamen sie 1586 zu St. Jago in Tucuman an. Ihre Mission war durchgängig, wo sich Colonisten fanden, zunächst eine innere. Es leitete sie der wichtige Gedanke, das Beispiel ihrer getauften Brüder müsse vorerst selbst ein anderes werden. Dieß wirkte; es folgten innerhalb Monaten ganze Schaaren vordem getaufter und wieder abgefallener, und noch gar nicht bekehrter Indianer. Die Väter, die von Brasilien aus Verstärkung erhalten hatten, durchzogen die abgelegenen Gegenden von St. Jago und von Cortuba. Auf den Befehl des Bischofs wandten sie sich von da zu den Indianern am rothen Flusse und zu den Guaranis am Parana. Ihr Ziel war die entlegene Provinz Guayra, die von dem rohesten, stupidesten und verdorbensten Stamme bewohnt war, nachmals aber den Grund zur herrlichen Jesuitenrepublik legte. Bis in die dichtesten Wälder und unwegsamsten Berggegenden gingen sie den Wilden nach. War es ihnen gelungen, sich durch einen Wald hindurchzuarbeiten, so begann eine neue Mühe. Es handelte sich oft darum, einen großen See mittelst eines ausgehöhlten Baumstamms zu übersetzen; oder sie mußten auf morastigem Boden in Schlamm und Wasser waten, Felsen erklimmen, Zuflucht in Schluchten und Höhlen suchen, wobei sie häufig Gefahr liefen, statt der Menschen, welchen sie dort nachspürten, giftige Schlangen und reißende Thiere anzutreffen. Ihre Nahrung bestand vielfach in Kräutern und Wurzeln, ihre Lagerstätte in einem sumpfigen, ungesunden Boden. Ihre Bekämpfungswaffen waren das Wort Gottes und die Sprache der Liebe; das Kreuz in der Hand,

das Brevier unter dem Arm, eilten sie den Wilden, die vor ihnen wie vor Zauberern flohen, mit ausgebreiteten Händen zum Zeichen des Friedens nach; oder sie pflanzten ihre Fahne, das Kreuz, auf eine Anhöhe, und zogen sich zurück. Die neugierigen Kinder sammelten sich um dieselben. Hatten sie durch Worte des Friedens einige gewonnen, so wendeten sie ein anderes sehr wirksames Mittel an. Auf dem Flusse hin- und herfahrend sangen sie mit den Neubekehrten unter Musikbegleitung heilige Lieder. Durch den Gesang angezogen stiegen die Wilden von ihren Bergen herab, verließen ihre Höhlen und stürzten sich schwimmend in den Strom, um den Sängern recht nahe zu sein. Allenthalben unterrichteten sie diese stumpfsinnigen, brutalen, eigensinnigen, den Thieren gleichen Menschen mit bewunderungswürdiger Geduld und ihr Eifer war so sehr vom Segen des Himmels begleitet, daß in kurzer Zeit alte und neue Christen kaum mehr zu unterscheiden waren. Die Missionäre konnten ihren Obern schreiben: „200,000 Indier sind zur Annahme des Christenthums bereit.“ Die Spanier erkannten, daß die Missionäre bessere Waffen führten, als sie selber, daß sie diejenigen sanft und mild zu machen verstehen, die allen Grund hatten, den Colonisten zu zürnen. Auf die Kunde von diesen Leistungen nahm der König von Spanien das Werk der Bekehrung in seinen Schutz. Nach seinem Befehle sollten die Stämme nur durch das Schwert des Wortes erobert und jeder Missionär aus der königlichen Casse mit dem Nöthigen unterstützt werden (jährlich 300 Thaler). Die Missionäre wußten indeß aus Erfahrung, daß die Missionen nur dann wahrhaft gedeihen und nachhaltige Früchte tragen, wenn die Indianer in feste Wohnsitze gesammelt undsoviel möglich von jeder Berührung mit den Spaniern ferne gehalten würden. Darum erbaten sie sich vom Gouverneur und Bischofe die Erlaubniß, ihre Christen in einzelne Ortschaften zu sammeln, sie ganz unabhängig von den zunächst liegenden Colonialstädten nach ihren Einsichten zu leiten, überall Kirchen zu errichten und im Namen des Königs sich allen zu widersetzen, die unter irgend einem Vorwand diese neuen Christen zum persönlichen Dienste der Spanier zu verwenden trachteten. Die Gewährung dieser Bitte war der Anfang des Glücks und Unglücks für Paraguay. Denn die Väter hatten von da an jene zu leidenschaftlichen Feinden, die nicht wie sie das Glück der Indier, sondern die Befriedigung ihrer Hab- und Herrschsucht suchten. Sobald die Stadtbewohner in der Provinz Guayra erfuhren, daß die Jesuiten Befehle erwirkt hatten, wonach die Vertheilung der Indianer in Commenden verboten war, kündeten sie den Vätern das Vertrauen. Dagegen gewannen diese täglich an Zutrauen bei den Wilden, weil sie gar bald einsahen, daß sie von ihnen auf jede Weise in Schutz genommen wurden. Die Missionäre hielten sich an diese und gründeten als erste der berühmten Reductionen (Kirchspiele) Loretto und 80 Meilen davon entfernt als zweite St. Ignatius. Es folgten bald noch zwei neue und diese nicht gehofften Fortschritte erweckten in den Jesuiten den Plan, zur Gründung eines christlichen Gemeinwesens, ein Gedanke, der um so größere Bewunderung verdient, als seiner Verwirklichung nicht bloß die Versunkenheit der Stämme, sondern auch die Feindseligkeit ihrer Glaubensbrüder und Landsleute im Wege stand. Deren Klagen und Lügen veranlaßten die Väter, dem König von Spanien Philipp III. zu dessen Beruhigung zu versprechen, daß sie alle Indianer bewegen werden, ihm vollkommenen Gehorsam zu schwören. Diesen Vorschlag bestätigte auch der Nachfolger Philipps. Da die Gunst der Regierung den Haß der Feinde nur noch steigerte und die Spanier oft neue Christen als Sclaven (Einwohner von Villa Rica) fortschleppten, so bewaffneten die Jesuiten ihre neuen Christen, die jetzt nicht bloß ihr Eigenthum gegen räuberische Angriffe zu schützen suchten, sondern jeden Augenblick bereit waren, unentgeltlich für ihren König gegen rebellische Unterthanen und dessen Feinde zu streiten. Einer der gefährlichsten Feinde waren die Mammeluken, ein verwegenes, wildes Raubgesindel, welches die Neubekehrten dadurch täuschte, daß es dieselben im Gewande der Jesuiten zu überlisten suchte. Genoßen die Reductionen auf einige Zeit Ruhe, so wütheten die Pest

und Seuche, welche bei dem schnellen Wechsel von sehr großer Hitze und starkem Regen öfters die Gemeinden decimirten. Trotz all dem aber konnten die Väter immer neue Reductionen gründen, besonders auch die unter dem wilden Stamme in Tayaoba. Häufige beglaubigte Beispiele zeigen, Gott war mit ihrer Arbeit. Als Cataldino, um nur Ein Beispiel anzuführen, an einer Kirche der Mission St. Franz Xaver arbeiten ließ, erhielt er die Nachricht, ein wüthender Indianerstamm sei im Anzuge, um Alles zu vertilgen. Der Missionär gab die ruhige Antwort: „Der Wille des Herrn geschehe" und ließ fortarbeiten. Erstaunt überbrachte ein Häuptling, was er gesehen und gehört. Da ergriff panischer Schrecken die Feinde und sie flohen weithin. Dieß war der äußere Stand der Reductionen in Guayra um's Jahr 1630. In diesem Jahre fielen die gut bewaffneten Mammeluken mit einer zahlreichen Macht in diese Provinz ein. Der Gouverneur hatte den Reductionen die Hilfe versagt und so zerstörten jene St. Anton, St. Michael und die Reduction „der Menschwerdung" von Grund aus. Viele tausend Gefangene wurden als Sclaven verkauft. Die Missionäre eilten zum Gouverneur nach Brasilien, baten und flehten auf den Knieen; allein dieser hatte nicht die Macht und nicht den Willen, ihr Begehren zu erhören. Die Unmenschen kamen zum zweiten Male und zerstörten alle Reductionen bis auf St. Ignatius und Loretto. Die Zahl der hunderttausend Christen war auf zwölftausend herabgesunken; der größere Theil war todt, der kleinere schmachtete in der Sclaverei. Um wenigstens den Rest dieser vor Kurzem so blühenden Kirche zu sichern, beschlossen die Missionäre, dieselbe weiter abwärts an den untern Parana zu versetzen. Diese Verlegung brachte neue Beschwerden und Leiden, Mangel an Nahrung und Krankheit mit sich. Als es endlich gelungen war, bei den Itatinern am obern Paraguay einige Reductionen anzulegen, erschien das Raubvolk wieder. Die Vexationen von da und dort nahmen kein Ende, ein 1639 erlassener strenger königlicher Befehl sicherte die Mission nicht. Deßhalb gingen die Väter Montoya und Tanno nach Spanien, kräftigere Hilfe zu erlangen, welche sie auch erhielten. Noch vor dem Ausbruche solcher Drangsale unter den Neubekehrten suchten die Missionäre das Christenthum auch unter Stämmen westlich vom Paraguay, besonders unter den Lullen, einer der rohesten Völkerschaften und unter den Frentonen am Rio Grande zu verbreiten. Nach einer vergeblichen Anstrengung begaben sie sich in die Provinz Tucuman. P. Monroy drang bis zu den Omaguacas vor, welche die Spanier unversöhnlich haßten und mit deren Sclavenjoch das Christenthum wieder aufgegeben hatten. Bald begehrte die ganze Nation, die christliche Religion anzunehmen. Während sie unter den Indiern in der Nähe von Cortuba und in der Gegend von Santa Fé gleiche Früchte sprossen sahen, scheiterte aller Muth und alle Liebe der Väter Romero, Monroy und Ostega an dem Hochmuthe, der Wildheit und Verstocktheit der Diaguiten und Chiriguanen. Oefters hatten sie hier und anderwärts große Hoffnung eines baldigen Gelingens, aber beinahe ebenso oft verdarb die Habsucht der Spanier wieder Alles. Dazu kamen von Zeit zu Zeit die Chicane einzelner Bischöfe und Priester. Weit bessere Erfolge hatte die Mission am Uraguay und untern Parana, welche am längsten dauerte und darum auch den Segen des Christenthums am vollständigsten zur Entwicklung brachte. Die Völkerschaft dieser Gegend versprach, den König von Spanien als Oberherrn anzuerkennen, wenn man ihnen Missionäre senden wolle. Der Statthalter von Assumtion wandte sich an die Jesuiten. Diese bestanden einen langen Kampf mit der Trunksucht des Volkes, mit dem Argwohn gegen die Spanier und mit den Angriffen feindlicher Stämme. Dennoch erhob sich besonders durch den Eifer des P. Rochus Gonzalez die Reduction St. Ignatius, die „der unbefleckten Empfängniß" 1620, St. Nicolaus, St. Franz Xavier 1626, die zu „den drei Königen" und „Maria Reinigung," wovon jede 1000—3000 Seelen zählte. Der genannte würdige Nachfolger der Apostel ward den 15. Nov. 1628 mit Rodriguez und Castillion das Opfer eines Complots, der sich durch die Gebote des Christenthums in seinen Ausschweifungen beschränkt

sah. Es ist ergreifend und widrig, die schändlichen Gräuel zu lesen, welche die Unmenschen noch an den Todten verübten, zugleich aber beschämend für uns, zu ersehen, mit welchem Muthe die Glaubenshelden ihr Blut für Christus gaben. Der letztgenannte Martyrer sprach bei allen Qualen: „Jesus, Maria, wie gerne sterbe ich dieses Todes.“ Die Gründung mehrerer Reductionen in der Gegend Tape durch P. Romero fällt mit der allmähligen Vernichtung der Mission in Guayra zusammen. Da aber dort, wie hier, die gleichen Ursachen das Gebäude der Jesuiten immer wieder gefährdeten, so mußten diese auf kräftigere Mittel sinnen, wenn die Kirche in Paraguay nicht untergehen sollte. Dieß war der Zweck jener Reise, welche die bei der Schlußschilderung von Guayra angeführten Väter unternahmen. Sie wandten sich zunächst an den König von Spanien und von da nach Rom. Wirklich erlangten sie die wichtige Erlaubniß, daß die Indianer der Reductionen Feuergewehre haben durften. Canonengießereien wurden errichtet und die Neubekehrten verstanden es in kurzer Zeit, ihre neuen Waffen kräftig zu handhaben. Dadurch verbesserte sich der äußere und innere Zustand und die Reductionen gelangten allmählig zu jener Blüthe, deren sich diese Missionen bis in's 18te Jahrhundert erfreuten. Doch gilt das vorherrschend bloß von der Mission bei den Guaranis und einigen andern Stämmen am Parana und Uraguay. Diese vermehrten sich in den Jahren von 1630 bis 1650 um ein Bedeutendes. Die neuen Gemeinden bildeten mit den ältern jene schöne Republik, welche den Neid der Feinde und die Bewunderung aller gut Gesinnten erregte. Trotz der vielen Lügen, die mit jedem Jahre sich mehrten und die Jesuiten stürzen sollten, gründeten diese in den Jahren 1680—1700 fünf neue Reductionen. Um das Jahr 1692 hatten sie 26 Niederlassungen und etwa 60 Missionäre, worunter sich auch viele Teutsche befanden. Dazu kamen noch einige Kirchspiele unter den Chiquitos. Der Haß und der Groll der habsüchtigen und eifersüchtigen Colonisten erschöpfte sich in allen Arten von Intriguen. Im ersten Viertel des 18ten Jahrhunderts befand sich Paraguay im Zustand der wildesten Anarchie. Das Haupt der Rebellen, Jos. de Antequerra, ging offen damit um, die Jesuiten zu vertreiben und den Indianern ihre Feuergewehre zu nehmen. Während der männliche Theil aus den Reductionen gegen die Rebellen focht, ging zu Hause die Nahrung zu Ende. Und doch harrten die Väter aus und brachten durch ihren bewunderungswürdigen Eifer die Gemeinden nicht bloß am Uraguay und Parana, sondern auch bei den Chiquitos zu immer größerer Vollkommenheit, so daß sich der Marquis von Vallumbrosa, Dom Pardo de Figueroa an den königl. Commissär also vernehmen läßt: „Sie werden wahre Christen sehen, die von dem ganzen Eifer der ersten Kirche durchdrungen sind .... dieß sind die Reichthümer, welche die apostolischen Männer in der neuen Welt suchen und darin besteht die Herrschaft der Jesuiten in Paraguay; durch unermeßliche Arbeiten erwarben sie der Kirche und dem Monarchen Unterthanen, die, ehe sie in ihre Hände kamen, nicht sowohl Menschen, als wilden Thieren ähnlich waren, und aus welchen sie eine Republik bildeten, die den Himmel täglich mit Heiligen bevölkert.“ Allein ganz zu gleicher Zeit brachten die Feinde bis vor den Hof die Verleumdung, daß die Reductionen zu wenig Tribut bezahlen und die Missionäre sich die Rechte des Königs anmaßen. Nach einer vom König angeordneten Untersuchung schrieb dieser an die Jesuiten, er wünsche ihnen Glück zu einer Sache, in welcher die Verleumdung und Betrügerei ihrer Feinde zu Schanden geworden sei; er bitte sie, fortzufahren in Ausübung der reinen Lehre des Christenthums. — Gehen wir nach der äußern Geschichte zur innern Organisation der Reductionen über. Die Wirksamkeit der Jesuiten sammelte die Indianer in gewisse Districte, die eine christliche republicanische Verfassung erhielten. War nämlich in einer schönen und fruchtbaren Gegend ein Ort zu einer Reduction ausgewählt, so ging es an die Erbauung der Kirche und der für 3—7000 Köpfe nöthigen Wohnungen. Das Ackerland wurde nach der Zahl der Familienglieder vertheilt; nur ein größeres Gemeingut, Gottesbesitz genannt, blieb abgesondert, von dessen Ertrag

die Wittwen, Waisen, Alten und Gebrechlichen unterhalten, die Ausgaben für den Gottesdienst bestritten, und die jährlichen Abgaben an den König von Spanien entrichtet wurden. Das Tagewerk begann mit gemeinsamem Gesang, Gebet und dem hl. Meßopfer. Allein da die aus den Wäldern zusammengebrachten Wilden anfänglich zu Nichts zu gebrauchen waren, so mußten die Missionäre in einer beginnenden Reduction Alles in Allem sein: Koch, Einkäufer, Ausspender, Arzt, Krankenwärter, Bäcker, Gärtner, Meister und Gesellen aller Handwerke, die in einer entstehenden Gemeinde nothwendig sind. Durchgängig mußte ihr Beispiel mit unsäglicher Mühe und Anstrengung zur Nachahmung auffordern. Man denke sich auch nur einen Augenblick aus unsern Verhältnissen hinaus und stelle damit die Ausführung eines solchen Gedankens unter einem solchen Volke und in solchen Umständen zusammen, um einen Begriff davon zu bekommen, welche Aufgabe es für den Geist und die Kraft zweier Männer war, die je die Gründung einer Reduction leiteten. Immer und immer mußten sie wieder anspornen, ermahnen, warnen, loben, züchtigen, rathen und helfen. Jeden Augenblick verfielen ihre Lehrlinge in ihre alte, natürliche Sorglosigkeit und Trägheit. Es kam vor, daß Indianer, die zum Pflügen ausgeschickt worden waren, einen von den Ochsen schlachteten, und an dem Feuer, das sie aus dem Pfluge bereiteten, brieten. Und doch lernte dieses stupide Volk nach und nach alle unsere Handwerke, selbst Glockengießerei, Uhrmacherei, etwas Bildhauerei, Malerei, besonders aber die Verfertigung musicalischer Instrumente, Orgeln, Zinken, Trompeten. Die Missionäre kannten den Einfluß der Musik auf die wilden Naturkinder und entwickelten deßhalb den Sinn dafür auf's Beste. Bald konnten die Neubekehrten den Gottesdienst mit Musik und Gesang begleiten, sie sangen auch bei ihren Feldarbeiten. Die Jesuiten suchten die Glaubenswahrheiten wo möglich in der Form von Gesängen einzuprägen. Oeffentliche Märkte durften nicht gehalten werden. Dagegen wurden die Lebensbedürfnisse an bestimmten Wochentagen öffentlich vertheilt. Deßgleichen erhielten die Frauen und Mädchen je am Montage Wolle und Seide, die sie am Ende der Woche gesponnen ablieferten. Auch in diesen Arbeiten mußten die Väter anfänglich ihren Kindern Unterricht geben. Zu all dem gesellte sich für sie das Amt eines Geistlichen und Lehrers innerhalb einer zahlreichen und noch unwissenden Gemeinde, die gottesdienstlichen Verrichtungen, Predigt und Katechese, Beicht- und Krankenbesuch, Lese- und Schreibunterricht. Alle diese geistigen und leiblichen Geschäfte bildeten in ihrer Aufeinanderfolge neben dem Gebet und der Betrachtung das Tagewerk der Missionäre. Zu ihrer Erleichterung und zur bessern Handhabung der Disciplin theilten sie die Gemeinde in mehrere Quartiere, von denen jedes einen Oberaufseher hatte, dem die Ueberwachung der Sitte und Zucht unter den Erwachsenen aufgetragen war. Unter diesen stand ein Gehilfe (Regidor), dem die Beaufsichtigung der Schuljugend oblag. Beide obrigkeitliche Personen hatten in den einzelnen Quartieren Unterbeamte, die ihnen alles Ordnungswidrige zu melden hatten, während jene Alles dem Missionär vortrugen. Eine Uebertretung der Gesetze wurde im ersten Falle durch eine Zurechtweisung unter vier Augen, im zweiten durch öffentliche Buße an der Kirchthüre, und im dritten durch Ruthenstreiche bestraft. Die Gestraften küßten ihren Missionären mit kindlicher Liebe die Hand und sprachen: „Mein lieber Vater, tausend Dank und abermal Dank für die väterliche Strafe, wodurch du meinen Verstand eröffnet und mich zu einem Menschen gemacht hast, der ich vorher nicht war.“ Indeß soll die zuletzt angeführte Strafe während des ganzen Bestandes der Republik nicht in Anwendung gekommen sein. Muratori sagt über den sittlichen Zustand: „Der Friede Gottes ruhte über diesen Gemeinden; die reißenden Thiere, die unbändigen Menschenfresser waren in Lämmer umgewandelt; es gab keinen Streit über das Eigenthum, weil Allen Alles gemein war; zwei der größten Uebel, wilde Trunksucht und bestialische Ausschweifung waren durch fromme Zucht und Gottesfurcht verdrängt.“ Vielfach ist es ausgesprochen, daß kaum eine Todsünde unter

den Indianern getroffen wurde. Ebenso hatte der Corregidor und Alcade wenig Gelegenheit, sein Amt auszuüben, weil es keine Klagen und Streithändel gab. Die glücklichen Bewohner kannten keinen Mangel und keine unnützen Bedürfnisse, sie lebten ein kindlich unschuldiges Leben. Ihre früheren Laster der Ausschweifung und Rachsucht waren der Keuschheit und Sanftmuth gewichen. Geschlechtliche Vergehen konnten nicht leicht vorkommen; denn die Geschlechter waren in ihren Beschäftigungen getrennt und überwacht, und zudem die Ehen frühzeitig geschlossen. Verheirathete Frauen, die keine Kinder hatten, begaben sich in Abwesenheit ihrer Männer, bei Kriegszeiten, in das sogenannte Zufluchtshaus. Wieder Andere führten die Aufsicht über den Ackerbau und die Geräthschaften. Die in Bestellung ihres eigenen Guts nachlässig und faul waren, mußten einen größeren Theil des Gottesbesitzes anbauen. Da die ganze Gemeinde nur eine große Familie darstellte, so wurden die Erzeugnisse in Magazine gebracht und von da empfingen die Quartiervögte das ihnen nöthige Korn, Fleisch, Tuch u. s. w. Handelsartikel waren der Baumwollenzeug, besonders aber das Paraguay-Kraut, eine Art Thee. Der Ertrag kam Allen zu gut, oder wurde zur Ausschmückung der Kirchen verwendet. Wie uneigennützig die Jesuiten dabei waren, darüber haben wir einen vollständigen Bericht des Bischofes Pedro Faxardo an den König von Spanien, der nebenbei auch die Ordnung ihrer Gemeinden, die große Unschuld der von Natur zum Laster so sehr geneigten Stämme rühmt. Er schließt mit den Worten: „Ihr Andenken (der Gesellschaft Jesu) ist unsterblich vor Gott und den Menschen.“ Neben diesem bezeugen viele andere Berichte, daß man nichts Alberneres ersinnen konnte, als die vorgeblichen Reichthümer des Ordens. Es thun dieß Männer, denen man keine parteiische Vorliebe für denselben zum Vorwurf machen kann. Diese schöne Pflanzung des Christenthums bestand zu Ende des Jahrs 1800 aus 33 Flecken, welche mit Ausnahme von vier, Loretto, St. Ygnazio Miri, St. Maria de Fé und St. Jago den Jesuiten ihre ursprüngliche Grundung, und sämmtliche dreiunddreißig ihre innere Einrichtung verdankten. Die Anzahl der bekehrten Glieder wechselten in Folge von Pest und kriegerischen Einfällen von Seite der Wilden und der spanischen und portugiesischen Colonisten beständig. Wir können daher nur die Zahlen aus einzelnen Jahresberichten angeben. Die höchste Zahl ist die aus dem Jahresbericht von 1732. Sie beträgt 141,182 in den Flecken am Parana und Uruguay, bei den Chiquitos 23—24 tausend, und bei den Chacos 5—6 tausend. In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zählten die Reductionen Paraguay's durchschnittlich 120—130 tausend. Die Neubekehrten der letzten Zahl lebten Alle in den Missionsflecken am Parana und Uruguay. Die am ersten heißen St. Ignacio Guazu, Maria Sennora de Fé, Sa. Rosa, Santiago, Ytapua, Candelarica, S. Cosma y S. Damian, Sa. Anna, Loretto, St. Ignacio Miri, Corpus, Jesus, Trinidad; die am zweiten S. Joseph, S. Carlos, Sos. Apostoles, Concepcion, Sa. Maria la mayor, S. Francisco Xavier, Sos. Martores, S. Nicolas, S. Luis, S. Lorenzo, S. Miguel, S. Juan B., S. Angel, S. Thoma, S. Borja, La Cruz, Yapeyu. Die Missionen von Taruma, St. Joachim und S. Estanislao zählten nicht ganz 2000 und wurden zuletzt 1746 und 1749 gegründet. Diese schöne Kirche ward mit dem Schweiße und der Kraft vieler hundert Missionäre gebaut und mit dem Blute einer großen Anzahl von Martyrern gekräftigt. Wir nennen aus der Zahl der Letztern unter Wegrechnung der schon Angeführten: P. Christoph de Mendoza (erschlagen in Tape 1635, nachdem er 95,000 Indianer getauft haben soll), P. Didacus Alfaro, P. Alphons Arias und P. Christoph de Arenas (erschlagen von den Mammeluken), P. Espinosa (erschlagen von den Guayalaches), P. Lucas Cavallero (erschlagen von den Pinzocasa's 1711), P. Barth. Blende und P. Jos. de Arce (erschlagen von den Payaguas 1715), P. Blasius de Sylva und Fr. Barth. de Niebla (von denselben Wilden erschlagen), P. Joh. Solinas und Petrus Ortiz de Zarate (erschlagen von den Mocobis), Fr. Albert Romero (erschlagen von den

Zamucos 1718), P. Augustinus Castanares (erschlagen von den Tobas 1744), P. Jacob Herrero (erschlagen von einem Abiponer 1747), P. Fr. Ugalde (erschlagen von den Mataguayos), P. Martin Xavier und Balthasar Senna (verhungert), P. Johannes Neumann, Fr. Heinrich Adamo, Lucas Rodriguez, Felix de Villa Garzia (durch Mühsale aufgerieben), Martin Dobrizhoffer (von einem Pfeile verwundet). Das ist ein kleiner Theil jener, die ihr Blut für Christus und seine Sache opferten, derer gar nicht zu gedenken, die entweder verbannt wurden, oder des natürlichen Todes in Mitte von Anstrengung und Aufopferung starben. — Es liegt uns noch ob, die Verfolgung der Jesuiten und gewaltsame Zerstörung ihres herrlichen Werkes zu schildern. Die Anhänger des Bösen ruhten nicht, bis sie diese Braut Jesu Christi vernichtet hatten. Wahrlich wenn man die Geschichte Paraguay's aufmerksam liest, so muß man im Glauben an eine Gerechtigkeit auch an eine Strafe glauben. Anfänglich und zunächst waren es die Franciscaner, denen der Neid nicht gestattete, Gott mit Freude für die großen Fortschritte der Jesuiten zu danken. Und doch nahmen sie selbst, von der Befähigung im Vergleich zu den Jesuiten ganz abgesehen, die Bekehrung viel zu leicht. Sie tauften die Wilden und begnügten sich, sie dadurch in die christliche Kirche aufzunehmen, bevor sie dieselben zu Menschen herangezogen hatten. Ferner besaßen sie vielfach nicht die Aufopferung, mit welcher der Orden der Jesuiten die Indianer in den dicksten Wäldern aufsuchte. Sie blieben in den spanischen Colonien, vertheidigten die Commenden und gelangten so bei den verfolgten Heiden nie zu einem rechten Zutrauen. Indem der Orden der Jesuiten die entgegengesetzte Maxime hatte, steigerte sich das anfänglich gespannte Verhältniß nach und nach zu einem feindseligen. Die Franciscaner und andern Ordensgeistlichen schlugen sich zu den Feinden der glücklichen Arbeiter im Weinberge des Herrn. Die von dieser Seite drohende Gefahr war die höchste, als im J. 1643 Dom. Bernardin de Cardenas aus dem Orden der Franciscaner, Bischof von Assumtion wurde. Da sich die Jesuiten weigerten, ihn als rechtmäßigen Bischof zu vertheidigen (es waren bei seiner Weihung canonische Fehler vorgekommen), befahl ihnen der leidenschaftliche Mann, ihre Schulen in Assumtion zu sperren, und verbot ihnen alle geistlichen Verrichtungen. Es war ihm sogar durch allerlei Ränke gelungen, die Jesuiten aus der Reduction bei den Itatinern zu verdrängen und Weltpriester an ihre Stelle zu setzen. Die Folge war, die neuen Christen verliefen sich und die Reduction wurde zerstört. Nur mit vieler Mühe stellten die Jesuiten bei ihrer Wiedereinsetzung den vorigen Zustand wieder her. Zum Glücke mußte Cardenas, der 1649 zugleich die Gewalt des Gouverneurs an sich gerissen hatte, das Bisthum bald verlassen. War diese Gefahr vorüber, so drohte eine andere. Christoph Moncha de Valeso, Bischof von Buenos-Ayres, ein gutmüthiger Mann, hatte böswilliger Verleumdung sein Ohr geliehen. Er beschloß 1655 die Reductionen mit Weltpriestern zu besetzen. Doch diese gelüstete es nicht nach den magern Pfründen. Der Bischof hatte Zeit, sich eines Bessern zu unterrichten und wurde der wärmste Freund der Verfolgten. Alle Schmähsucht bornirter Feindseligkeit, wornach sie Goldbergwerke besitzen, ungeheure Summen an sich gerissen, königliche Macht an den von ihnen geplagten Indianern ausgeübt, und heterodoxe Lehren verbreitet haben sollten, bewirkte damals den Sturz des Ordens noch nicht. Eine vom König niedergesetzte Commission erwies das Gegentheil. Die günstigsten Berichte brachten die beschämten Verleumder für den Augenblick zum Schweigen. Dennoch sollte sich der Orden der Befestigung seines Werkes nicht auf die Länge erfreuen. Dießmal war es ein Minister, dessen Intriguen den Kampf mit den Wehrlosen versuchten. Die Jesuiten sollten ein eigenes Reich mit einem König Nicolaus, zahllose Heere und Reichthümer haben; sie sollten nichts weniger als den Welthandel besitzen. Sie trieben Welthandel, das ist, sie verkauften ihre Landeserzeugnisse und Producte, um mit dem Erlös ihr Gemeindewesen zu verbessern, ihre Tempel prachtvoll auszuschmücken und ihren Tribut an den König zu bezahlen. Das war freilich der Habsucht und dem

Wucher zuwider. Man hatte sogar Goldmünzen verbreitet, die vom obigen Nicolaus geschlagen sein sollten. Der betrügerische Fabricator bekannte 1760 in einem Schreiben an den König seine Schuld. Die spanische Regierung erklärte das Ganze für ein Mährchen und Carl III. hieß die vertriebenen Guaranier zu ihren zerstörten Flecken zurückkehren und beauftragte die Jesuiten mit der fernern Leitung dieser, wie der übrigen Colonien. Die Werkzeuge aber, deren sich Pombal bediente, waren Peter Parisot aus Bar-le-duc, auch unter dem Namen Norbert, ein unwürdiges Mitglied des Capucinerordens, der Alles trieb und Alles war, nur nicht, was seines Standes war, und ein abgefallener Jesuit Ibagnez. Doch war das noch nicht genug. Als die sieben Flecken am Uruguay gemäß eines Vertrags mit Spanien (1750) von den Indianern geräumt und Portugal die von diesem gehofften Gold- und Silberminen überlassen werden sollten, weigerten sich die Reductionen, ihre schon bebauten Wohnstätten zu Gunsten der Feinde der spanischen Krone zu verlassen. An der Empörung waren natürlich die Jesuiten Schuld, und sie müssen es bei den Protestanten heute noch sein, obschon wir eine sehr schöne Eingabe der Indianer haben, die dahin lautet, daß sie es nie glauben könnten, daß dieß der Wille ihres Königs sei, für den sie gegen die Portugiesen stets Gut und Blut gegeben hätten; daß ihre Väter, weit entfernt sie zum Widerstand aufzufordern, sich aus Kräften widersetzt, und deßhalb viele Mißhandlung hätten erdulden müssen. Unbefangen angesehen kann es den Indianern Niemand verargen, wenn sie den Rechtsgrund nicht einsehen konnten, zufolge dessen sie den heimathlichen bebauten Boden verlassen sollten, zumal da man ihre Auswanderung mit solcher Hast betrieb, daß ihnen nicht einmal gestattet wurde, ihr Vieh mitzunehmen. Wahr ist soviel, daß die Jesuiten die Empörer dadurch zu beschwichtigen suchten, daß sie ihnen versprachen, mitzuziehen und alle ihre Mühe und Arbeit mit ihnen zu theilen. Wahr ist ferner, daß sie nicht ihre Herden aufreizten, sondern diese von Böswilligen gegen ihre Hirten aufgereizt wurden, indem man vorgab, der Eigennutz der Missionäre wolle das Land an Portugal verkaufen. Es war dieß eine um so gemeinere Lüge, als die Urheber an den Ermahnungen der Missionäre, in welchen sie Gehorsam gegen den königlichen Willen forderten, einen Anhaltspunct hatten. Die Jesuiten, die sonst bei ihren Feinden als schlau gelten, müßten damals blind gewesen sein, wollten sie zu einer solchen Widersetzlichkeit und einem solchen Kampfe rathen. Hätten sie dieses gethan, so mußten sie auch für Führer des Kampfes und für Betheiligung der übrigen Reductionen an demselben sorgen. Von all dem aber finden wir Nichts. Und doch, unerachtet aller Unschuld, war der Schlag, der den Orden aus Paraguay entfernen sollte, nicht mehr ferne. Pombal hatte sie 1759 aus Portugal vertrieben; in Frankreich geschah ein Gleiches. Den 16. Juli 1766 wurde das Collegium von Santa Fé mit Soldaten umringt und die Väter mit roher Gewalt als Gefangene fortgeschleppt. Wie diesem that man der Reihe nach den andern Collegien. Gleich offen und gewaltthätig konnte man es in den Reductionen nicht wagen; denn die Anhänglichkeit der Indianer an ihre Väter, wie ihre Tapferkeit war bekannt. Die Krieger waren seit Jahren jeden Montag unter dem Commando von Kaziken geübt worden, sie konnten 30,000 Mann zur Gegenwehr stellen. Und doch die Jesuiten, auf deren Wink sich Alles erhoben hätte, haben sich ohne Widerrede ergeben, sie haben all ihren Einfluß auf ihre mit Mühe erzogenen Söhne nur dazu angewendet, diese in ihrer Aufregung zu besänftigen, einen furchtbaren und für Spanien ungleichen Kampf zu verhüten. Sie schieden unter den Thränen der Indianer. „Es ist nicht wahr,“ rief ein tapferer Kazike den Spaniern zu, „daß der König euch befohlen hat, unsere Väter zu rauben; ihr habt es bloß erdichtet, euere Bosheit ist der Grund des Uebels. Meinet ihr, daß ihr glücklicher sein werdet durch das Verderben unserer Väter?“ „Vater,“ riefen Viele, „Gott vergelte dir, was du uns gelehrt, was du bei uns gelitten hast; vergiß nicht, daß wir dich als Vater geliebt. Gehe und reise, aber kehre schnell zurück!“ Allein keiner der

Väter kehrte wieder. Sie wurden nach Buenos-Ayres gebracht und dort wie Verbrecher behandelt. Nach einer halbjährigen Gefangenschaft wurden sie auf spanische Kriegsschiffe gepackt, im untern Schiffsraume zusammengepreßt und so wie Sclaven oder Bösewichte nach Europa geführt. Es waren 171 Jesuiten; der größte Theil davon endete auf der See sein Leben. Wir stehen an, ob wir sie oder ihre verwaisten Gemeinden mehr beklagen sollen. Doch nicht sie; denn ihre geduldige und schweigsame Vertreibung war ihr höchster Triumph und selig sind die, welche um des Herrn willen Verfolgung leiden. Allein was sie mit Gottes Gnade aufgerichtet hatten, das ging durch die Habsucht und Ungerechtigkeit der Oberhäupter und Administratoren raschen Schrittes zu Grunde. Die frühere Unschuld unter einer väterlichen Leitung mußte wilden Ausschweifungen und Lastern aller Art weichen. „Der christliche Staat Paraguay," sagt Chateaubriand, „ist nicht mehr; die Indianer irren wieder scheu und mit doppeltem Hasse gegen die Europäer in ihren Wäldern umher." Das Land wurde 1778 zur spanischen Provinz La-Plata geschlagen, 1801 wurde die Provinz der Mission an Brasilien abgetreten. In den La-Plataländern herrschte aber, namentlich seit der Losreißung vom Mutterlande (1810) der schlechteste politische Zustand. Dr. Francia erhielt 1814 die Dictatorwürde, in der er sich durch die Tyrannei eines asiatischen Despoten bis an seinen Tod 1840 erhielt. Er hegte eine gründliche Mißachtung gegen die Geistlichkeit und hob alle noch bestehenden Klöster auf. Seinem Abschließungssysteme entsagte die ihm folgende Consularregierung; sie schloß mit dem La-Platastaate, Corrientes, 1841 einen Handelsvertrag. Im Jahr 1844 trat eine neue Revolution ein, in deren Folge der seitherige Präsident, Lopez, diese Würde auf 10 Jahre erhielt. Die Jesuiten aber wurden 70 Jahre später wieder in die Stadt zurückgerufen und in derselben mit Jubel empfangen, aus welcher sie so schmählich und gewaltsam vertrieben worden waren. Allein obschon das Werk der Jesuiten längst zerstört war, die Lüge ruhte nicht, diejenigen zu beschmutzen, die für dessen Gründung Alles eingesetzt und dabei Nichts gesucht hatten, als Christo dießseits und jenseits glückliche Glieder zu gewinnen. Jede neu aufgetischte und als solche längst erwiesene Verleumdung gibt Zeugniß dafür, daß eine Sünde, d. i. hier die der schreiendsten Ungerechtigkeit viele andere erzeugt. Ebenbürtige Nachfolger von Pombal und seinen Helfershelfern sind Campomanes, F. v. Azara, Cäsar Famin und Andere. Oefters beschleicht uns der Gedanke, Azara wolle die Jesuiten vertheidigen, d. h. er wolle die Lüge so weit treiben, daß sie Jedermann auf den ersten Augenblick als solche erkennt. Insgesammt bezüchtigten sie die Jesuiten solcher Laster, die geradenwegs ihre Verfolger treffen. Sie tadeln ihre Habsucht, Herrschsucht und ihre despotische Herrschaft, als ob diejenigen eigennützig wären, die mit übermenschlicher Mühe menschliche Wesen zu Menschen bilden, zu einem geordneten und geselligen Zustand führen, zu Christen erziehen, ganze Provinzen urbar machen und für all das jeden Augenblick gewärtig sein müssen, eines gewaltsamen oder des Hungertodes zu sterben, und wenn auch das nicht, jedenfalls von allem Gewonnenen Nichts für sich behalten, Nichts für sich suchen. Sie müssen ferner die Ihrigen von der Verheirathung abgehalten haben, während sie im Interesse der Sittlichkeit den entgegengesetzten Grundsatz befolgten. Sie müssen die spanische Regierung des Tributs wegen in der Einwohnerzahl getäuscht haben, obschon eine jährlich wechselnde, rasch steigende und fallende Zahl bei den vielen Verheerungszügen und Ueberfällen, bei den häufigen Ausbrüchen von Seuchen und Pocken in dem ungesunden Klima eines heißen und feuchten Landes, bei den erschöpfenden Beschwerden, die das Einsammeln des Paraguay-Krautes mit sich führte, ganz und gar erklärlich ist. Sie müssen sich keiner anderen als weltlichen Mittel bedient haben, während sie das Kreuz in der Hand das Wort des Kreuzes predigten. Sie müssen endlich eine Herrschaft gegründet haben, die der spanischen Krone zum Mindesten nur mißliebig sein konnte. Ihre Regierungsart habe die Besorgniß erregt, daß sie die Gründung eines unabhängigen Reiches beabsichtigten.

Die Jesuiten hatten allerdings eine theocratische Herrschaft, einen christlich theocratischen Staat, wo die Gesetze des Christenthums auch als Staatsgesetze beobachtet wurden, wo grobe Laster ebenso unbekannt, als verbannt blieben und eine edlere Art Communismus bestand, wie unter den Christen zu Jerusalem zur Zeit der Apostel. Die göttlichen Gesetze waren die einzigen, weltliche und geistliche Gewalt war in Eine vereinigt; die Väter der Neubekehrten waren die Herrn aller Gedanken, Neigungen und Kräfte. Wir wissen es wohl, es gibt heute noch Viele, denen vor dem Entstehen einer solchen Macht schaudert; ihre Furcht suchen sie unter dem Geifer der Verleumdung zu verbergen. Die Abschließung der Jesuitengemeinden von den Spaniern und Portugiesen hatte ihre guten und richtigen Gründe; sie wollten ihre Kinder vor deren Habsucht und Schlechtigkeit bewahren. Wir gestehen es offen, der Zustand der ersten christlichen Gemeinde ist nicht überall einzuführen und ist nicht der höchste. Eigenthum und Besitz setzen der Einführung eine Schranke und es gibt eine Gütergemeinschaft der christlichen Bruderliebe, die gerne gibt und dankbar empfängt. Allein die Indianer waren noch im Zustand der Kindheit; sie waren glückliche Kinder, so lange sie mit den weißen Europäern in keine Berührung kamen und den Vätern der Gesellschaft Jesu gehorchten. Ihren Zustand, wenn er auch nicht der höchste war, ziehen wir dem Elende unserer modernen Staaten weit vor. Nur christliche Liebe löset den Fluch, der auf Hab und Gut lastet. Wenn aber jene, wie es vielfach der Fall ist, fehlt und der elende Egoismus und Materialismus herrscht, wer löst und wie wird dann der Fluch gelöst werden?! Wenn auch der staatliche Zustand der Indianer weniger Gelegenheit zu geselligen Tugenden darbot, die Gelegenheit hiezu war gegeben in der gegenseitigen Hilfeleistung der einzelnen Reductionen. Diese väterliche Herrschaft nun sollte Besorgniß erregt haben, während die Missionäre alle Neubekehrten der spanischen Krone Gehorsam schwören ließen, während sie ihren jährlichen Tribut bezahlten und dem Könige das Recht einräumten, von dreien durch den Superior der Missionen ihm vorgeschlagenen Candidaten Einen als Vorsteher jeder Reduction zu ernennen. Wir schließen mit den Worten Chateaubriands: „Die Reductionen bildeten unter sich jene berühmte christliche Republik, welche ein Ueberbleibsel des Alterthums in der neuen Welt zu sein schien. Sie bestätigte unter unsern Augen die große, von Griechenland und Rom anerkannte Wahrheit, daß man die Menschen nicht durch hohle Lehrmeinungen der Weltweisheit, sondern nur mit Hilfe der Religion wahrhaft gesittet macht und Reiche dauerhaft begründet.“ (Vgl. das glückliche Christenthum in Paraguay unter den Missionarien der Gesellschaft Jesu von Ludovico Antonio Muratorio, teutsch I. u. II. Thl.; die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung von Dr. Patriz Wittmann, I. Bd. S. 29 bis 117; allgem. Gesch. der kathol. Missionen vom 13ten Jahrh. bis auf die neueste Zeit, von demselben, II. Bd. S. 427 bis 486; die Aufhebung des Jesuitenordens von Dr. Caspar Riffel, S. 76 ff.; histoire relig. polit. et litter. de la compagnie de Jésus, par J. Crétineau-Joly 1845. III. tome, pag. 219 ff.) — Vergl. hiezu die Artikel: Jesuiten, America, Brasilien, Mexico, Nordamerica, Missionsanstalten. [Stemmer.]

Paralipomena, *Παραλειπόμενα,* heißen in der alexandrinischen Uebersetzung und sofort auch in der lateinischen Vulgata die sog. Bücher der Chronik. Es wird durch diese Benennung ihr Inhalt als Ergänzung und Vervollständigung der Geschichte in den Büchern Samuels und der Könige bezeichnet, wofür er sich in gewisser Hinsicht auch ansehen läßt (*ἐπειδὴ πολλα παραλειφθέντα ἐν ταῖς βασιλείαις περιέχεται ἐν τȣ́τοις.* Athanas. synops. Opp. II. 82. cf. Isid. Hispal. Orig. IV. 1). Ihr hebräischer Name ist דִּבְרֵי הַיָּמִים, was dem lateinischen Annales ungefähr entspricht. Der gewöhnliche Name „Chronik“ schreibt sich von Hieronymus her, welcher im Prologus galeatus in Bezug auf diese Bücher sagt: דִּבְרֵי הַיָּמִים

i. e. verba dierum, quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Im hebräischen Kanon bildeten vor Zeiten beide Bücher der Chronik nur ein Buch, wie Origenes (Euseb. hist. eccles. VI. 25) und Hieronymus (Praef. II. in Paralip.) ausdrücklich bezeugen. Die alexandrinischen Uebersetzer aber theilten das Buch in zwei Bücher ab, und ihnen folgte die lateinische Vulgata und nach dieser wiederum richtete sich Daniel Bomberg bei seinen hebräischen Bibelausgaben. — Zum **Inhalte** hat das erste Buch der Chronik vom Anfang an eine lange Reihe von Genealogien, die mit Adam beginnen und bis in die nachexilische Zeit herabgehen (Capp. 1—9). Dann folgt erst die eigentliche Geschichtserzählung und gibt zuerst eine kurze Nachricht über Sauls unglückliches Ende im Kriege gegen die Philister, geht dann zu David über und beschäftigt sich mit dessen Regierungsgeschichte bis zum Ende des Buches (Capp. 10—29). Das zweite Buch enthält zuerst die Regierungsgeschichte Salomo's (Capp. 1—9), dann die der übrigen Könige von Juda, mit Ausschluß jener von Israel, bis zum Untergang des jüdischen Staates durch die Chaldäer, und gedenkt am Schlusse noch der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der Exulanten in ihr Vaterland (Capp. 10—36). Dieser Schluß zeigt schon, daß die **Abfassungszeit** der Chronik in die nachexilische Zeit falle. Unmittelbar nach dem Exil aber wurde sie sicherlich nicht geschrieben, denn in dieser Zeit hatten diejenigen unter den heimgekommenen Exulanten, die etwa ein solches Buch zu schreiben im Stande waren, andere und dringendere Geschäfte. Die Wiederherstellung der Stadt und des Tempels und die neue Ordnung der religiösen und bürgerlichen Verhältnisse und Einrichtungen war das Erste und Dringendste von Allem, was zu geschehen hatte, und muß ihre ganze Thätigkeit in Anspruch genommen haben. Dazu kommt, daß die Stammtafeln des davidischen Hauses noch zwei Grade über Serubbabel herabgehen (1 Chron. 3, 19—21). Wenn daher im Alterthum die jüdische und christliche Ueberlieferung ziemlich einstimmig den Esra als Verfasser der Chronik bezeichnet (cf. Carpzov, introductio ad libros canonicos etc. I. 286), so werden wir darin wenigstens soviel als wahr zu betrachten haben, daß die Chronik im Zeitalter Esra's entstanden sei. In neuerer Zeit hat man zwar eine ungleich spätere Entstehung derselben behauptet, und gemeint, sie sei frühestens um die Zeit Alexanders d. Gr. (Theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1831. S. 205), wahrscheinlich aber erst lange nach Alexander im Zeitalter der Seleuciden (Bertholdt, Einleitung. III. 986), oder gar erst zur Zeit des Antiochus Epiphanes (Gramberg, die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft S. 224) geschrieben worden. Für Ersteres wird hauptsächlich die Stammtafel Serubbabels 1 Chron. 3, 19—24 angeführt. Allein diese Stammtafel, die ohnehin von manchen älteren und neueren Gelehrten für unächt erklärt worden ist (vgl. Keil, apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik S. 45), geht erweislich nur zwei Generationen über Serubbabel herab und nennt noch Enkel desselben, dann aber V. 21 b führt sie auf einmal einzelne Familien auf, deren Abstammung sie nicht angibt, so daß nicht einmal mit Sicherheit behauptet werden kann, daß sie bis in Esra's Zeit herabführe. Aehnliches gilt von anderen Gründen, die man für eine noch weit spätere Abfassung gelten gemacht hat. Einige derselben führen nicht einmal in die nachexilische, geschweige denn in die nachesranische Zeit. Dieß ist der Fall mit der Erwähnung Satans, dem vorgeblichen Haß gegen Israel, dem levitischen Geiste der Chronik und dem in ihr erwähnten Fasten. Denn ein böses Wesen, wie der 1 Chron. 21, 1. erwähnte Satan, kommt schon im Pentateuch unter dem Namen נָחָשׁ (Genes. 3, 1 ff.) und עֲזָאזֵל (Levit. 16, 8 ff.), und im B. Job 1, 6 ff. und 2 Sam. 19, 23. sogar schon unter dem Namen Satan vor, und alle diese Schriften rühren bekanntlich aus der vorexilischen Zeit her. Sodann der vorgebliche Haß des Chronisten gegen Israel macht sich in seinem Geschichtswerke nicht in der von seinen Gegnern behaupteten Weise bemerklich (vgl.

Quartalschrift. Jahrg. 1831. S. 271), die unfreundliche Stimmung aber, die er zuweilen gegen Israels Abtrünnigkeit und Abgötterei laut werden läßt, hat er mit vorexilischen Propheten gemein, die sich zum Theil noch weit schärfer und derber als er, gegen Israel aussprechen. Der levitische Geist des Buches ferner beweist ebenfalls nicht einmal eine nachexilische Entstehung desselben; denn derselbe Geist macht sich schon im Pentateuch und im Buch Josua bemerklich, also gerade in den ältesten Schriften des hebräischen Kanons. Endlich das 2 Chron. 20, 3. erwähnte Fasten, wodurch König Josaphat sich und seinem Volke Jehova's Gnade zuwenden will, ist nicht ein Fasten, wie es erst in den Tagen des Antiochus Epiphanes üblich geworden (Gramberg a. a. O. S. 16), sondern ein Fasten, wie es schon von David, seiner eigenen Aussage zufolge, geübt wurde (2 Sam. 12, 22). Andere Gründe, die man für jene späte Entstehung der Chronik vorgebracht hat, beweisen höchstens nur eine nachexilische Entstehung, und selbst diese nicht immer. Dieß gilt von der Orthographie und Schreibart, von den angeblichen Mythen, von der behaupteten 70jährigen Dauer des Exils, von der Erwähnung der Dareiken, den vorgeblichen Varianten aus der Quadratschrift, und der Stellung des Buches im Kanon. Die Orthographie, wobei es sich hauptsächlich um die sog. scriptio plena handelt, ist mehr Eigenthümlichkeit des Chronisten selbst, als seiner Zeit überhaupt, sofern aber auch Letzteres der Fall sein mag, erklärt sie sich vollkommen aus jener Zeit, wo die hebräische Sprache aufhörte Volkssprache zu sein. Diese Zeit beginnt aber mit dem Ende des Exils, wenn auch der Wechsel der Sprache vielleicht nur allmählig vor sich ging (Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 7). Dasselbe gilt von der chaldaisirenden Schreibart, welche nicht weniger, als in der Chronik, auch schon in den Weissagungen des Jeremias sich zeigt, die doch größtentheils schon vor dem Exil geschrieben wurden, und eine solche Schreibart könnte in einer schon unmittelbar nach dem Exil entstandenen Schrift um so weniger befremden, als gebildete Hebräer schon zu Jesaias Zeit die chaldäische Sprache verstunden (Jes. 36, 11). Sodann die vorgeblichen Mythen, ihr Vorhandensein in der Chronik sogar vorausgesetzt, könnten am wenigsten als Beweise für die behauptete späte Abfassung der Chronik betrachtet werden, weil es nicht bloß im Zeitalter der Seleuciden und Maccabäer, sondern zu jeder Zeit einem Betrüger möglich gewesen sein muß, durch allerlei Erdichtungen die wirkliche Geschichte zu entstellen. Uebrigens finden sich nicht einmal mythische Berichte in der Chronik, wie sich nachher zeigen wird. Wie lange aber das Exil gedauert habe, mußte doch gleich am Ende desselben so gut, wie einige hundert Jahre später, gesagt, und im ersten Falle so gut als im letzten ein Irrthum begangen werden können, wenn etwa die Angabe einer 70jährigen Dauer irrig sein sollte. Wenigstens hat der Prophet Zacharias unmittelbar nach dem Exil die Dauer desselben auf 70 Jahre angegeben (1, 12. 7, 5). Diese Angabe ist aber nicht irrig. Denn vom vierten Regierungsjahre Jojakims, in welchem die babylonische Knechtschaft beginnt, bis zum ersten Jahre des Cyrus sind gerade 70 Jahre verflossen. Ferner die Dareiken sind eine persische Münze, zuverlässig älter als Darius Hystaspis, deren Name mit dem Namen דָּרְיָוֶשׁ ursprünglich in keinem Zusammenhang steht, und erst später des Gleichklangs wegen mit *Δαρεῖος* combinirt wurde. Nun war aber Palästina seit dem Ende des Exils eine persische Provinz und erhielt auch persisches Geld lange vor Esra (Esr. 6, 8). Auch die Varianten aus der Quadratschrift führen nicht über Esra's Zeit herab, denn zu Esra's Zeit war die Quadratschrift schon üblich; ohnehin werden wohl viele dieser Varianten nicht dem Verfasser der Chronik, sondern den spätern Abschreibern derselben zur Last fallen. Endlich die Stellung der Chronik im hebräischen Kanon, daß sie nämlich in demselben die letzte Stelle einnimmt, beweist nicht das Geringste für ihre Entstehung nach Esra. Denn die Aufeinanderfolge der Hagiographa im hebräischen Kanon ist keine chronologische; und selbst wenn sie es wäre, und die Chronik somit durch ihre Stellung als die jüngste Schrift dieses Kanons bezeichnet würde,

läge darin noch kein Beweis, daß sie nach Esra entstanden sei, weil ja der hebräische Kanon schon zu Zeit Esra's zu seinem Abschluß gelangte. Nur ein einziger Punct könnte in die Zeit nach Esra führen, nämlich die angebliche Entstellung einer Urkunde aus Nehemia's Zeit (Neh. 11) von Seite des Chronisten (1 Chron. 9). Allein eine solche Entstellung hat in der That nicht stattgefunden, und die chronistische Urkunde ist eine ganz andere als die nehemianische und von letzterer ganz unabhängig; denn jene bezieht sich auf vorexilische Verhältnisse (V. 2. 19 ff.), diese dagegen auf nachexilische (V. 20 ff.). Mithin steht der alten Ueberlieferung, sofern sie die Chronik aus Esra's Zeit herleitet, nichts im Wege. Aber auch sofern sie den Esra als **Verfasser** bezeichnet, erweist sie sich als richtig. Esra nämlich ist Verfasser des nach ihm genannten Buches (s. Esra); dieses Buch aber und die Chronik haben einerlei Verfasser. Denn das Buch Esra beginnt auf eine solche Weise mit den Schlußversen der Chronik und fügt das, was dieser Schluß noch erwarten läßt und gleichsam einleitet, auf eine solche Weise hinzu, wie es füglich nur vom Verfasser der Chronik selbst geschehen konnte, von einem andern aber, und namentlich von Esra selbst gar nicht zu erwarten gewesen wäre, wenn nicht auch er die Chronik geschrieben hätte (vgl. Herbst, Einleitung. II. 1. S. 175 f.). — Eigenthümlich ist das **Verhältniß der Chronik zu den frühern historischen Büchern des A. T.** und wichtig für die Beurtheilung der Quellenbenützung und Glaubwürdigkeit des Chronisten. Es finden sich nämlich in der Chronik eine Menge von Angaben und Berichten, welche in jenen Büchern schon vorkommen. Bei den Stammtafeln zwar ist dieß nicht in hohem Grade der Fall; nur Cap. 1, 1—2, 2. läßt sich mit Sicherheit als Aneignung aus der Genesis ansehen, wobei jedoch der Chronist die Genealogien der Genesis abkürzt, das Abstammungsverhältniß durch בן, בני, ילד nur selten ausdrückt, und die Angabe der Lebensjahre, sowie auch die an einzelne Personen sich anschließenden historischen Notizen wegläßt. Bei einer ziemlichen Anzahl von Stammtafeln dagegen ist der Versuch, sie als Entlehnung aus früheren Büchern des hebräischen Kanons nachzuweisen, nicht gelungen (vgl. Keil a. a. O. S. 163 ff.). Und bei einer weiteren Anzahl läßt sich in den genannten Büchern gar nichts Entsprechendes nachweisen, und sie erscheinen als Eigenthum des Chronisten und werden von seinen Gegnern für willkürliche Zugabe und Dichtung erklärt (Gramberg, die Chronik rc. S. 53. 55. 68. 69). Sodann bei dem eigentlich historischen Theil der Chronik kommen besonders die Bücher Samuels und der Könige in Betracht, mit denen die Chronik über vierzig parallele Abschnitte von größerem oder kleinerem Umfange gemein hat (vgl. Quartalschr. 1831. S. 210 f., de Wette, Einleit. 6. Ausg. S. 267 f.). Diese Abschnitte weichen aber, ungeachtet ihrer oft wörtlichen Uebereinstimmung mit den früheren Berichten, dennoch verschiedenartig sprachlich und sachlich, von denselben ab. Die sprachlichen Abweichungen sind theils orthographisch, wie die scriptio plena für die frühere scriptio defectiva, z. B. דָּוִיד (1 Chron. 2, 15. 3, 1) für דָּוִד (Ruth 4, 17. 22. 1 Sam. 16, 13), oder die chaldaisirende Schreibweise z. B. הֵיךְ (1 Chron. 13, 12) für אֵיךְ (2 Sam. 6, 9), oder הֲדֹרָם (2 Chron. 10, 18) für אֲדֹרָם (1 Kön. 12, 18); theils grammatisch, wie die regelmäßige Schreibweise für die unregelmäßige oder unrichtige in den frühern Büchern, z. B. סוֹבֵב (2 Chron. 21, 9) für סָבִיב (2 Kön. 8, 21), oder spätere Formenbildungen, z. B. מַלְכוּת (1 Chron. 14, 2) für das ältere מַמְלָכָה (2 Sam. 5, 12. 7, 12), oder spätere Constructionsweisen, wie die Weglassung des Infinit. absol. beim Verb. finit. und dagegen die Setzung des Pronom. person. zu demselben, auch der öftere Gebrauch der Präpositionen, wo die frühern Bücher bloß den Accusativ haben, theils exegetisch, wie der Gebrauch neuer und gewöhnlicher Ausdrücke für alte und ungewöhnliche, z. B. ספר (1 Chron. 21, 2) für פקד (2 Sam. 24, 2), oder die Vertauschung ungewöhnlicher geographischer Ortsnamen mit den üblichen, z. B. אָבֵל מַיִם (2 Chron. 16, 4) für אָבֵל בֵּית־מַעֲכָה (1 Kön.

15, 20), גֵּזֶר (1 Chron. 20, 4) für גּוֹב (2 Sam. 21, 18) oder die Ersetzung unbestimmter und mißverständlicher Ausdrücke durch bestimmtere, z. B. וְלֹא אָבָה (1 Chron. 19, 19) für וַיִּרְאוּ (2 Sam. 10, 19) u. dgl. (vgl. Movers, kritische Untersuchungen über die biblische Chronik S. 200—211). Einzelne solcher Abweichungen mögen wohl auch Folge von Versehen oder Mißverständnissen der spätern Abschreiber sein. Die sachlichen Abweichungen bestehen darin, daß die Chronik bald kürzer, bald länger, bald in einer andern Ordnung berichtet als die früheren Bücher. Die Chronik läßt z. B. oft einzelne Ausdrücke, die ohne Nachtheil für die Deutlichkeit fehlen können, wirklich weg, und sagt z. B. für הַמּוֹרִים אֲנָשִׁים בַּקֶּשֶׁת (1 Sam. 31, 3) einfach הַמּוֹרִים בַּקֶּשֶׁת (1 Chron. 10, 3), oder sie verschweigt Nebenumstände und berichtet bloß die Hauptsache, nennt namentlich bei einzelnen Vorfällen die Oertlichkeit nicht, wodurch zuweilen eine gewisse Ungenauigkeit in ihre Berichte kommt, oder sie verschweigt Thatsachen, welche gewissen sonst angesehenen Personen zum Tadel gereichen, wie den Ehebruch Davids, den Götzendienst Salomo's u. dgl. Außerdem läßt die Chronik manche Berichte, die sich in den frühern Büchern finden und, die man auch in ihr erwarten würde, einfach weg, wie z. B. über Davids Kriege mit den Philistern (2 Sam. 21, 15—22), und seinen Dankpsalm (2 Sam. 22), über Salomo's Beamten, königliche Pracht und große Weisheit (1 Kön. 4, 1—5, 14). Endlich übergeht sie die Geschichte des Reiches Israel gänzlich, so weit dieselbe nicht in der Geschichte des Reiches Juda nothwendig berührt werden muß. Andererseits enthält die Chronik Vieles, was man in den früheren Büchern nicht findet. So fügte sie oft einzelne Wörter und Ausdrücke bei, welche zur Verdeutlichung dienen und sagt z. B. statt וַיִּשְׁלַח עֻזָּה אֶל־אֲרוֹן וגו׳ (2 Sam. 6, 6) viel deutlicher וַיִּשְׁלַח עֻזָּא אֶת־יָדוֹ לֶאֱחֹז אֶת־הָאָרוֹן (1 Chron. 13, 9). Außerdem erweitert sie die früheren Berichte durch ganze Sätze und wesentlich neue Angaben, und gibt z. B. die Größe des Aegyptiers an, den Benaja erschlagen (1 Chron. 11, 23. vrgl. 2 Sam. 23, 21), beschreibt den Gebetstuhl Salomo's bei der Einweihung des Tempels (2 Chron. 6, 13. vgl. 1 Kön. 8, 22). Sodann fügt die Chronik den frühern Berichten öfters pragmatische Reflexionen bei, z. B. über die Ursachen von Sauls unglücklichem Ende (1 Chron. 10, 13 f.), von der gegen Amazja ausgebrochenen Empörung (2 Chron. 25, 27). Endlich gibt die Chronik noch viele Nachrichten größeren Umfanges, welche sich in andern biblischen Büchern nicht finden und mitunter bedeutende Lücken der israelitischen Geschichte ausfüllen, wie z. B. der Bericht über die Streitwagen und Reiterei Salomo's und seinen sonstigen großen Reichthum (2 Chron. 1, 14—17), oder die Classeneintheilung der Leviten zum Behufe des Tempeldienstes durch David (1 Chron. 23 u. 24). Aus all' diesem erhellt jedenfalls, daß der Chronist außer den mehrerwähnten frühern Büchern noch andere im hebräischen Kanon nicht befindliche schriftliche Quellen hatte, und daß er dieselben, wenn gleich zuweilen wörtlich aushebend, doch auf selbstständige Weise benützte. Die Frage nach diesen **Quellen** beantwortet er bei verschiedenen Gelegenheiten zum Theil selbst. In Betreff der Stammtafeln geschieht dieß zwar nicht, und wir kennen nur für einen kleinen Theil derselben die Quelle, nämlich die Genesis. Dagegen in Betreff der nachherigen Geschichte kommen häufige Quellencitate vor. Dennoch ist schon die Frage streitig, ob der Chronist die Bücher Samuels und der Könige benützt habe. Einige bejahen, andere verneinen sie. Für's Letztere sind jedoch die von Keil (apologetischer Versuch rc. S. 206 ff.) und Hävernick (Einleitung Thl. II. Abth. I. S. 201 ff.) vorgebrachten Gründe keineswegs beweisend, obwohl sich diese beiden Gelehrten mit dem fraglichen Beweise am meisten Mühe gegeben haben (vgl. Herbst a. a. O. S. 189). Die Bücher Samuels und der Könige muß der Chronist, zumal wenn er Esra war, wohl gekannt haben, weil sie zu seiner Zeit längst vorhanden waren (s. Regum libri). Hat er sie aber gekannt, so hat er sie sicherlich auch

benützt, da er ja bei seiner Arbeit die frühern einschlägigen Geschichtswerke doch sorgfältig benützte, wie seine vielen Verweisungen auf dieselben zeigen, und weil die fraglichen Bücher ihm ein sehr erwünschtes Erleichterungsmittel sein mußten. Zwar citirt er dieselben nie ausdrücklich als eine seiner Quellen; allein das erklärt sich daraus, daß er, wo er sie benützte, wörtlich aus ihnen aushob, was er für sein Geschichtswerk geeignet fand, und darum keine Ursache mehr hatte, auf sie zu verweisen, weil seine Verweisungen immer nur den Zweck haben, solche Schriften zu nennen, in denen man über das von ihm nur kurz Berichtete Ausführlicheres finden könne. Demnach haben wir das zweite Buch Samuels und die Bücher der Könige ohne allen Zweifel als eine Hauptquelle des Chronisten anzusehen, aber natürlich nicht, wie Gramberg will, als die einzige, da ja das Gegentheil aus jedem einzelnen Abschnitt der Chronik unwidersprechlich erhellt. Für die Geschichte Davids nennt der Chronist als Quellenschriften die *Jahrbücher* (דִּבְרֵי הַיָּמִים) *der davidischen Regierung* (1 Chron. 27, 24) und die *Worte* (דִּבְרֵי וג׳) *Samuels, Nathans* und *Gads* (1 Chron. 29, 29), worunter man ohne Zweifel prophetische Reden dieser Männer zu denken hat, in welche zahlreiche historische Nachrichten eingeflochten waren. Für die Geschichte Salomo's nennt er die Worte (דִּבְרֵי) *Nathan's*, die *Weissagung Achija's* und die *Geschichte Jehdi's* (2 Chron. 9, 29), unter denen man sich wiederum ähnliche Schriften, wie im vorigen Falle wird denken müssen. Daß unter den „Worten Samuels ꝛc.“ (1 Chron. 29, 29) die Bücher Samuels, und unter den „Worten Nathans ꝛc.“ (2 Chron. 9, 29) die Geschichte Salomo's im ersten Buch der Könige gemeint seien (*Movers*, kritische Untersuchungen ꝛc. S. 170), hat den Wortlaut der Citationsformeln und den vorausgesetzten Inhalt der citirten Schriften gegen sich. Für die Geschichte nach der Trennung des Reiches wird häufig ein *Buch der Könige von Juda und Israel* citirt (2 Chron. 15, 11. 15, 26. 27, 7. 28, 26. 32, 32. 35, 27. 36, 8), dann ein *Buch* (סֵפֶר) oder *Worte* (דִּבְרֵי) *der Könige von Israel* (2 Chron. 20, 34. 33, 18), ferner ein *Midrasch des Buches der Könige* (2 Chron. 24, 27), und ein *Midrasch des Propheten Iddo* (2 Chron. 16, 20), ferner *Worte des Propheten Schemaja und des Sehers Iddo* (2 Chron. 12, 15), *Worte Jehu's, des Sohnes Chanani's* (2 Chron. 20, 34), *Worte Chosai's* (2 Chron. 33, 19), endlich die Geschichte Ussia's, *welche geschrieben der Prophet Jesaia* (2 Chron. 26, 22) und das *Gesicht Jesaia's, des Propheten* (2 Chron. 32, 32). Bei mehreren dieser Citate hat man ebenfalls an die kanonischen Bücher der Könige gedacht, die theils mit ihrem allgemeinen Titel, theils nur nach Hauptabschnitten angeführt seien, und hat den Chronisten außer ihnen nur noch eine einzige von ihnen verschiedene Quelle benützen lassen, nämlich ein ihnen ähnliches Buch der Könige (*Movers* a. a. O. S. 173 ff.). Allein das oft erwähnte Buch der Könige von Juda und Israel kann mit unsern Büchern der Könige nicht identisch sein, weil in jenem Nachrichten vorausgesetzt werden, die sich in diesen nicht finden. Aber auch mit den Reichsannalen von Juda und Israel kann es nicht identisch sein, weil es noch für jene Zeiten citirt wird, wo das Reich Israel nicht mehr existirte, und also auch keine Annalen desselben mehr geschrieben werden konnten, und weil der Titel der letzteren ein stehender war (דִּבְרֵי הַיָּמִים וג׳) und sicherlich vom Chronisten nicht geändert worden wäre. Wir haben daher unter diesem Buche ohne Zweifel ein aus den Reichsannalen gearbeitetes, etwas ausführliches Geschichtswerk zu denken, das in ähnlicher Weise, wie die Bücher der Könige, die Geschichte beider Reiche umfaßte. Dieses nämliche ist dann auch gemeint unter dem Buch der Könige von Israel (Israel im weitern Sinne) und dem Midrasch des Buches der Könige, wobei das „Midrasch“ die Behandlungsweise des historischen Stoffes andeutet. Die noch übrigen von Chronisten citirten Schriften müssen nach Maßgabe der Citationsformeln und des in denselben vorausgesetzten Inhaltes von

dem eben erwähnten Buche und von den kanonischen Büchern der Könige verschiedene für sich bestehende Werke gewesen sein, von denen wir natürlich weiter nichts wissen können, als was wir in Betreff ihrer aus der Chronik selbst ersehen. Wenn man aber an der großen Menge solcher Schriften, die hiernach der Chronist gekannt und benützt haben müßte, Anstoß nimmt, so scheint dieß auf einem falschen Vorurtheil zu beruhen. Denn diese Menge ist nicht gerade sehr groß und könnte, wenn sie noch weit größer wäre, nicht befremden, nachdem Koheleth schon längst geklagt hatte, daß des vielen Büchermachens kein Ende sei (12, 12). Die Art und Weise, wie der Chronist seine Quellen benützte, ist oben schon charakterisirt worden, und es scheint jetzt, daß gegen die **Glaubwürdigkeit** seiner historischen Berichte keine erheblichen Zweifel sollten obwalten können. Deßungeachtet ist dieselbe in neuerer Zeit, besonders von Gramberg (die Chronik 2c.) und de Wette (Einleitung), sehr nachdrücklich bekämpft und der größte Theil der chronistischen Berichte, so weit sie von den früheren Büchern abweichen, für unzuverlässig oder völlig unhistorisch erklärt worden. Noch in der 6. Ausg. von de Wette's Einleitung in's A. T. (S. 271—278) wird eine ganze Reihe von Vorwürfen gegen den Chronisten erhoben wegen Ungenauigkeit und Nachlässigkeit der Darstellung, besonders aber wegen absichtlicher Entstellung und Fälschung der Geschichte zu gewissen Parteizwecken. Eine erschöpfende Beurtheilung dieser Vorwürfe, bei denen es sich um eine Unzahl von Einzelheiten handelt, würde hier allzuviel Raum einnehmen und wir müssen uns daher auf eine bloß beispielsweise Charakterisirung derselben beschränken. Die Ungenauigkeiten, die man ihm vorwirft, fallen ihm zum Theil nicht einmal wirklich zur Last, wie wenn man sagt, er errege durch die Einschiebung von 1 Chron. 14 vor Cap. 15 den Schein, daß David in drei Monaten Häuser gebaut habe; denn keine Sylbe des Textes deutet darauf hin, daß das Häuserbauen in der Stadt David's (1 Chron. 15, 1) erst begonnen habe nach Ueberbringung der Bundeslade in's Haus des Obed-Edom und schon zu Ende gewesen sei, als das Zelt für die Lade errichtet wurde, zum Theil können sie jedenfalls gegen seine historische Glaubwürdigkeit nichts beweisen, wie wenn 1 Chron. 14, 13. der Name des Thales, in dem sich die Philister ausbreiteten (vgl. 2 Sam. 5, 22), oder 1 Chron. 19, 17. der Name des Ortes, wo sich die Syrier aufstellten (vgl. 2 Sam. 10, 17), nicht genannt wird. Denn ein Bericht über ein Ereigniß mit Weglassung einer Ortsangabe ist natürlich nicht eo ipso weniger zuverlässig und glaubwürdig, als wenn die Ortsangabe beigefügt wäre. Ebenso begründen ein paar Stellen, die man als Folge von Nachlässigkeit bezeichnet, nämlich חָרָשֵׁי קִיר 1 Chron. 14, 1. für חָרָשֵׁי אֶבֶן קִיר (2 Sam. 5, 11), und מָצָא 1 Chron. 17, 25. für מָצָא אֶת־לִבּוֹ (2 Sam. 7, 27) keinen Verdacht gegen seine Glaubwürdigkeit. Denn beide Stellen sind vollkommen verständlich und sagen ganz dasselbe, was die Parallelen im zweiten Buche Samuels. Ohnehin könnten hier die Auslassungen von אֶבֶן und אֶת־לִבּוֹ auch auf Rechnung der Abschreiber kommen. Als absichtliche Geschichtsfälschungen werden bezeichnet: a) Dogmatisch-mythologische Aenderungen und Zusätze. Indessen werden nur noch zwei Stellen, wo solche vorkommen sollen, namhaft gemacht, nämlich die Beschreibung der Strafe für die davidische Volkszählung (1 Chron. 25, 1 ff.) und der kurze Bericht über die babylonischen Gesandten bei Hiskia (2 Chron. 32, 31). Bei ersterer ist zwar die Darstellung etwas wunderbarer gehalten als 2 Sam. 24, aber im Wesentlichen dasselbe gesagt, wie in dem ältern Bericht, und von einer eigenthümlichen Dogmatik oder Mythologie nichts bemerklich (s. Herbst, Einleitung II. 1. S. 206 f.); bei letzterem aber wissen selbst die Gegner der Chronik bloß von Andeutungen zu reden, und selbst diese liegen keineswegs in den Texteswörten (s. Herbst a. a. O.). b) Aenderungen aus Vorliebe für den levitischen Cultus und den Stamm Levi. Die dießfallsigen „Erweiterungen und Ausschmückungen“ des Chronisten sind aber einfache Ergänzungen der älteren Berichte und tragen durchweg

das Gepräge historischer Wahrheit. Denn daß bei der Einweihung des salomonischen Tempels auch levitische Musik stattgefunden habe (2 Chron. 5, 1—13), daß nach dem Sturze der Königin Athalia der Götzendienst abgeschafft worden sei (2 Chrn. 23, 17—20), u. dgl., müßte man annehmen, wenn auch die Chronik nichts davon sagte. Ebensowenig, wie solche Ergänzungen, kann die angebliche Weglassung oder Milderung unbeliebter Nachrichten über Götzendienst die Glaubwürdigkeit des Chronisten verdächtigen. Wenn er (und darauf legt man Gewicht) den Götzendienst unter Rehabeam nur kurz berührt (2 Chron. 12, 1) unter Abia und Joas verschweigt (2 Chron. 13, 2. 24, 2 f.), das Bestehen des Höhendienstes unter Amazia bloß andeutet (2 Chron. 25, 2), unter Ussia nicht berührt (2 Chron. 26, 4) u. dgl.; so verfälscht er doch wahrlich die Geschichte damit nicht. Eine unrichtige Angabe aber hat man ihm in all' den bemerklich gemachten Fällen nicht nachzuweisen vermocht. Sodann die Widersprüche, in die der Chronist zu Gunsten der Leviten verfallen sein soll, sind bloß vorgebliche. Wenn er nämlich sagt, die Könige Asa und Josaphat haben die Höhenopfer abgeschafft (2 Chron. 14, 2. 5. 17, 6), und dann doch wieder bemerkt, die Höhen seien unter denselben nicht aus Israel entfernt worden (2 Chron. 15, 17. 20, 33); so widerspricht er damit nicht sich selbst, sondern sagt nur das eine Mal, was die beiden Könige gethan und das andere Mal, wie das Volk sich dabei benommen habe. Die Könige schafften die Höhen ab, so gut sie konnten, und das Volk behielt sie bei, so gut es konnte; darum wurden die Höhen, obwohl die genannten Könige sie abschafften, doch nicht aus Israel entfernt. Endlich die vielen vorgeblichen Umänderungen der Nachrichten über die Leviten, erscheinen jedenfalls nicht als Geschichtsverfälschungen. Wenn 1 Chron. 13—16 die Versetzung der Bundeslade ausführlicher beschrieben und die Thätigkeit der Priester und Leviten dabei mehr hervorgehoben wird, als 2 Sam. 6; so ist manches von seinem Berichte von der Art, daß man es sich ohnehin ungefähr so, wie er sagt, vorstellen müßte, wenn er auch schwiege; und jedenfalls ist keine seiner Angaben als wirklich unwahr oder geschichtswidrig nachgewiesen worden. Aehnliches gilt von seinen übrigen hieher bezogenen, vorgeblich fälschenden und falschen Angaben (vgl. Herbst a. a. O. S. 211, 216). c) Apolegetische Weglassungen und Aenderungen, verherrlichende Zusätze zu Gunsten gottesdienstlicher Könige. Wenn jedoch, was die Weglassung betrifft, der Chronist z. B. von Davids Kebsweibern schweigt (1 Chron. 14, 3), so läugnet er doch damit wahrhaftig nicht, was die Parallelstelle (2 Sam. 5, 13) davon sagt; ebensowenig läugnet er, was 2 Sam. 7, 14 f. von gelinder Bestrafung etwaiger Vergehen am Hause Davids, oder 2 Sam. 12, 31. von Davids Härte gegen die Moabiter und Ammoniter gesagt wird, wenn er davon schweigt. In Betreff des letzteren Punctes schweigt er übrigens nicht einmal, sondern sagt im Wesentlichen dasselbe was der ältere Bericht. Aehnlich verhält es sich mit andern hier namhaft gemachten Fällen (Herbst a. a. O. S. 217 f.). Als apologetische Aenderung wird bloß 1 Chron. 14, 12. bezeichnet, wonach David die Götzen der Philister verbrannte, während er sie nach 2 Sam. 5, 21. wegschaffte. Die Chronik gibt also hier den Modus des Wegschaffens näher an, und das soll Apologie sein! Als verherrlichende Zusätze werden besonders die Berichte über die Beisetzung Hiskia's (2 Chron. 32, 33) und die Trauer um Josia (2 Chron. 35, 24 f.) bezeichnet; allein von Geschichtsfälschung ist hier um so weniger eine Spur bemerklich, als man sich, auch abgesehen vom chronistischen Bericht, die Sache ungefähr seinen Angaben gemäß vorstellen müßte. d) Haß gegen Israel. Er soll sich in dem Widerspruch zwischen 2 Chron. 20, 35 ff. und 1 Kön. 22, 49 f. zu erkennen geben. Allein ein Widerspruch zwischen diesen beiden Stellen existirt nicht, und ebensowenig eine Spur von Haß gegen Israel (Herbst a. a. O. S. 218 f.). Während aber demnach die Gründe gegen die Glaubwürdigkeit der Chronik ohne Beweiskraft sind, spricht zu Gunsten derselben zunächst die oben besprochene Benützung zuverlässiger den Ereignissen zum Theil gleichzeitiger Quellen. Man hat zwar auch in dieser

Hinsicht gegen die Chronik manche Verdachtsgründe erhoben, und ihr Unwahrscheinlichkeiten, Uebertreibungen und Widersprüche vorgeworfen, die auf ihre Quellen zurückfallen würden. Wir müssen uns jedoch hier der Kürze wegen auf die Bemerkung beschränken, daß die dießfallsigen Vorwürfe ebenso unbegründet sind, als die vorhin besprochenen, und auf die specielle Begründung dieses Urtheils in der Herbst'schen Einleitung verweisen (a. a. O. S. 220—228). Ein Hauptbeweis für die historische Glaubwürdigkeit der Chronik ist aber der Umstand, daß eine Reihe von Angaben, die ihr allein eigen sind, und in den Büchern Samuels und der Könige gänzlich fehlen, durch andere biblische Bücher bestätigt werden. So ist, um nur einige Beispiele zu erwähnen, die Eroberung des Hagarener Landes (1 Chron. 5, 18—22) durch Ps. 83, 7. und eine Andeutung in 2 Sam. 8, 3. vollkommen bestätigt. Die Angabe, daß 500 Angehörige des Stammes Simeon die Amalekiter auf dem Gebirge Seir vertrieben und sich an ihrer Statt niedergelassen haben (1 Cron. 4, 42 f.), ist richtig, wie Hitzig gezeigt hat (Theolog. Jahrbücher v. Zeller. Jahrg. 1844. Heft 2. S. 298). Die Wegführung gileaditischer Stämme unter Phul (1 Chron. 5, 26) hat wirklich stattgefunden, denn nach 2 Kön. 15, 16. 19. 25. sicherte Phul dem König Menahem den Thron dadurch, daß er die ihm feindlich gesinnten transjordanischen Stämme schwächte. Den Sieg Davids im Salzthale bezeichnet die Chronik im Gegensatz zu 2 Sam. 8, 13. als einen Sieg über die Edomiter (1 Chron. 18, 13). Ihre Angabe wird durch Ps. 60, 2. bestätigt, und אֲרָם 2 Sam. 8, 13. erscheint somit als ein Versehen für אֱדֹם. Der chronistische Bericht über Josia's Schlacht gegen Pharao Necho und seinen Tod (2 Chron. 35, 20—26), weit ausführlicher als 2 Kön. 23, 29. ist richtig, wie Movers gezeigt hat (a. a. O. S. 139 ff. Ueber anderes vgl. Herbst a. a. O. S. 229 f.). Da demnach so viele der Chronik eigenthümliche Nachrichten, die ihre Gegner lange Zeit für unhistorisch ausgegeben haben, sich als vollkommen richtig ausweisen, so ist dieß der beste Beweis dafür, daß dasselbe auch mit ihren übrigen Angaben, deren Richtigkeit sich nicht eben so schlagend nachweisen läßt, der Fall sein werde. Als exegetische Hilfsmittel sind besonders zu nennen: die Quaestiones in Paralipomena von Theodoret, die Quaestiones seu traditiones hebraicae von Hieronymus; dann die Commentare von Malvenda, Tostatus, Serarius und Bonfrerius; endlich die mehrerwähnten neueren Monographien, und die Erörterungen in den ausführlicheren Einleitungen. [Welte.]

Parallelismus membrorum, s. Poesie, hebräische.

Parallelstellen, biblische, biblischer Parallelismus. Der Ableitung des Wortes zufolge sind es solche, welche nebeneinander gehen: und man versteht unter Parallelstellen der Bibel diejenigen, welche Gleichartiges enthalten. Dieses ihr Verhältniß aber nennt man Parallelismus. Dabei kann die Uebereinstimmung bald im Ausdrucke, bald im Inhalte des Textes liegen, weßhalb der Wortparallelismus (parall. verbalis) und der Sachparallelismus (p. realis) unterschieden wird. Der erstere berührt zunächst die Bedeutungen der Ausdrücke oder den Sprachgebrauch, und bereitet dadurch die Bestimmung des Sinnes vor; der letztere bezieht sich unmittelbar auf die Feststellung des Sinnes. Weil aber in der Bibel häufig gleiche Gedanken mit gleichen Worten ausgedrückt sind, so fallen öfters beide Beziehungen zusammen. Es frägt sich nun um die Berechtigung und Grenzen des Gebrauches der Parallelstellen in der Schriftauslegung. A. Den ersten Rang nimmt der Parallelismus in den Schriften des nämlichen Verfassers ein. Denn wenn es auch geschehen kann, daß Jemand seine Redeweise oder seine Ansichten ändert, so beobachtet man doch kaum bei Einem der biblischen Authoren eine Veränderung in ersterer Beziehung; in Rücksicht der Ansichten aber über die Sache der Offenbarung selber (Gedanken von bloß persönlichen Angelegenheiten, wie z. B. 1 Cor. 16, 5. 6. vgl. 2 Cor. 1, 16. gehören nicht hieher) dürfen wir bei einem inspirirten Schriftsteller keineswegs einen Wechsel oder Zwiespalt besorgen, weil der Beistand des hl.

Geistes uns dafür bürgt, daß der Verfasser früher wie später der Wahrheit treu geblieben sei. Wohl aber kann es eintreffen, daß er, mehrmal auf den nämlichen Gegenstand kommend, das einemal deutlicher, bestimmter oder umständlicher sich ausdrückt als das anderemal, so daß die eine Stelle zur Erläuterung der andern dient. B. Allein auch verschiedene Schriftsteller dürfen zu gleichem Zwecke verglichen werden, und zwar um so mehr, je näher sie sich nach Orts- und Zeitverhältnissen, nach ihrer Bildung und Geistesrichtung und der übrigen Beschaffenheit ihrer Schriften stehen. Es ist bekannt, welchen erheblichen Unterschied zwischen den Schriftstellern der nämlichen Sprache die erwähnten Umstände zu bewirken vermögen, wie wir dieß z. B. bei den Griechen beobachten. Indeß in den h. Büchern, sowohl den hebräisch als griechisch geschriebenen (chaldäisch sind nur kleine Abschnitte) findet diese Verschiedenheit sich lange nicht in dem Maße, so daß der Exeget sicher den Wortparallelismus Mehrerer benützen kann, wenn er nur die Vorsicht gebraucht, so viel als möglich die sich näher stehenden Authoren zu vergleichen, und die wenigen Eigenheiten jedes Einzelnen nicht außer Acht zu lassen. Aber auch der Sachparallelismus verschiedener h. Bücher darf und soll berücksichtigt werden. Zwar wäre es fehlerhaft, die Gedanken des einen Schriftstellers dem andern aufzudrängen: allein wenn mehrere glaubwürdige Berichterstatter des nämlichen Ereignisses, wenn mehrere verläßliche Zeugen derselben Lehre uns darüber schriftliche Urkunden hinterlassen haben, so kann mit Grund nichts dagegen eingewendet werden, wenn wir für eine Stelle des Einen, in welcher der Sinn unklar und unbestimmt ausgedrückt ist, aus dem Berichte des Andern, welcher deutlich und bestimmt spricht, dasjenige entnehmen, was zum richtigen Verständnisse des Ersten dienet. Wir tragen auf diese Weise in die Rede des Einen keineswegs etwas hinein, was er nicht sagen wollte, sondern nur für den Ausleger wird in dieser Vergleichung ein Mittel gewonnen, den Sprechenden leichter und besser zu verstehen, oder auch in der Parallelstelle eines Andern eine Bestätigung des bei dem Ersten gefundenen Sinnes, vielleicht manchmal auch einen Anlaß zur weitern Prüfung und Berichtigung des frühern Verständnisses zu finden. Doch sollen hierin nebst den schon angedeuteten Rücksichten noch folgende Vorsichtsregeln eingehalten werden: 1) Man untersuche genau nicht bloß, ob die Stellen dem Hauptinhalte nach parallel seien, sondern auch, wie sie sich in ihren Theilen und besondern Beziehungen zu einander verhalten. So stimmt das Gleichniß Matth. 25, 15—30 mit jenem Luc. 19, 12—27 in der Hauptsache überein, jedoch im Sinne desselben ist ein merklicher Unterschied. 2) In der Anwendung des Grundsatzes, daß der minder klare Text nach dem deutlichern ausgelegt werden solle, halte man sich stets an jene Stelle, welche in exegetischer Hinsicht die klarere ist, d. h. deren Sinn durch hermeneutische Kriterien desselben festgestellt ist. 3) So erheblich der Nutzen der Vergleichung der Parallelstellen für die Auslegung ist, so ist der Parallelismus doch nur eines der Kriterien des Sinnes: er muß daher immer mit den andern verbunden in Anwendung gebracht werden. — Mittel zur Auffindung paralleler Stellen sind vorzüglich: a) für den Wortparallelismus nebst der fleißigen Lesung der Gebrauch guter Wörterbücher und Concordanzen (s. d. A.); b) für den Sachparallelismus ebenfalls die eigene Lesung und der Gebrauch der Reallexiken oder Sachwörterbücher; auch werden in den bessern Bibelausgaben die Parallelstellen angezeigt. — Noch ist der poetische Parallelismus zu erwähnen. So nennt man jene Gliederung eines aus mehreren Theilen bestehenden Satzes, vermöge welcher gewisse Ausdrücke desselben sich gegenseitig entsprechen. Er findet sich vorzüglich in jenen Theilen der hl. Schrift, wo die Dichtersprache herrscht, wie in den Psalmen, in andern Gesängen bei Job, bei den Propheten, außerdem auch in den Lehrsprüchen, z. B. in den Sprüchwörtern Salomo's; weßhalb diese Ausdrucksweise der poetische Parallelismus heißt. Eine andere Benennung dessen ist: Parallelismus membrorum, Gliederparallelismus. Die sich gegenseitig entsprechenden Ausdrücke verhalten sich dabei auf eine dreifache Art zu einander. 1) Oft enthalten sie den nämlichen Hauptgedanken, ent-

weder diesen nur mit andern Worten bezeichnend oder ihn nach verschiedener Beziehung darstellend, z. B. Ps. 69, (Vulg. 68) 9. Ps. 73 (Vulg. 72), 13. 14. Sprüchw. 25, 4. 5. 2) Nicht selten bilden die Glieder einen Gegensatz wie 1 Sam. 2, 4—7. Luc. 1, 52. 53. 3) Manchmal wird das, was in Wechselbeziehung gedacht wird, durch solche sich gegenseitig entsprechenden Worte ausgedrückt, wie Bedingendes und Bedingtes, Vorangehendes und Erfolgendes u. s. w. wie Ps. 85 (Vulg. 84) 7. Sprüchw. 13, 14. 20, 21. 23, 14. — Der Werth dieser Art zu sprechen kann von zwei Seiten betrachtet werden, nämlich in ästhetischer und exegetischer Beziehung. In ersterer Hinsicht gibt diese Art des Parallelismus der Rede eine eigene Anmuth und Zierlichkeit, und ersetzt jenen Rhythmus, welchen andere Sprachen in Versen und Strophen suchen. In exegetischer Rücksicht findet der Ausleger in der Vergleichung sowohl der synonymen als antithetischen Glieder nicht selten erwünschte Anzeichen, wie die Ausdrücke des einen oder des andern Gliedes zu verstehen seien. Vgl. Dr. Kohlgruber, Hermen. bibl. § 110 de parall. poet. — R. Lowth, de Poesi Hebr. (ed. J. D. Michaelis. Gött. 1770) praelect. XIX. — Schegg, die Psalmen (München 1845). I. Bd. Einl. § 2. [Hofmann.]

Paramente (Paramenta) ist der gewöhnliche Name der kirchlichen Kleider, worüber der Artikel „Kleider, heilige“ nachzusehen ist.

Paraphrase, paraphrasis, umschreibende Erklärung der hl. Schrift. Die biblische Paraphrase ist jene Art der Darlegung des Schriftsinnes, wo mit beibehaltener Form der fortlaufenden Rede des Authors das zur Erläuterung des Sinnes Dienende in dieselbe aufgenommen wird. Wie man nämlich in der Uebersetzung den Author in einer andern Sprache redend einführt, so legt man eben demselben in der Paraphrase die zweckdienlichen Erläuterungen in den Mund, und läßt ihn gleichsam sich selbst in einer weitläufigern, umschreibenden Rede erklären. Die aufzunehmenden Erklärungen können aber von zweifacher Art sein: entweder wird dem schwer verständlichen Ausdrucke ein klarerer untergestellt, z. B. eine ungewöhnliche Metapher mit den eigentlichen Worten wiedergegeben; oder es werden erläuternde Notizen in die Rede eingewebt, z. B. das, was der Sprechende bei seinen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern als bekannt voraussetzte, wird vollständig ausgesprochen. Daraus erhellt auch der Unterschied zwischen ihr und der Uebersetzung, durch welche nur die Sprache verändert wird: von den erklärenden Anmerkungen (Noten) und dem Commentare aber unterscheidet sich die Paraphrase dadurch, daß bei diesen zwei Auslegungsweisen die Erklärungen nicht in die Rede des Authors aufgenommen, sondern abgesondert vorgebracht werden. Die nothwendigen Eigenschaften einer guten Paraphrase sind: 1) Treue, 2) Deutlichkeit, 3) Bündigkeit und Wohlklang. Ueber jede derselben ist Einiges zu bemerken. Die Treue betrifft sowohl den Inhalt als die Form der Rede. In ersterer Beziehung ist sie geradezu unerläßlich. Denn jeder, der sich durch die Paraphrase belehren will, erwartet und begehrt, den Sinn des hl. Schriftstellers erklärt zu finden, und sucht nicht die subjective Ansicht des Auslegers. Dieser muß aber in diesem Geschäfte um so vorsichtiger und sorgsamer sein, je leichter es geschehen könnte, daß bei der, dieser Auslegungsart eigenen, größern Freiheit in der Auswahl der Ausdrücke eine Abweichung von dem ächten Sinne der Schrift sich einschleiche. In Rücksicht der Form ist es allerdings richtig, daß diese hier nicht so treu dem Originale anzupassen sei, als es in der Uebersetzung geschehen soll; allein verwischt soll das ursprüngliche Gepräge der Rede keineswegs werden. Denn das Einfache, das Ungekünstelte, das in der Sprache der Bibel uns begegnet, ist auch gemeinverständlich, und bedarf daher keiner Veränderung. Nur dort, wo die Deutlichkeit leiden würde, soll die Form der Rede um dieses wichtigern Zweckes willen abgeändert werden. Was die zweite Eigenschaft, die Deutlichkeit betrifft, wird das Maß derselben offenbar durch den Grad der Bildung von Seite derjenigen bedingt, zu deren Gebrauche die Paraphrase dienen soll. Jedoch wird es bei einer solchen Auslegung, wenn sie in einer lebenden Sprache verfaßt ist, gerathen sein,

auf die Fassungskraft minder gebildeter Leser billige Rücksicht zu nehmen. Der Paraphrast sucht aber dieses Ziel, wie schon angedeutet wurde, auf zweierlei Art zu erreichen, bald durch die Vertauschung des unverständlichen Ausdruckes mit einem klareren, bald durch die Einschaltung dessen, was zur Verdeutlichung des Sinnes dient. Insbesondere wird er a) die für seinen Leserkreis unverständlichen, weil ungewöhnlichen und fremdartigen, Ausdrücke und Wendungen der Rede mit gemeinverständlichen verwechseln, daher den bei uns ungebräuchlichen oder sonst dunkeln Metaphern den eigentlichen Ausdruck oder eine Vergleichung substituiren. b) Wo der Sinn von dem Verfasser zu wenig bestimmt ausgesprochen ist, soll der Paraphrast, nachdem er das richtige Verständniß durch sorgfältige Benützung der hermeneutischen Hilfsmittel festgestellt hat, den Sinn auf eine klare und bestimmte Weise ausdrücken. c) Wenn der Author allzu kurz und gedrängt, daher unklar spricht, wird der Paraphrast das Gesagte in seine Bestandtheile auflösen, und so die Gedanken auseinanderlegen. d) Eben so wird er den oft unklaren Uebergang von einem Gedanken zum andern zuerst sich selbst und dann durch einen passenden Zusatz auch seinen Lesern klar zu machen suchen. Da der Schriftsteller manchmal Einiges, von dem er voraussetzt, daß seine damaligen Leser dieses als etwas ohnehin bekanntes selbst hinzu denken würden, stillschweigend übergeht, so wird der Paraphrast in Anbetracht, daß man das Nämliche bei den jetzigen Lesern nach ihren von jenen so sehr verschiedenen Lebensverhältnissen nicht allgemein erwarten kann, alles dieses sorgfältig zu erforschen und zu ergänzen bemüht sein. Es versteht sich, daß zur Erkenntniß und Erläuterung dessen, was zu ergänzen ist, nur ganz sichere Quellen, also zunächst und so viel möglich die Bibel selbst, benützt werden sollen. Dagegen ist nicht zu übersehen, daß manche Notizen, welche zur Aufhellung des Sinnes dienen, nicht füglich in den Zusammenhang des Textes können aufgenommen werden, wie z. B. geographische Angaben, Notizen über das Verhältniß der alten Maße und Gewichte zu den jetzigen u. dgl. Auch entsteht für den Paraphrasten eine Verlegenheit, wenn an einer Stelle mehr als eine Auslegung des Sinnes, und zwar mit ungefähr gleicher Wahrscheinlichkeit sich darbietet. Während der Uebersetzer für diesen Fall das Unentschiedene beibehalten darf, ja soll, ist dieses für den Paraphrasten kaum ausführbar. Deßhalb werden mit der Paraphrase immer auch noch erklärende Noten zu verbinden sein, theils um jene Erklärungen in ihnen beizufügen, welche in die Paraphrase nicht eingeflochten werden konnten, theils um eine abweichende und zugleich auf gute Gründe sich stützende Auslegung anzuführen. Eben da wird auch der Ort sein, Parallelstellen anzuzeigen. Die dritte Eigenschaft ist **Bündigkeit** und **Wohlklang**. Diese ist allerdings nicht von gleicher Wichtigkeit wie die beiden vorangehenden, aber doch durchaus nicht zu vernachlässigen. Die Bündigkeit, welche das Gedehnte und Abschweifende der Umschreibung ausschließt, widerstreitet der Deutlichkeit nicht, denn Ueberfluß der Worte und Weitschweifigkeit der Rede erschweren die Auffassung des Sinnes. Daher bedürfen jene Stellen keiner Umschreibung, die im Texte der Bibel gemeinverständlich sind. Den Wohlklang der Paraphrase soll aber ihr Bearbeiter dadurch zu erreichen suchen, daß er das Eigenthümliche, das Einfache und Ehrwürdige der biblischen Redeweise beibehaltend sich eines wohlgewählten Ausdruckes in der Sprache der Paraphrase befleißt. Dabei werden ebenso jede Art von Künstelei und Ziererei ferne gehalten, als ein unnützer Wortschwall, leere Wiederholungen und Zusätze, die den Sinn nicht aufhellen. Endlich etwas dem Sinne des Schriftstellers Fremdes beizufügen würde nicht nur dieser, sondern noch weit mehr der ersten Eigenschaft der Treue widersprechen. — Es erübrigt nur noch einige Bemerkungen über die **Literatur dieser Auslegungsart** beizufügen. Wenn wir in das christliche Alterthum zurückblicken, finden wir diese Art den Sinn der hl. Schrift zu erklären, als fortlaufende Umschreibung eines größern Abschnittes der Bibel, kaum jemals angewendet. Zwar war das Paraphrasiren nicht unbekannt; vielmehr begegnen uns in den Schriften der hl. Väter gelungene Beispiele der Para-

phrase: jedoch pflegten sie dieselbe nur gelegenheitlich für kurze Stellen, z. B. im Zusammenhange einer Homilie, zu gebrauchen. Daher ist des hl. Gregor des Thaumaturgen Paraphrase, *Μετάφρασις*, über das Buch Ecclesiastes (Gallandii Biblioth. tom. III. pag. 387 sq.) in der Mauriner Ausgabe des hl. Gregor von Nazianz im Append. tom. I. p. 874 sq. sonst auch als Or. 53 inter opp. S. Greg. Naz.) eine ganz seltene Erscheinung (aus dem 3. Jahrhundert). — Auch kann ich zwei poetische Umschreibungen von Theilen der Bibel nicht ganz mit Stillschweigen übergehen: des Häretikers Apollinarius „Metaphrasis Psalterii e recens. Sylburg". Lugd. Bat. 1696 in Hexametern (aus dem 4. Jahrh.) und des „Nonni Panopolitani paraphrasis (*μεταβολή*) evangelii secundum Joannem ed. Franc. Nansio". Lugd. Bat. 1689, im nämlichen Versmaße. Was jedoch den exegetischen Werth anbelangt, kommen diese zwei Bearbeitungen der Arbeit des hl. Gregorius bei weitem nicht gleich. Aus dem Mittelalter, aus dem 11ten Jahrh. nenne ich den hl. Bruno von Asti (Astensis), Bischof von Segni, welcher einen Commentar über die 4 Evangelien (Romae 1775) verfaßte, und in demselben nicht selten den Text paraphrasirte. In der neuern Zeit begegnet uns zuerst Erasmus von Rotterdam, welcher nicht nur den griechischen Text des N. B. sammt einer lateinischen Version mit Noten, sondern auch eine Paraphrase desselben in der nämlichen Sprache herausgab: Paraphrasis in libr. N. T. Basil. ap. Frob. 1521 sq. Das Formelle derselben verdient gelobt zu werden, aber gegen die Treue werden billig hie und da Bedenken rege. — Caspar Sanctius nahm in seine Commentare: in Isaiam Lugd. 1615; in Jerem. ibid. 1618; in Ezech. et Danielem ibid. 1619; in Prophetas min. ib. 1621; in libros Regum et Paralip. Antverp. 1624; in Jobum Lugd. 1625; in Ruth, Esdrae etc. Lugd. 1628 auch eine Paraphrase auf. Seine Werke werden mit Recht gerühmt. — Thomas Le Blanc verfaßte einen sehr weitläufigen Commentar in 6 Foliobänden über die Psalmen, wo er diese auch paraphrasirt. Lugd. 1665, Colon. 1726. — Bernard von Piquigny, ein Capuciner (Bernardus a Piconio), schrieb zwei Commentare mit beigefügter Paraphrase, einen unter dem Titel: Epistolarum B. Pauli Ap. triplex expositio, analysi, paraphrasi, commentario. Paris. 1703 in fol. Neu aufgelegt Vesont. et Par. 1846. 3 Bände in 12. Ein vortreffliches Werk. Auf ähnliche Weise bearbeitete er auch die Evangelien, jedoch wurde er von dem Tode überrascht, und diese Schrift erschien als opus posthumum Paris. 1726. Endlich ist als katholischer Paraphrast auch Dominicus von Brentano zu erwähnen, welcher zu Ende des vorigen Jahrhunderts den neuen Bund in teutscher Uebersetzung, mit einer Paraphrase und Anmerkungen herausgab, welches Werk mehrmal, mit Verbesserungen vom Verfasser ausgestattet, aufgelegt wurde. Einige neologische Ansichten, denen er, der damaligen Richtung huldigend, in der ersten Auflage folgte, hat er in der zweiten, wie es billig war, abgeändert: allein auch in dieser Gestalt läßt die in formeller Rücksicht gelungene Arbeit manchmal eine größere Genauigkeit und Treue in Betreff des Sinnes zu wünschen übrig. — Was die biblische Paraphrase bei den Protestanten betrifft, erwähne ich nur, daß diese Art die hl. Schrift zu erklären weder mit Vorliebe noch mit besonderem Geschicke gepflegt wurde. Zwar war zu erwarten, daß sie, welche Jedem das Bibellesen so sehr empfahlen, durch die umschreibende Erklärung dem Verständnisse von Seite des Volkes zu Hilfe kommen würden. Jedoch sie hielten eine bloße Uebersetzung der hl. Bücher in die Landessprache auch für genügend. Unter den Auslegern, welche bei ihnen von dieser Form Gebrauch machten, sind die bekanntern; J. S. Semler und S. F. Morus, welche in lateinischer Sprache schrieben, und J. J. Heß, der sich der teutschen Sprache bediente. J. A. Cramer machte sich durch seine poetische Umschreibung der Psalmen berühmt. Vgl. J. Kohlgruber, Herm. bibl. § 211. G. J. Güntner. § 96. Ranolder § 70. 73 u. a. Hermeneutiker. [Hofmann.]

Paraphrasen, chaldäische, s. Bibelübersetzungen.

Parasceve, ein griechisches Wort, heißt Vorbereitung = praeparatio, apparatus; das Verbum ist παρασκευάζειν = praeparare. Parasceve nannten die griechisch redenden Juden den Tag, der vor dem Sabbath oder einem Feste unmittelbar vorherging, weil sie an diesem Tage die am Sabbath oder Festtag benöthigten Speisen zubereiteten, was sie am Sabbath nicht thun durften. Es ist also παρασκευὴ dasselbe, was sonst auch προσάββατον oder προεόρτιον heißt. Die hebräisch redenden Juden brauchten dafür die Bezeichnung ערב שבת (ereb sabbat) = vespera sabbathi, da die Parasceve erst um die neunte Stunde der feria sexta (unseres Freitags) begann, wie aus einem Decret des Kaisers Augustus erhellt, dem gemäß nach der neunten Stunde (nach unserer Rechnung etwa drei Uhr Nachmittags) des Freitags kein Jude mehr vor Gericht geladen werden durfte, da die Juden zu dieser Zeit ihre Zubereitungen auf den Sabbath zu machen hatten. Auf die feria sexta oder den Vorsabbath verlegten die Juden auch keine Reise, die vor Sonnenuntergang nicht wohl beendigt sein konnte. In dem oben angegebenen Sinne kömmt παρασκευὴ bei den vier Evangelisten vor, Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54. Indem Johannes 19, 14 der feria sexta erwähnt, und bemerkt, daß in dieser um die sechste Stunde Christus zum Tode verurtheilt worden sei, gebraucht er den Ausdruck: ἦν δε παρασκευὴ τοῦ πάσχα erat autem Parasceve Paschae; damit meint der Evangelist den Vorbereitungs- oder Rüsttag vor dem Ostersabbath, d. i. den Tag, an welchem sich Jedermann vorbereiten mußte auf jenen Sabbath, welcher auf das Osterfest fiel. Dasselbe bezeichnet Johannes in demselben Capitel V. 31 mit der Umschreibung: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου, und V. 42 ganz einfach mit παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων. [Dür.]

Paraschen, s. Abtheilung.

Parias, indische, s. Lamaismus.

Paris, Bisthum. Die kleine Seine-Insel, auf der Paris zuerst gestanden, soll nicht über 40 Morgen gemessen haben. Von beiden Ufern gelangte man mittelst einer hölzernen Brücke auf die Insel. Die Insel, gleichsam die Wiege der Stadt, trägt noch heute den Namen la cité — civitas, mit welchem Namen man im Mittelalter den Bischofssitz bezeichnete. — Vor der Revolution hatte das Bisthum 66 Priorate, 474 Pfarreien, 23 Collegiatkirchen, 256 Capellen, von denen die berühmteste die im königlichen Justizpalaste. Die Kirche Notre-Dame ist die Cathedrale, sie ist ein gothischer Bau; ihre von zwei je 204 Fuß hohen Thürmen geschmückte Hauptfaçade hat eine Breite von 128 Fuß, und ist mit herrlichen Sculpturen geschmückt. Papst Alexander III. legte den ersten Stein derselben. — Als erster Bischof von Paris gilt St. Dionysius. Dionysius, aber nicht der Areopagite, kam in der Mitte des dritten Jahrhunderts, von Rom gesandt, nach Gallien (Greg. Tur. h. e. I. 28) und erlangte die Marterkrone in der decischen Verfolgung (s. den Art. Dionysius Areopagita, und Denys, St.). In dem Pariser Brevier von 1700 werden schon die beiden Dionysius unterschieden. In den Verzeichnissen der Cathedrale von Paris steht Mallo als zweiter Bischof. Dieselben Verzeichnisse nennen nach ihm den Massus. Der vierte Bischof heißt Marcus. Der Name des sechsten, Victorin, steht unter den Unterzeichnern der Cölner Synode vom J. 346 gegen Euphratas, den Bischof von Cöln. Nach den neuesten Forschungen ist indeß die Aechtheit der betreffenden Synodalacten und damit auch der Unterschriften mehr als zweifelhaft (Hard. T. I. p. 631. Binterim, National-Concilien. I. Bd. 348. Rettberg, Kircheng. Teutschl. I. Bd. S. 123). Nach Victorin wird Paulus genannt, unter dessen Regierung vielleicht im J. 360 das erste Concil zu Paris gefeiert wurde (fides catholica exposita apud Pariseam [Parisiam?] cf. op. S. Hilarii, T. II. p. 710 bei Migne P. t. 10); und zwar gegen die Beschlüsse zu Ariminum von 359. Von dem Bischof (9.) Marcellus erzählt Gregor von Tours, daß er die Stadt Paris von einer ungeheuren Schlange befreit, und daß ein Cleriker an

seinem Grabe die Genesung gefunden habe (Migne, P. t. 81. p. 895). Von seinem Grabe erhielt die gleichnamige Vorstadt ihren Namen. Heraclius saß als (15.) Bischof unter König Chlodwig (s. d. A.). Er unterschrieb in dem Concil von Orleans von 511. Von Remigius von Rheims besitzen wir an ihn und zwei andere Bischöfe einen Brief (cf. opusc. Rem. ap. Migne t. 65. p. 966). Des (17.) Bischofs Amelius Unterschrift findet sich in mehreren Synoden (cf. Hard. II. p. 1175, 1422. 1438). Der hl. Germanus (s. d. A.) regierte (20.) die Kirche von Paris von 554 (555) bis 576. Sein Nachfolger, Bischof Ragnemod, wohnte der Kirchenversammlung zu Paris von 577 bei, gehalten in Angelegenheiten des Bischofs Prätextatus, worüber Gregor von Tours berichtet L. V. cp. 19. Sonst war Ragnemod streng in Handhabung der Disciplin (cf. Greg. L. X. cp. 14). Nach seinem Tode versteigerte die Königin Fredegunde das Bisthum; ein gewisser Eusebius, ein Syrer, erhielt es um Geld (cf. Greg. bei Migne t. 71. p. 558). An den (24.) Bischof Simplicius von Paris, sowie an andere gallische Bischöfe schrieb Papst Gregor I. im J. 601 in Angelegenheiten der nach England ziehenden Missionäre (epist. L. XI. ep. 58 bei Migne t. 77. p. 1176). Unter der Regierung des hl. (25.) Bischofs Ceraunus und Chlotar II. des Gesammtkönigs der Franken traten 614 oder 615 79 Bischöfe zu dem fünften Pariser Concil zusammen, weßhalb dasselbe auch eine „allgemeine Synode" genannt wird. Der hl. Landerich, Bischof wenigstens von 653 an, soll den Grund zu dem berühmten Spitale „das Haus Gottes" gelegt haben (s. Bolland. T. I. Juni). Bischof (30.) Sigobaud wurde im J. 664 ermordet. Bischof (32.) Agilbert hatte lange das Evangelium bei den Angelsachsen verkündigt (Beda h. e. L. III. 7. IV. 1. 5. 20). Der hl. Hugo (37.) war ein Sohn Drogo's, des Herzogs von Champagne und Burgund; er war Bischof von Rouen, Bayeux und Paris und Abt mehrerer Klöster, der seine Stellung und sein Vermögen benützte, die Güter der ihm empfohlenen Kirchen zu vermehren. Er starb im J. 730. Erchanrad I. war (43.) Bischof zu Zeiten Carls d. Gr. Unter (45.) Imchad wurde im J. 829 zu Paris die große Kirchenversammlung gehalten, zu der die Bischöfe der Provinzen Rheims, Sens, Tours und Rouen sich versammelt hatten (Hard. T. IV. p. 1289). Unter (46.) Bischof Erchanrad II. erschienen im J. 857 die Normannen auf der Seine, verbrannten die Kirchen des hl. Petrus oder der hl. Genovefa, und alle übrigen außer der des heil. Stephanus, des heil. Germanus und der Kirche von St. Denys, für deren Erhaltung sie sich große Summen zahlen ließen. Nach Erchanrad wählte der Clerus auf den Wunsch Carls des Kahlen den Aeneas (47.) zum Bischofe (cf. Lupus Fer. ep. 98). Im J. 861 verbrannten die Normannen auch die Kirche des hl. Germanus. Aeneas schrieb ein gelehrtes Werk im Auftrage des Papstes Nicolaus I. gegen Photius. Da die Stadt Paris später Hauptstadt des Reichs der Capetinger wurde, so wurde der dortige Bischofssitz immer wichtiger; die Bischöfe aber auch in eine Menge von weltlichen Geschäften hineingezogen. Unter König Robert war Franco einflußreicher (63.) Bischof bis 1030. Die Regierung des (64.) Bischofs Imbert fällt in die Zeiten Königs Heinrich I. König und Bischof starben in demselben Jahre 1060. Bischof (65.) Gaufridus von Boulogne war Oheim des Herzogs Gottfried von Bouillon; er war Erzkanzler bei König Philipp I. bis 1095. Bischof Wilhelm I. (66.) scheint auf einer Reise nach Jerusalem gestorben zu sein. Bischof (70.) Stephanus war ein berühmter Zeitgenosse des heil. Bernhard (Bern. epist. 45. 158. 159. 160. 224. 330. ed. Mabillon. Paris 1719). Theobald saß (71.) auf dem Stuhle von Paris, als Papst Eugen III. im J. 1147 in diese Stadt kam. Ihm folgte (72.) Petrus I., genannt Lombardus (s. d. A.). Nach dessen frühem Tode 1160 regierte der berühmte Mauritius (73.) von Sully, der den Grund zu der neuen Cathedrale von Paris legte, und sie auch zu einem großen Theile aufbaute; nebstdem baute er eine neue bischöfliche Wohnung. Er regierte durch 36 Jahre — 1196. Odo war sein nicht unwürdiger (74.) Nachfolger. Bei Papst Innocenz III. stand er in hohem

Ansehen, 1208. Bischof Petrus II. (75.) starb auf dem Kreuzzuge von 1217 bis 1221 vor Damiette. Papst Honorius III. erhob aus päpstlicher Macht den Bischof Wilhelm (II.) von Auxerre auf den Sitz von Paris. Wilhelm III. von Auvergne, ein berühmter Theologe seiner Zeit, war (78.) Bischof von 1228 bis 1248, zu Zeiten des hl. Ludwig (s. d. A.). Seine gesammelten Werke erschienen Aurelianis 1674. in 2 fol. Simon Matifas (83.) mußte die bittern Kämpfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp A. IV. durchleben, 1304. Die Bischöfe des 14. Jahrhunderts wurden meist durch die Päpste ernannt. Sie sind: Wilhelm IV. 1319; Stephanus III. 1325; Hugo II. 1332; Wilhelm V. 1342; Fulco II. 1349; Audoin 1350; Petrus III. 1351; Johannes I. 1363; Stephanus IV. 1365; Aimerich 1385; Petrus IV. (74.) 1409. Im 15ten Jahrhundert war Paris lange Zeit in der Gewalt der Engländer; unter dem harten Ludwig XI. aber wurden die Bischöfe ebenso unterdrückt, wie alles Andere, was dem unbeschränkten Willen des Königs im Wege stand. Auch in diesem Jahrhunderte besetzten die Päpste zu einem großen Theile den Stuhl von Paris. Gerardus, vorher Bischof von Poitiers, durch Papst Alexander V. auf den Stuhl von Paris versetzt, regierte bis 1420. Johannes II. (96.) wurde im J. 1421 durch Papst Martin V. bestätigt. Als Lehrer der Theologie hatte er den Beinamen „Sublimis". Weil er dem Könige Heinrich V. von England verhaßt war, konnte er seinen Sitz nicht erlangen; er starb schon im Jahre 1422. Johannes III. wurde durch Papst Martin V. als Bischof eingesetzt, aber schon im J. 1423 auf den Stuhl von Rouen erhoben und nachher Cardinal; als Legat von Bologna starb er daselbst im J. 1436. Johannes IV. (98.) wurde durch Martin V. von Vienne auf den Stuhl von Paris übersetzt bis 1426. Jacobus du Chastellier (99.) aus Spanien, wurde gleichfalls von Martin V. eingesetzt; er schwur Heinrich VI. den Eid der Treue; erst im Jahre 1436 kehrte Paris zu dem französischen Reiche zurück. Den (100.) Dionysius von Moulin (1438—1447) wählte das Capitel; ebenso Wilhelm St. Chartier. Er mußte mit Johann von Rouen und Richard von Coutances das Verfahren gegen Johanna d'Arc untersuchen, sie erklärten sie am 7. Juli 1456 vollkommen schuldlos (s. d. A. Orleans, Jungfrau von). Derselbe wohnte der Versammlung zu Mantua an 1459, welche Papst Pius II. gegen die Türken veranstaltet hatte (Hard. T. X. p. 1407), wo er im Namen seines Königs eine Rede hielt. Er starb im J. 1472 zum Schmerze der Pariser, nicht so des Königs Ludwig XI., der ihm gram war, weil er ihn des Bundes mit seinen Gegnern beschuldigte. Sein Andenken blieb in hohen Ehren. Ludwig von Beaumont wurde wohl auf den Wunsch Ludwigs XI. vom Papst Sixtus IV. zum (102.) Bischofe erwählt. Als er 20 Jahre das Bisthum verwaltet in Bedrängnissen des Fleisches unter Fasten und Almosengeben, dem Gottesdienste der Cathedrale, auch dem nächtlichen, stets beigewohnt hatte, starb er den 5. Juli 1495, erst 45 Jahre alt. Johann V. Simon (103.) wurde nun durch Wahl des Clerus Bischof und vom Papste bestätigt bis 1502. Stephanus V. Poncher, erwählt auf den Wunsch des Königs Ludwig XII., wurde auch als Bischof vorzugsweise zu wichtigen Staatsgeschäften verwendet. Im Jahre 1519 wurde er zum Erzbischofe von Sens erhoben. Franz I. von Poncher, der Neffe des Letztern, trat an seine Stelle. Er hatte unter König Franz I. einen harten Stand, woran er selbst jedenfalls nicht ohne Schuld war. Im J. 1532 starb der Bischof in der Haft des Königs zu Vincennes. Johann VI. von Bellay (106.), vorher Bischof von Bayeux, wurde sein Nachfolger. Er besorgte als vertrauter Rath Franz I. die wichtigsten Staatsgeschäfte. Im J. 1535 wurde er zum Cardinal erhoben. Im J. 1544 übernahm er die Vertheidigung von Paris gegen einen erwarteten Angriff Kaiser Carls V. Im J. 1546 hielt er die Exequien Franz I. mit neun andern Cardinälen. Da er aber die Gunst des Königs Heinrich II. nicht besaß, zog er sich nach Rom zurück. Als Bischof von Ostia und Decan des hl. Collegiums starb er im J. 1560. Um Frankreich hatte er sich sehr verdient gemacht. Eustachius von Bellay, sein Ver-

wandter, wurde von Heinrich II. im J. 1550 ernannt. Im J. 1561 reiste er zum Concil nach Trient, wo er über zwei Jahre weilte. Kurz nach seiner Rückkehr legte er seine Würde nieder. Wilhelm VII. Viole (108.) bis 1568 wurde von König Carl IX. erwählt. Derselbe Carl ernannte den Bischof (109.) Petrus V. von Gondi, seinen Beichtvater und geheimen Rath. Wie als Staatsmann, that er sich als Bischof hervor. Auch bei König Heinrich III. stand er in hoher Gunst, auf dessen Vermittlung er im J. 1587 den Purpur annahm. Da er auf Seiten Heinrichs IV. stand, so mußte er Paris verlassen, kehrte aber im J. 1590 zurück. Im J. 1592 reiste er im Auftrage Heinrichs IV. nach Rom, von wo er im J. 1594 zurückkehrte. Im J. 1602 übertrug er das Bisthum seinem Neffen, und starb im J. 1616, 84 Jahre alt. Heinrich (110.) war seinem Oheim nicht ungleich an Geist, Klugheit, Glanz der Würden und Tugenden. Unter ihm wurden viele neue Orden in dem Bisthum eingeführt. Papst Paul V. erhob ihn im J. 1618 zum Cardinal, auf Verwenden Ludwigs XIII. Er selbst starb in dem Feldzuge von 1622 vor Montpellier, 50 Jahre alt. Sein Bruder Johannes Franciscus von Gondi wurde durch die Bulle des Papstes Gregor XV. vom J. 1622, auf Ansuchen Ludwigs XIII., erster Erzbischof von Paris. Dem neuen Erzbisthume wurden untergeben die Bisthümer Chartres, Orleans und Meaux; dazu kam später das neuerrichtete Bisthum Blois. Derselbe war thätig und durchgreifend in Geschäften, und besaß die den Gondi's eigene Leutseligkeit. Auch er führte viele neue religiöse Gesellschaften ein. Im J. 1643 nahm er Alters halber seines Bruders Sohn, den nachmaligen Cardinal Retz, als Coadjutor an. Er selbst starb im J. 1654. Sein gleichnamiger Neffe, Johann Franz, hatte eine vortreffliche Erziehung genossen. Zur Zeit der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. war er bekanntlich eines der Häupter der Fronde. Cardinal wurde er durch Innocenz X. im J. 1652. In demselben Jahre wurde er im Louvre gefangen genommen und nach Vincenes gebracht. Dort blieb er in Haft bis zum J. 1654. Beim Ableben seines Oheims ergriff er durch Procuratoren Besitz von seinem Erzbisthume, auf das er schon am 28. März verzichtete. Hierauf kam er von Vincennes nach Nantes, von wo er am 8. August entfloh. Der Stuhl von Paris wurde aufs Neue für erledigt erklärt. Der Cardinal aber ging nach Rom, wo ihn Innocenz X. freundlich aufnahm. Als sein Hauptgegner Mazarin (s. d. A.) gestorben war 1661, kehrte er wieder nach Frankreich zurück, und legte seine Würde in die Hände des Königs nieder. Der König gab ihm die Abtei von St. Denys (s. d. A.). Er starb im J. 1679 in Paris, und wurde zu St. Denys begraben. Petrus VI. (3.) von Marca war sein Nachfolger als Erzbischof 1662, starb aber noch vor dem Antritte seines Amtes (s. d. A.). Nach dessen Tode ernannte der König den Harduin von Beaumont, seit 1644 sein Erzieher, Bischof von Rodez seit 1648, zum Erzbischofe. Er erließ viele heilsame Verordnungen, hielt strenge auf Kirchenzucht, und war besonders ein Wohlthäter der Armen — bis 1671. Franz II. von Harley, schon mit 26 Jahren Erzbischof von Rouen, verwaltete 19 Jahre diese Würde, als ihn der König im J. 1671 auf den erledigten Sitz von Paris berief. Er sammelte seine und seiner Vorgänger Verordnungen, und hielt zu deren Bekanntmachung eine Synode im J. 1674. Der König designirte ihn zum Cardinal im J. 1690, er erlangte aber die Bestätigung des Papstes nicht. Viermal führte er den Vorsitz bei den Versammlungen des französischen Clerus. Er starb im Jahre 1695. Sein Leben hat Ludwig le Gendre geschrieben — Paris 1720. Ludwig Anton von Noailles, Träger eines berühmten Namens, vorher Bischof von Chalons, übernahm nur nach vielem Sträuben das Erzbisthum von Paris, welches er bis zu seinem im Jahre 1729 erfolgten Tode verwaltete. Auf Bitten des Königs erhob ihn Innocenz XII. im Jahre 1700 zum Cardinal. Er weihte eine große Anzahl von französischen Bischöfen. Für seine Cathedrale hat er sehr viel gethan. In der Geschichte des Jansenismus (s. d. Art.) wird sein Name vielfach genannt. Carl Gaspar Wil-

helm von Vintimille wurde von Aix auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris erhoben. Ihm folgte der in der Kirchengeschichte so berühmte (8.) Christoph von Beaumont. Er wurde 1741 Bischof von Bayonne, 1745 Erzbischof von Vienne, und erlangte im folgenden Jahre das Erzbisthum von Paris. Er zeichnete sich durch Kenntnisse, Frömmigkeit, reine Sitten und unbegrenzte Wohlthätigkeit aus. Bekannt sind die Kämpfe, die er wegen strenger Durchführung der Bulle „Unigenitus" und wegen der Jesuiten zu bestehen hatte. Mehrfach wurde er von seinem Sitze verwiesen und in der Verbannung gehalten. Sein energisches Einschreiten gegen die verderblichen Schriften der Encyclopädisten (s. den Art.), des Rousseau u. dgl. hatten leider nicht den gewünschten Erfolg. Die Hirtenbriefe und Ausschreiben Beaumonts sind gesammelt in: Récueil des mandemens, lettres et instructions pastorales de feu Msgr. de Beaumont, depuis 1747 jusqu'à 1779. 4. — Mehr als 1000 arme Priester und 500 Familien erhielten von ihm jährliche Unterstützungen. Er starb im J. 1781 am Vorabende der Revolution, der er vergebens entgegenzuwirken gesucht hatte; vergl. seine Oraison fun. par Mr. Ferlot. Par. 1784. Zur Zeit der Revolution war der berüchtigte Gobel constitutioneller Bischof von Paris (s. d. Art. **Grégoire**), fiel aber im J. 1794 als Opfer der Revolution. Durch das Concordat von 1801 wurde das Erzbisthum von Paris wieder hergestellt. Erzbischof wurde Johann Baptist de Belloy, geb. im J. 1709, seit 1751 Bischof von Glandeves, seit 1755 Bischof von Marseille, als welcher er bis zum Ausbruche der Revolution thätig war. Während der letztern lebte er zurückgezogen in dem Städtchen Chably. Er verzichtete im J. 1801 auf Marseille, und der neunzigjährige Greis wurde auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris erhoben, 1802; wozu noch die Cardinalswürde und andere Auszeichnungen von Seite Napoleons kamen, welcher für die bischöflichen Tugenden desselben stets große Achtung an den Tag legte. Belloy entschlief am 10. Juni 1808, fast hundert Jahre alt, nachdem er seine geistigen Kräfte bis in die letzten Tage erhalten hatte. Nach Talleyrand-Perigord, früher Erzbischof von Rheims, seit 1817 Cardinal und Erzbischof von Paris, gest. im J. 1821, wurde dessen Coadjutor, Hyacinth L. Graf von Quelen Erzbischof. Bei der Revolution von 1830 wurde der erzbischöfliche Palast zerstört, und wieder im J. 1831. Quelen hielt sich zurückgezogen, lebte meist auf einem Landgute und ließ sich nie herbei, der Julíregierung sich zu nähern. Er starb im J. 1839. Ihm folgte im nächsten Jahre Denis August Affre, geboren im J. 1793, dessen Martertod noch in frischem Andenken steht. Unter allen seinen Vorgängern hat sein Tod wohl am meisten Aehnlichkeit mit dem Tode des ersten Bischofs und Martyrers von Paris, dem hl. Dionysius, und es hat sich, wohl nicht durch Zufall, so gefügt, daß der Martyrer des 19ten Jahrhund. denselben Namen trägt, wie der des dritten Jahrhunderts. Vgl. Gerardus du Bois, histor. ecclesiae. Paris. 2 volum. — Gallia christiana, T. VII. Par. 1744. — Biographien der Priester und Prälaten von B. Wagner, 1846. Biographie universelle. Vgl. hiezu die Art. Frankreich und fränkisches Reich in Gallien. [Gams.]

Pariser Polyglotte, s. Polyglotten.

Parität, Gleichstellung, ist der Ausdruck, womit man zur Zeit des teutschen Reiches das Verhältniß der drei Confessionen, der Katholiken, Lutheraner und Reformirten, in bürgerlicher und politischer Beziehung, im Reiche sowohl als in einzelnen Territorien zu bezeichnen pflegte. Diese Gleichstellung wurde zuerst durch den Religionsfrieden und Reichsabschied vom Jahre 1555 den Lutheranern oder sog. Augsburger Confessionsanverwandten neben den Katholiken zugestanden, dann durch den westphälischen Frieden vom J. 1648 auch auf die Calvinisten oder sog. Reformirten ausgedehnt. Von da an wurden die beiden Parteien, der Lutheraner und Reformirten, als Ein Religionskörper unter dem Namen der Evangelischen begriffen und den Katholiken gegenüber gestellt. Der § 1. Art. 5. des Osnabrücker Friedensinstruments bestimmte, daß „zwischen den Churfürsten, Fürsten und sämmtlichen

Ständen der beiderlei Religionen genaue und wechselseitige Gleichheit bestehen solle, so daß was einem Theile recht dem andern billig sei." Beide Theile sollten in gleicher Weise des kaiserlichen Schutzes genießen, unbeschadet der kaiserlichen Advocatie der römischen Kirche (§ 10. eod.). Dieß galt jedoch nur für das Reich und das Verhältniß der Reichsstände als solcher unter sich und zu Kaiser und Reich. Hinsichtlich der Territorien aber kam es auf den Besitzstand vom 1. Jan. 1624 an (s. Annus decretorius), und hienach bestand die Gleichheit der beiden Religionstheile und ihrer Angehörigen nur in einigen wenigen Reichslanden, die man gemischte nannte, während in den anderen und zwar den meisten entweder die katholische oder die protestantische Confession in der Art herrschend war, daß nur ihre Bekenner daselbst nicht bloß öffentlichen Gottesdienst halten, sondern auch auf den Vollgenuß der bürgerlichen und politischen Rechte Anspruch machen konnten. Andere Religionen und deren Bekenner sollten dagegen „für immer ausgeschlossen sein und ihnen kein Raum noch Statt gelassen, sie sollten nicht gelitten noch geduldet werden." (J. P. O. Art. 7. § 2). Letzteres hatte jedoch nur auf die sich christlich nennenden Secten Bezug, ohne den nach wie vor geduldeten Juden Eintrag zu thun. Dabei war allen Einzelnen die volle Gewissensfreiheit gewährt. Es ist bekannt, wie im Verlaufe der Zeit das Ansehen der symbolischen Bücher in den protestantischen Ländern, in den katholischen aber das Ansehen des Papstes und der kirchlichen Ueberlieferung immer tiefer sank und die rationalistische Denkweise allenthalben auf Kosten des positiven Glaubens sich geltend machte. Die Säcularisation der geistlichen Fürstenthümer im J. 1803 brachte die meisten katholischen Reichslande unter protestantische Herren; in dem katholischen Bayern kamen mit dem Regierungsantritt des Churfürsten, nachmaligen Königs, Maximilian von Zweibrücken die Illuminaten zur Herrschaft. Als daher im Jahre 1806 mit der Auflösung des teutschen Reiches fast überall auch die alten Landesverfassungen einstürzten, war dieß ein willkommener Anlaß, um in allen bis dahin katholischen Ländern die Gleichstellung der Protestanten mit den Katholiken auszusprechen. Ein Gleiches geschah nicht zu Gunsten der Katholiken in den protestantischen Ländern, die sich außerhalb des Rheinbundes hielten. Aber Napoleon erwirkte es in Sachsen und den übrigen nordteutschen Staaten, als er auch sie sich dem Rheinbunde anzuschließen nöthigte, und so war die Gleichstellung der beiden, vormals nur im Reiche gleichgestellten Confessionen auch in allen einzelnen vormaligen Reichslanden, mit Ausnahme der östreichischen Provinzen, wenigstens gesetzlich, wenn auch nicht der That nach durchgeführt, als im Jahre 1815 der Sturz Napoleons zur Stiftung des teutschen Bundes führte. Die teutsche Bundesacte bestimmte im Art. 16: „Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen." In dieser Bestimmung wurde aus der ursprünglichen Fassung des Antrags das Wörtchen: „drei" vor „christlichen Religionsparteien" absichtlich weggelassen. Da aber andererseits im Wiener Congreß auf die Frage: ob die Bestimmung des Artikels auch auf andere als die drei seit 1648 im Reiche gleichgestellten christlichen Confessionsverwandte, z. B. auf Wiedertäufer, Waldenser u. dgl. zu beziehen sei, diese Auslegung für bedenklich erklärt wurde; so scheint jene Auslassung nur in einer Rücksicht auf die Mitglieder der griechischen Kirche ihren Grund zu haben, welche im Jahre 1814 durch ein Patent des kaiserl. russischen Generalgouverneurs des Königreichs Sachsen, Fürsten Repnin, gleiche Rechte mit den Katholiken und Reformirten erhalten hatten. Demnach ist die Bestimmung des Art. 16 nur auf die christlichen Confessionen zu beziehen, die damals in Teutschland zum Vollgenuß der bürgerlichen und politischen Rechte gelangt waren. Die Griechen sind im Jahre 1834 in Bayern ausdrücklich erst zur vollen Gleichberechtigung mit den genannten drei anderen öffentlich anerkannten Religionstheilen zugelassen worden. Diese Gleichstellung hat zur Folge, daß die Mitglieder der fraglichen Confessionen in keinem teutschen Lande der Religion wegen für besitz-

erwerb-, erb- oder successionsunfähig erklärt, oder in Absicht auf Schutz, Rechtspflege, Activbürgerrecht und Anspruch auf öffentliche Aemter, bürgerliche Ehre und Vortheile u. s. w. hinter Andern von Seite der Staatsgewalt zurückgesetzt werden dürfen. Ob auch die Confessionen oder Kirchen als solche, d. h. als öffentliche Corporationen nach dem angefürten Art. 16. der B. A. in ihrem Verhältnisse zur Staatsgewalt einander gleichgestellt sein sollen, so daß, wie der westphälische Frieden sich ausdrückt, das was dem einen Theile recht auch dem andern billig sei, läßt sich bestreiten und ist, namentlich in Sachsen und Preußen von Seite der Protestanten wirklich bestritten worden; die öffentliche Meinung hat sich jedoch aus allgemeinen Gründen darüber bejahend ausgesprochen und diese Gleichstellung besteht nach den Verfassungen aller teutschen Staaten wenigstens in so weit, daß eine herrschende oder bevorzugte Confession unter den genannten gesetzlich nirgends anerkannt ist und die das bürgerliche und politische Leben berührenden Amtshandlungen der kirchlichen Beamten dieser Confessionen überall die gleiche Freiheit genießen und die gleiche Anerkennung finden. Man hat aber diesen durch die Noth der Verhältnisse herbeigeführten Zustand unter einen allgemeinen Grundsatz zu stellen gesucht und behauptet, die Religion dürfe überhaupt keinen Einfluß auf die bürgerlichen und politischen Rechte der Staatsgenossen äußern. Diese Behauptung ist offenbar falsch und das Irrige derselben leicht einzusehen, da, nach dem eigenen Zugeständnisse derjenigen, die sie aufstellen, der Anspruch auf alle bürgerlichen und politischen Rechte auch die Erfüllung aller bürgerlichen und politischen Pflichten voraussetzt, diese aber nicht möglich ist von Seite derjenigen, welche die religiösen und damit zusammenhängenden sittlichen Grundsätze nicht anerkennen, auf welchen der Staat und der gesammte gesellschaftliche Verband in ihm beruht. Es heißt in der That die bürgerlichen und politischen Pflichten allzuniedrig und zu sehr nur aus dem Standpuncte einer despotischen Regierung auffassen, wenn man sie auf die Entrichtung der Steuern, die Stellung zum Militärdienst und die mechanische Unterwerfung unter die Verordnungen der Staatsgewalt und die Aussprüche der Gerichte beschränkt; der wichtigere Theil derselben besteht in der Mitwirkung, die jedes selbstständige oder wohl gar über Andere gesetzte Mitglied der Staatsgesellschaft innerhalb seines Wirkungskreises zu leisten schuldig ist zur Erhaltung und Bethätigung der religiösen und sittlichen Wahrheiten, in welchen der Bestand der Familien und die sittliche Haltung der Einzelnen, die letzte Sanction des gesammten bestehenden Rechtes und das Band des Vertrauens und der Anhänglichkeit wurzelt, welches die Mitglieder der einzelnen Familien und Haushaltungen, der Corporationen und Stände, wie endlich die Regierenden und die Regierten erst zu einem lebendigen Ganzen verbindet. Der fragliche Satz beruht auf der Voraussetzung einer gänzlichen Trennung des Staates und der Kirche; da aber der Staat nicht ohne Recht bestehen kann, das Recht aber ohne die Sitte, die Sitte ohne den Glauben todt ist, so begreift sich, daß die gänzliche Trennung des Staates von der Kirche, wenn sie gelingen könnte, nothwendig zu seinem Untergange führen müßte. Darnach läßt sich bemessen, was von dem Begehren nach Emancipation der Juden und nach Gleichstellung der sog. Teutschkatholiken mit den anerkannten christlichen Confessionen zu halten ist. Diese Emancipation und Gleichstellung ließe sich ohne die Auflösung des Staates herbeizuführen, nur dann durchsetzen, wenn sie eine so mächtige Reaction des christlichen Geistes in ihm hervorriefe, daß jene fremdartigen Elemente selber aufgelöst und in der christlichen Masse absorbirt würden. [v. Moy.]

Parker, Matthäus, Erzbischof von Canterbury. Als die Tochter der Anna Boleyn, Elisabeth, den englischen Thron bestieg und bald darauf mit der gewaltsamen Einführung der Reformation begann, verlangte sie von den katholischen Bischöfen den Suprematseid, fand aber mit Ausnahme des einzigen Bischofes von Landaff keinen, der ihrem Begehren Folge geleistet hätte, sondern alle brachten ihre Stellen und ihre Freiheit dem Gebote ihres Gewissens zum Opfer. Da es der

Königin nicht gelang, die katholische Hierarchie selbst in eine ihr servil ergebene protestantische umzuwandeln und sie gar nicht gewillt war, eine englische Päpstin über hungrige und allen Ansehens baare Wortsdiener zu spielen, so setzte sie an die Stelle der katholischen Hierarchie eine neue reformirte bischöfliche Hierarchie. An Candidaten für die neue Hierarchie fehlte es nicht, obgleich der Protestantismus mit vollen Backen gegen den Stolz und den Reichthum der katholischen Hierarchie unter Hinweisung auf die Demuth und Armuth Jesu und der Apostel bisher genug declamirt hatte; die Schwierigkeit war nur, katholische Prälaten zur Consecration des von Elisabeth an die Spitze der reformirten Hierarchie gestellten Mathäus Parker zu bekommen. Mathäus Parker, geboren zu Norwich 1504, ehemaliger Kaplan der Anna Boleyn, Lehrer der Elisabeth und unter Eduard VI. Dechant von Lincoln, war von der Königin zum neuen Erzbischof von Canterbury auserſehen worden, wobei es ihm zum Lobe gereicht, daß er erst nach langem Widerstreben in die Wahl einwilligte. Die zu seiner Consecration angegangenen katholischen Bischöfe, selbst Kitchin von Landaff, der doch den Suprematseid abgelegt hatte, weigerten sich, den neuen Metropoliten zu weihen, und so fand man sich zuletzt genöthiget, die Weihe durch die vier protestantischen Bischöfe Barlow, Scorey, Coverdale und Hodgskins vornehmen zu lassen, von denen Barlow und Hodgskins nach dem katholischen Ritus, die andern zwei aber nach der reformirten Vorschrift zu Bischöfen ordinirt worden waren. Die Weihe geschah am 17. December 1559 und zwar mit geringen Abweichungen nach dem Rituale Eduards VI., das Elisabeth wieder hergestellt hatte und worin die Consecrationsworte, ohne irgend eine Erwähnung des Episcopates oder einer Mittheilung einer neuen Gewalt, so lauteten: „Nimm hin den hl. Geist und gedenke, daß Du die Gnade Gottes erweckest, die durch die Auflegung der Hände in dir ist.“ Parker weihte dann, gleichfalls nach dem Rituale Eduards VI., die übrigen Bischöfe. Bekanntlich ist die Giltigkeit dieser Consecration der protestantischen Bischöfe Englands der Gegenstand einer langen Controverse geworden, indem die Katholiken gegen die Giltigkeit einwandten, daß der eigentliche Consecrator Parkers, Barlow, selbst nicht consecrirt gewesen sei, daß die Eduardische Consecrationsform ungiltig sei u. s. w.; ja man sagte sogar, Parker und die andern erwählten reformirten Bischöfe seien in dem Speisehause zum Roßkopfe in Cheapside von Scorey in der Art geweiht worden, daß dieser sie niederknien geheißen, ihnen die Bibel auf den Kopf gelegt und gesagt habe, sie sollten als Bischöfe aufstehen! Bezüglich dieser Sage bemerkt Lingard: „Die Weihe (Parkers) am 17. December (wie sie oben erzählt ist) läßt sich nicht bezweifeln; vielleicht fand aber in dem Zeitraume von der Weigerung der kath. Prälaten bis zur Verrichtung der Ceremonie eine Zusammenkunft beim Roßkopfe statt, welche zu der Sage Anlaß gab.“ (S. Lingard, Gesch. Engl. Bd. VII., Döllingers Kirchengeschichte, Perrone, praelect. theol. in tract. de ordine). Uebrigens machte sich Parker durch die Sammlung: Rerum brit. Scriptores vetustiores, Lugd. 1587. und durch eine Ausgabe der „historia major“ des Matthäus Parisius (s. d. A.) und der „flores historiarum“ des Matthäus von Westmünster (s. d. Art.) bekannt. Er starb 1572. Von Matth. Parker ist zu unterscheiden Samuel Parker, Bischof von Oxford, † 1688, ein eifriger Verfechter der Hochkirche und Verfasser mehrerer Schriften. — Vergleiche hiezu den Artikel Hochkirche. [Schrödl.]

Parma, s. Italien.

Parochialrecht, s. Pfarrer, Pfarrei u. Parochianen.

Parochianen — Pfarr- oder Kirchkinder, Pfarrgenossen, Pfarrlinge — werden die einzelnen Glieder der Pfarrgemeinde genannt: zu ihnen gehören also alle diejenigen, die der Jurisdiction des Pfarrers unterworfen sind, von ihm die Sacramente empfangen und den Gottesdienst der Pfarrkirche besuchen, zugleich aber auch befugt sind, die Ausübung der pfarrlichen Functionen als ein Recht in

Anspruch zu nehmen. Ueber die Frage, wer im concreten Falle zu den Parochianen zu rechnen sei, entscheidet das Domicil nach dem Begriffe des gemeinen Rechts (s. d. Art. Domicil u. Heimathlose), d. h. wer innerhalb der Pfarreigrenzen seinen bleibenden oder doch längere Zeit andauernden Wohnsitz hat, ist Parochiane dieser Pfarrei, nach der allgemeinen Regel: quidquid est in parochia est etiam de parochia; wer schon in der Pfarrei wohnt, aber von der pfarrlichen Jurisdiction befreit sein will, hat den speciellen Beweis zu führen, daß er exemt sei. Da übrigens jede Pfarrei ein in sich abgeschlossener, religiös-kirchlicher Verein ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß die Angehörigen einer andern Confession, die etwa in der Pfarrei ihr Domicil haben, nicht unter die Parochianen gezählt werden können: wenn daher, besonders in den kleinern protestantischen Ländern Teutschlands, noch bis in die neueren Zeiten die Dissentirenden vermöge des sog. Pfarrzwangs genöthigt waren, von dem betreffenden Ortspfarrer die Erlaubniß einzuholen, um einen Geistlichen ihrer Confession für die Vornahme gewisser kirchlicher Functionen herbeirufen zu dürfen, sodann dem Erstern die damit verbundenen Gebühren zu bezahlen hatten und von ihm die nöthigen Zeugnisse, Tauf- und Todtenschein, sich erbitten mußten, so war dieß ein ebenso unnatürliches, als der Gleichberechtigung der Confessionen (s. d. Art. Parität) und der Gewissensfreiheit widersprechendes Verhältniß (J. H. Boehmer, Jus Paroch. Sect. VII. c. II. § 13). — Ueber die Verpflichtung der Parochianen, dem Gottesdienste in der Pfarrkirche beizuwohnen und die österliche Communion daselbst zu empfangen s. den A. Pfarrei; über ihre Concurrenz bei Kirchenbauten d. Art. Baulast. [Kober.]

Parochie, s. Bisthum u. Pfarrei.

Parochus actualis, habitualis, primitivus, s. Pfarrer, Hilfspriester und Congrua.

Parochus proprius. Um für die Zukunft die Abschließung der geheimen Ehen zu verhüten, hat das Tridentinum Sess. XXIV. c. 1. de ref. matrim. mit ausdrücklicher Bezugnahme auf eine gleichlautende Verfügung des vierten Lateranconcils (c. 3. X. de clandest. despons. 4. 3) verordnet, daß nur diejenigen Ehen kirchliche Giltigkeit haben sollten, die coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus eingegangen, also öffentlich und feierlich in facie ecclesiae abgeschlossen worden seien. Die Frage, welcher Pfarrer bei Eingehung der Ehe als parochus proprius zu betrachten sei, entscheidet der Wohnort, d. h. derjenige Pfarrer ist der competente, in dessen Parochie die Nupturienten zur Zeit ihrer Verehelichung ihr Domicil (s. d. A.) oder doch ihr Quasidomicil haben: zwar hat sich das Tridentinum hierüber nicht näher ausgesprochen, eben da die Trauung ein Act der Jurisdictio parochialis ist und die letztere durch das Domicil begründet wird (c. 2. de Sepult. in VI. 3. 12), so kann die Synode unter dem parochus proprius nur den Pfarrer des Wohnorts verstanden haben, was auch durch die constante Praxis der Kirche bestätigt wird. Der parochus originis ist also nur dann der eigene Pfarrer, wenn der Geburtsort der Brautleute zugleich ihr Wohnort ist (Reiffenstuel, J., c. 21. Lib. IV. Tit. III. § 2. n. 58); gehören die Nupturienten zwei verschiedenen Pfarreien an, so sind an sich beide Pfarrer competent und es ist für die Gültigkeit der Ehe durchaus gleichgültig, vor welchem derselben die Consenserklärung stattfindet (Fagnanus ad c. 2. X. de clandest. despons. 4. 3), jedoch ist nach einer auf der Ehrbarkeit beruhenden Gewohnheit in diesem Falle gewöhnlich der Pfarrer der Braut der competente (Van-Espen, J. E. P. II. Tit. 12. c. 5. n. 5), wo aber, wie z. B. in der Diöcese Bamberg, die entgegengesetzte Observanz besteht, da soll diese genau beobachtet werden (Staph, Pastoralunterricht über die Ehe S. 138). Für die Vagabunden, d. h. solche Personen, die entweder nie ein Domicil hatten oder ihren bisherigen Wohnsitz aufgegeben haben, ohne zur Wahl eines neuen geschritten zu sein (s. Heimathlose), ist derjenige Pfarrer der competente, in dessen Parochie sie sich gerade aufhalten; jedoch soll er die Verhältnisse dieser Nupturienten genau unter-

suchen, insbesondere ihnen das juramentum de statu libero abnehmen, sodann an den Bischof berichten und sie nicht eher copuliren, als bis er von jenem den Auftrag dazu erhalten hat (Trid. Sess. XXIV. c. 7. de ref. matrim.); die von den Canonisten verschieden beantwortete Frage, ob der Pfarrer des Orts, wo der Vagabund sich gerade aufhält, auch in dem Falle zur gültigen Assistenz competent sei, wenn der andere Theil an einem andern Orte ein Domicil, also dort seinen parochus proprius hat, muß ohne Zweifel bejaht werden, weil mit der Erlaubniß des Bischofs jeder Pfarrer, auch wenn er an sich nicht der competente ist, gültig assistirt, für die Trauung eines Vagabunden aber nach der eben angeführten Verordnung des Tridentinums immer die Erlaubniß des Bischofs nothwendig ist; ebenso ist die weitere Frage, ob der Pfarrer Brautpersonen von seiner Pfarrei in einem fremden Pfarrsprengel gültig copuliren könne, gleichfalls bejahend zu beantworten, denn das Tridentinum verlangt zur Gültigkeit der Ehe nur die Gegenwart des eigenen Pfarrers, ohne den Ort näher zu bestimmen, wo die Ehe eingegangen werden soll. — Daß der parochus proprius auch Priester sei, wird zur Gültigkeit der Ehe nicht erfordert, weil einerseits die Assistenz nicht Ausfluß des Ordo, sondern des Amtes ist, das auch von einem Nichtpriester verwaltet werden kann (c. 14. de elect. in VI. 1. 6) und weil andererseits die Assistenz bloß den Zweck hat, von der eingegangenen Ehe ein glaubwürdiges Zeugniß abzulegen, was auch von einem Nichtpriester geleistet werden kann: in diesem Sinne hat auch die Congregatio Concilii (1. December 1593) entschieden: „matrimonium contractum coram parocho non sacerdote valere." Daß übrigens der parochus non sacerdos die kirchliche Einsegnung einem Priester zu überlassen habe, versteht sich von selbst. — Die gewöhnlich ganz allgemein ausgesprochene Behauptung, daß die über den Pfarrer verhängte Excommunication keinen Einfluß auf dessen Competenz ausübe, muß auf die Excom. minor beschränkt werden, denn die Excom. major entzieht die kirchlichen Jurisdictionsrechte (c. 24. X. de sentent. et re judic. 2. 27) und macht zum Zeugnisse unfähig (c. 8. de sentent. excomm. in VI. 5. 11), beraubt also den Pfarrer gerade derjenigen Eigenschaften, die seine Competenz begründen. In derselben Weise ist bei der Suspension zu unterscheiden: bezieht sich diese bloß auf die Ausübung der Functionen des Ordo, so berührt sie die Competenz nicht, bezieht sie sich aber auf das Amt, so hat der Pfarrer aufgehört, Pfarrer zu sein, kann mithin kein Zeugniß mehr abgeben, zu welchem er nur vermöge seines Amtes berechtigt ist. — Ob der Pfarrer zur Consenserklärung seine Zustimmung gibt oder nicht, ist völlig gleichgültig, selbst ein ausdrücklicher Widerspruch ist ohne rechtliche Wirkung; ebenso ist es gleichgültig, ob seine Gegenwart zufällig, erzwungen oder durch List herbeigeführt worden ist, weil in allen diesen Fällen der Zweck der Kirche, ein glaubwürdiges Zeugniß über den wirklich erfolgten Consens der Eheleute zu gewinnen, immer noch erreicht werden kann (vgl. die betreffenden Entscheidungen der Congreg. Conc. bei Benedict. XIV. de synodo dioeces. Lib. XIII. c. 23); nur das wird zur Gültigkeit der Ehe in solchen Fällen gefordert, daß der Pfarrer nicht bloß leiblich, sondern auch geistig anwesend sei, d. h. die Consenserklärung so deutlich vernehme, daß er nachher ein wirkliches Zeugniß darüber ablegen kann. Die Congreg. Concilii antwortete auf die Frage: si sacerdos adfuerit, nihil tamen eorum, quae agebantur, vidit neque audivit, utrum tale matrimonium valide contrahatur, vel potius, tanquam sine sacerdote, nullius sit ponderis et momenti? — Non valere, si sacerdos non intellexit: nisi tamen affectasset, non intelligere (Benedict. XIV. l. c.). — Statt des parochus proprius kann auch ein anderer Geistlicher gültig assistiren, wenn er vom Pfarrer selbst oder vom Bischofe dazu delegirt worden ist: daß der Delegirte wirklich Priester sei, ist ein nothwendiges Requisit (Trid. vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia), ob er aber Secular- oder Regulargeistlicher sei, ein beneficium curatum habe oder nicht, ist völlig gleichgültig. Die Licenz kann mündlich oder schriftlich ertheilt werden, aber eine bloß

präsumirte Erlaubniß reicht nicht hin, ebenso wenig ist die nachfolgende Genehmigung der ungesetzlichen Assistenz eines fremden Priesters durch den Bischof oder den parochus proprius zur Gültigkeit der Ehe ausreichend (Gonzalez-Tellez, Comment. ad c. 3. X. de clandest. despons. n. 9); wer ohne die ausdrückliche Erlaubniß des parochus proprius oder des Bischofs einer Consenserklärung assistirt, ist ipso jure so lange suspendirt, bis der Bischof des parochus proprius ihn losgesprochen hat (Trid. Sess. XXIV. c. 1. de ref. matrim.). — Endlich gestattet das canonische Recht (c. 9. de procurat. in VI. 1. 19) die Consenserklärung coram parocho proprio durch einen Stellvertreter, fügt aber dieser Vergünstigung die dreifache Beschränkung bei: daß der Stellvertreter ein mandatum speciale habe, daß er sein Mandat nicht subdelegiren und daß zur Zeit der Consenserklärung coram parocho das Mandat noch nicht zurückgenommen sei, cum illius consensus defecerit, sine quo matrimonium firmitatem habere nequivit; ob der Bevollmächtigte von der Zurücknahme des Mandats bereits Kenntniß gehabt habe oder nicht, ist gleichgültig. — Wenn die Nupturienten, um die Consenserklärung coram parocho proprio zu umgehen, sich in fraudem legis vorübergehend an einen Ort begeben, wo das Tridentinum nicht publicirt ist, wo mithin die clandestinen Ehen noch gültig sind, so hat die daselbst geschlossene Ehe nichtsdestoweniger keine Gültigkeit (Benedict. XIV. l. c. cap. 4. n. 10). — Vgl. hiezu die Art.: Ehe, geheime, Ehehindernisse und Einsegnung der Ehe. [Kober.]

Parsismus. So wird jene Religion genannt, welche im persischen Reiche wenigstens von Darius Hystaspis bis auf Alexander den Großen, dann nach dem Falle der Parther von Ardeschir Babegan bis auf Jezdegerd blühte. Die Anhänger dieser Religion werden in ihren heiligen Büchern mâzdayaçni, oder mazda-yaçna genannt, woraus vielleicht Mog'us, Magier corrumpirt ist (مجوس, مُغ *Μάγος*). Sie heißen auch Gebern گبر, welcher Name irriger Weise mit Kâfir, der mohammedanischen Bezeichnung für Ungläubige in Verbindung gesetzt ward (vgl. d. Art. Giaur). Eine sehr gewöhnliche Bezeichnung ist: zarathustri, d. h. Jünger des Zoroaster. Nach der Vorstellung der Perser ist ihre Religion im Wesentlichen schon vor Zoroaster da gewesen, indem der König, Gesetzgeber und Held Dschemschid oder Yima *) zuerst von Ormuzd eine Offenbarung erhielt. Er würde zum Propheten, wie später Zoroaster bestimmt worden sein, da er aber in seiner patriarchalischen Demuth sich hiezu für unwürdig erklärte, so erhielt er den Beruf, Cultur, Ackerbau und Gesittung auf Erden zu verbreiten **); ihm war „diese Erde voll von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen, brennenden Feuern" ***). Erst mit Zoroaster beginnt die auf die Ormuzd-Offenbarung gegründete Religion. A. Entstehung der Ormuzd-Religion. Sowohl nach den uns erhaltenen heiligen Schriften der Parsen, als ihrer Tradition ist der Stifter ihrer Religion Zarathustra, d. h. Goldgestirn †), die Griechen haben daraus Zoroaster gemacht, wie die Neuperser Zarduscht. Der persischen Ueberlieferung zu Folge, als deren mittelalterlicher Ausdruck das Zarduscht-Nameh ††) gelten kann, ist seine Heimath Adserbeidschan zwischen dem Urmiasee und dem kaspischen Meere. Nach seinem

---

*) S. Roth, die Sage von Dschemschid in der Zeitschrift der morgenl. Gesellsch. IV. Bd. S. 417. Man kann versucht sein, in dem arischen Yima den Noe der Bibel zu sehen.

**) Zendavesta von Kleuker II. S. 304.

***) Spiegel, über einige eingeschobene Stellen im Vendidad S. 15.

†) So mit Windischmann einverstanden Burnouf, der früher den Namen deutete zarath-ustra fulvos camelos habens, s. Brockhaus im Glossar zu Vendidad sade.

††) 647 seit Jezd., 1276 n. Chr. verfaßt von Zorduscht-Behram. S. Anquetil bei Kleuker, Zendav. III. S. 5 u. Wilson.

dreißigsten Lebensjahre fühlte er sich von höhern Einflüssen bestimmt, die Lehre von Ormuzd zu verkünden. Dieß geschah mit besonderm Erfolge am Hofe des Königs Gustasp zu Balch. Ein Diener (Minister) dieses Königs, Dschamasp und dessen Bruder Fraschoster gehörten zu den ersten und wichtigsten Jüngern des Propheten. Uebereinstimmend mit diesen spätern Aufzeichnungen ist das, was die erhaltenen Reste von Gustasp, der hier Vistaspa heißt, anführen; Zoroaster erscheint hier im nämlichen Verhältnisse zu diesem Könige, zu Dschamasp, und zu dem ebenfalls erwähnten Fraschoster (Ferasaoçtra), wie in der Tradition *). Ebenso erscheint König Gustasp im Patet Aderbad (s. Kleuker, Zendavesta II. S. 121). Ist dieser Gustasp, Vistaspa identisch mit dem Vater des ersten Darius, so wäre das Zeitalter des Zoroaster sicher zu bestimmen. Auf den Inschriften des Darius ist der Name seines Vaters übereinstimmend geschrieben Vashtaspa (Benfey, Keilinschr. S. 6 ff.). Dort behauptet Darius auch: „Von Alters her war unser Stamm Könige." Die Verehrung des Ormuzd besteht in Persien jedenfalls unter Darius Hystaspis in jugendlicher Frische. Auf der großen Inschrift von Bisutun sagt dieser König: Durch die Gnade des Auramazda bin ich König ..... durch die Gnade des Auramazda waren — jene Länder — mein .... brachten mir Tribut .... liebten meine Gesetze ..... Auramazda brachte mir Beistand **). Vor dem Kampfe mit Gumata (Pseudosmerdis) sagt derselbe: „da verehrte ich den Auramazda, Auramazda brachte mir Beistand" ***). Ebenso werden die spätern Siege des Darius der Gnade dieser Gottheit zugeschrieben, z. B. „durch die Gnade des Auramazda schlug ich das Heer des Frawartisch mit Macht" †) und so oft „dieß, was ich gethan, habe ich alles vollendet durch die Gnade des Auramazda. Auramazda brachte mir Beistand und die andern Götter, welche existiren .... Darum brachte Auramazda mir Beistand und die andern Götter ††), welche existiren, weil ich weder ein Sünder noch ein Bösewicht, noch ein Zwingherr bin" (ibid. S. 25). In einer Inschrift zu Persepolis betet Darius zu Ormuzd und den Göttern des Ortes (ibid. S. 52). In einer andern Inschrift wird Ormuzd unter dem Namen Aura angerufen (ibid. S. 53). Eine andere Darius-Inschrift zu Persepolis enthält im Eingange und Schlusse eine Art Glaubens- und Sittenlehre †††): Ein großmächtiger Gott (baga wazarka) ist Auramazda, welcher diese Erde geschaffen, welcher jenen Himmel geschaffen, welcher den Menschen geschaffen, welcher des Menschen Herrlichkeit geschaffen, welcher Darius zum König gemacht hat .... Mich möge Auramazda schützen sammt meinem Werk und mein Volk und dieses Land .... Mensch, wandle gemäß der heiligen Lehre des Auramazda! Er sei dein Erleuchter! verlasse nicht den geraden Weg, sündige nicht, hüte dich vor Gewaltthat" (ibid. S. 57. 58). Eine Inschrift von Nakschi Rustam preist sogar die heilige Schrift der Ormuzddiener an, wenn die Lücken in ihr richtig ausgefüllt sind (ibid. S. 61). Aus diesen und andern Stellen der Keilinschriften geht hervor, daß die Ormuzdreligion unter Darius Hystaspis mit einer Frische festgehalten wurde, welche auf den nahen Ursprung schließen läßt. Als die Kaliphen ihren frischen Eifer für Mohammeds Religion dadurch kund gaben, daß ihre Münzen ein ganzes Glaubensbekenntniß in ursprünglichster Form enthielt, war die Entstehung des Islam noch nahe. Doch müssen wir uns um so mehr einer Fixirung der Zeit Zoroasters enthalten, da die Meister vom Fache hierüber sich nirgends bestimmt ausgesprochen haben. B. Die ursprüngliche Glaubenslehre der Parsen ist nicht ganz leicht zu ermitteln. Das Zend-

---

*) S. Yaçna XII. S. 29. ed. Brockhaus. Kleuker 13. Th. I. S. 103. Yaçna 51 Brockhaus S. 157. Kleuker Ha 50. S. 140. — Yaçna 53. Kleuker 50. S. 140. Da wird auch eine Tochter Zoroasters genannt; Pursischt im Original Pauruesta.

) S. Benfey, die persischen Keilinschriften 1847. S. 9. *) S. 20. †) S. 16.

††) Aniya bagáha. Col. IV. Z. 62. 63. S. 35 bei Benfey.

†††) Dieser Eingang wird im Wesentlichen wiederholt in einer andern Inschrift von Darius S. 62, von Xerxes S. 63, S. 67 von Artaxerxes (Mnemon).

Avesta ist noch bis zur Stunde gerade für dogmatische Fragen ziemlich verschlossen, da die Uebersetzung Anquetils nicht genau ist. Dann ist jedenfalls im Laufe der Zeit Manches an den ursprünglichen Vorstellungen geändert worden. Soviel steht jedoch fest, daß die Parsen keinen Dualismus in dem Sinne von zwei sich gleichmäßig gegenüberstehenden Gottheiten hatten und haben. Nur Ormuzd genießt die höchste göttliche Verehrung, Ahriman wird von keinem Parsen angebetet. Vielmehr kämpft er vereint mit Ormuzd, ausgerüstet mit seiner Lehre und seinen Weihungen gegen Ahriman. Ueber das Verhältniß beider Wesen zu einander mögen die Ansichten verschieden gewesen sein. Die Superiorität des Ormuzd wird von den neuern Parsen als so entschieden gefaßt, daß ein Parsi-Theologe bei der Erwiederung auf die Angriffe protestantischer Missionäre, namentlich J. Wilsons, seine Religion mit Berufung auf des geschriebene Wort des Zendavesta und die Tradition als monotheistische darstellte. Edal Daru bestimmt das Wesen Gottes nach parsischer Lehre so: Der Eine, heilige, glorreiche Gott, der Herr der Schöpfung beider Welten.... hat keine Genossen. Er ist der Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Er ist allmächtig, nichts war vor ihm, er ist immer und wird ewig sein. Er hat keine Form oder Gestalt, Niemand kann ihn sehen. Auch den Amschaspands ist er verhüllt. Wir sind fähig, ihn zu erforschen vermöge des Lichtes unseres Geistes und vermöge der Wissenschaft. Gott ist überall, im Himmel, auf der Erde und im ganzen All. Dieser Eine erhabene Gott ist Ahurmazda *). Mit dieser sicher idealisirenden Auffassung stimmen die mittlern Urkunden des Parsismus in sofern überein, als dem Ormuzd eine Superiorität eingeräumt wird. Die Dogmatik der ältern Parsenlehre, das Bundehesch, stellt den Ormuzd so dem Ahriman gegenüber:

Ormuzd **) ist im Lichte,	Ahriman in der Finsterniß,
Dieses Licht heißt anfangsloses Licht,	Diese Finsterniß heißt anfangslose Finsterniß,
Ormuzd ist in der Höhe,	Ahriman in der Tiefe,
Ormuzd ist mit Heiligkeit begabt,	Ahriman mit Schlag-Begierde,
Ormuzd mit Allwissenheit	Ahriman mit Nach-Wissen (Ahardanesch) ***).

Der Gegensatz ist jedoch auch hier nicht der von ganz gleich mächtigen Potenzen. Ormuzd ist im ursprünglichen Besitze der Alleinherrschaft und erst als Ahriman aus seinem Dunkel sich erhebt und dann zur Erkenntniß seines Gegensatzes kömmt, tritt eine Scheidung ein. Aber selbst hier wäre es noch möglich, die Einheit zu retten, wenn Ahriman sich unterwürfe. „O Ahriman, sagt Ormuzd †), meinen Creaturen leiste Unterstützung, bringe mir Hymnen; so werdet ihr (du und deine Geschöpfe) zur Belohnung todlos, alterlos, zerstörungslos, hungerlos sein. Aber Ahriman antwortete: „ich werde deinen Geschöpfen Hilfe nicht leisten, ich werde deinen Geschöpfen keine Hymnen bringen, und ich werde in keinem Dinge mit dir Gemeinschaft haben. Deine Geschöpfe werde ich bis in Ewigkeit dem Tode opfern.... dieß war die Entscheidung." Es kann nach dieser Stelle nicht bezweifelt werden, daß schon im Bundehesch Ormuzd mit einer Superiorität ausgestattet ist, wodurch er als der Eine wahre Gott konnte aufgefaßt werden. Diese tritt auch darin hervor, daß ihm allein das Allwissen zukommt, während Ahriman nur das Nachwissen (Ahardanesch) hat. Auch die schon in den ältesten Schriften ausgesprochene Hoffnung von einem einstigen Siege des Ormuzdreiches über Ahriman ist der monotheistischen Auffassung

*) Bei J. Wilson, the Parsi Religion. Bombay 1843. S. 107.

**) Ormuzd heißt im Zendav. „Ahura-mazdao d. i. der vielwissende Ahura oder Genius. Ahriman's Name lautet im Zend Aichro-mainyu, dessen Erklärung Burnouf gibt, Commentaire sur le Yaçna S. 88.

***) Jos. Müller, über den Anfang des Bundehesch S. 640.

†) Im Bundehesch Anf. nach Jos. Müller's Uebers. vgl. damit Kleuker Zendav. III. S. 57 f.

günstig. Sind aber nicht beide Potenzen, Ormuzd und Ahriman, aus einer frühern hervorgegangen? Der Anfang des Bundehesch beantwortet diese Frage in sofern mit ja, als dort gesagt wird, daß Ahriman eine Zeitlang durch sein Nachwissen gehindert gewesen sei, die Existenz des Ormuzd zu wissen. Was war aber vor der Gegenüberstellung von Ahriman und Ormuzd? Hierauf antworten nicht-parsische Schriftsteller: Das Erste war Zarvana akarana d. h. entweder die uferlose unendliche, oder die ursachlose Zeit *). Der früheste Schriftsteller, welcher den Glauben der Parsen so darstellt, daß Zarvana akarana als höchstes göttliches Wesen obenan stünde, ist Eudemos, auf welchen sich Damascius, ein Zeitgenosse Justinians, beruft (s. die Stelle bei Müller a. a. O.). Der nächste ist Theodor von Mopsveste, der nach den Excerpten des Photius das *Ζαρουάμ* als *ἀρχηγὸς πάντων πάντων* kennt. Auf ihn folgt der Armenier Esnik im fünften Jahrhundert **). Eine Proclamation des Vezirs Mihrnerseh (450 n. Chr.) in dem von Neumann übersetzten Elisäus ***) nennt das Zarvan „den großen Gott", und läßt diesen über seine Söhne Ormuzd (Vormist) und Ahriman nachdenken, ehe diese entstanden. Mohammedanischer Seits stimmt in diese Auffassung ein das Schriftchen Ulemâi islam †) und Schahrastani, welcher freilich zunächst nur von einer Secte der Zarvaniten spricht, läßt Einige behaupten: das große Zarvan stand und murmelte 999 Jahre, damit ihm ein Sohn würde. Aber es wurde ihm keiner. Dann sprach er mit sich selbst und dachte und sagte: Vielleicht ist diese Welt nichts. Und Ahriman entstand durch diesen einzigen Gedanken u. s. w. Anquetil du Perron hat ebenfalls die anbeginnlose Zeit als göttliche Macht an die Spitze des Parsisystems gestellt und die meisten Gelehrten, welche über die Religion Zoroasters geschrieben haben, sind ihm gefolgt. Unterstützt wurde du Perron durch Stellen im Zendavesta und Bundehesch, welche die Zeit über Alles zu setzen schienen. Eine genauere Untersuchung hat aber diese Stellen anders auffassen lehren. Die Eine im Zendavesta, Vendidad (Kleuker II. S. 376. Brockhaus S. 178) enthält eine Anrede an Ahriman, worin es hieße: „Das in Herrlichkeit verschlungene Wesen, die Zeit ohne Grenzen hat dich geschaffen;" aber die genaue Uebersetzung ist: „Es schuf Spento-Mainyus (d. i. Ormuzd), er schuf in der unendlichen Zeit" ††). Die zweite Stelle im Anfange des Bundehesch heißt nach Jos. Müllers Uebersetzung so: „Es ist offenbar aus der Religion der Mazdayasnen, daß Ormuzd der höchste mit Allwissenheit und Reinheit im ewigen Lichte war. Dieses Licht, der Sitz und Ort Ormuzds, ist, was man das anfangslose Licht nennt: jene ewige Allwissenheit und Reinheit Ormuzds ist's, was man Religion nennt. Zur Unterscheidung beider (was die Unterscheidung beider betrifft), so ist jener Eine ewig, von unendlicher Zeit seiend, nämlich Ormuzd und der Ort und die Religion und die Zeit Ormuzds war, ist und wird sein. Ahriman war aber in Dunkelheit und begierig zu schlagen, aber es wird eine Zeit sein, wo sein Schlagen (seine Opposition) aufhört †††). Wenn demnach auch anzunehmen ist, daß eine spätere parsische Speculation, deren Verlauf aus Mangel an Quellen nicht verfolgt werden kann, über dem Ormuzd und Ahriman ein abstractes Wesen, das beide indifferent in sich faßte, statuirte, so tritt doch in den eigenen

*) Nach der Sanscrit-Analogie wäre es sarvam akaranam Wilson S. 139 uncreated universe das noch ungeschaffene All. Weigle übersetzt den Ausdruck mit „Fatum". Das.

**) Wilson theilt die betreffende Stelle ausführlich nach Aviet Aganoors Uebersetzung mit. S. 542.

***) History of Vartan by Newman. Lond. 1830. S. 11. S. Wilson S. 126 und Müller S. 627.

†) Fragmens relatifs à la Religion de Zoroastre. Paris 1829, wozu die Bemerkungen des Sacy's Journal des Savans. 1832. Jan. S. 43 zu vergleichen.

††) Spiegel, der 19. Fangard des Vendidad in den Denkschriften der bayr. Academie der Wissenschaften.

†††) Müller, Abh. Vgl. Spiegel: „die Lehre von der unendlichen Zeit bei den Parsen." Zeitschr. der teutschen morgenl. Ges. 1851. S. 221.

symbolischen Schriften der Parsen dieses Wesen nicht hervor. Hier erscheint Ormuzd als der höchste, aber nicht als der einzige Gott. Er wird zwar überall als Schöpfer dargestellt, aber mehrere obere Schöpfungen erhalten göttliche Attribute. Doch irrt man sich, wenn man dem Worte watth eine solche überweltliche Göttlichkeit zugeeignet denkt, daß man im Parsismus ein Vorbild des Logos suchen dürfte. Von den Stellen, in welchen nach der Uebersetzung des Anquetil du Perron dem Honover (Ahunavar) eine übernatürliche Bedeutung gegeben wird, scheinen die meisten bestimmten Formeln der Liturgie, und dem Worte der Schrift eine magische Kraft beizulegen, ungefähr wie die Indier es mit dem Om halten. Dagegen erscheint in solchen parsischen Schriften, welche später, als der Islam sind, die göttliche Weisheit personificirt. „Daß die Lehre von der göttlichen Weisheit keine alte parsische, im Avesta selbst begründete sei, dafür zeugt das Stillschweigen der heiligen Bücher über diesen Gegenstand" *). Dagegen wird sie im Mino chired nicht nur vorausgesetzt, sondern als Ausgangs- und Zielpunct alles geistigen Strebens dargestellt. „Da er (der Weise) den großen Nutzen und Werth des Verstandes sah.... war er eifrig in der Verehrung des Herrschers Ormuzd, der Amschaspands und der himmlischen Intelligenz. Und er nahm seine Zuflucht zu der himmlischen Intelligenz und brachte der himmlischen Intelligenz mehr Anbetung und Verehrung dar, als den übrigen Amschaspands.... Von da an war er in der Anbetung der himmlischen Intelligenz sehr eifrig" (ibid. S. 186). Während von dieser göttlichen Weisheit die ältern Bücher schweigen, ist bereits in ihnen die Lehre von mehreren göttlichen Wesen in verschiedener Abstufung die Rede. Dem Ormuzd zunächst stehen sechs Amescha-spenta (Amschaspands), welche mit ihm einen Cyclus von sieben Gottheiten ausmachen; ihre Namen sind: 2) Bahman (vanhumanô), 3) Ardibeheschť (asha-vahista), 4) Schahriver (khshatra-vairya), 5) Sapandomad (spentâ-ârmaiti), 6) Chordad (haurvatât), 7) Amerdad (amertât). Auf diese Gottheiten folgen überirdische Wesen zweiten Ranges, welche vorzugsweise Jzed (yazata) heißen, obwohl dieser Name überhaupt Götter bezeichnet. Unter diesen steht Mithra oben an. Jeder Monat, jeder Tag im Jahre hat seinen besondern Genius. Die neueren persischen Theologen bemühen sich, diese Geister in einer solchen Unterordnung zu fassen, daß sie mit den Engeln verglichen werden könnten, aber ein polytheistischer Beigeschmack wird ihnen immer bleiben. Auf keinen Fall wird es aber gelingen, die göttliche Verehrung der Elemente aus dem parsischen Systeme wegzuallegorisiren. Das Feuer erhält göttliche Verehrung und zwar so feierlich und unter solchen Umständen, daß die Anhänger Zoroasters vom ganzen Alterthume und Mittelalter geradezu als Feueranbeter bezeichnet wurden **). Die Zahl der übermenschlichen Wesen ist um so größer, da dem Ahriman ein eigenes Reich zugewiesen ist, in welchem es ebenfalls Ordnungen von Geistern gibt, wie im Reiche Ormuzds, nur daß die Genien des Ahriman Verderber sind. Sie heißen im Allgemeinen Drutsch, Drukhs (Daroudj) und Diw, daêva. — Die Eschatologie ist nicht in allen Beziehungen klar. a) Für jeden einzelnen Menschen gibt es ein Gericht und eine Vergeltung. Bei der Art und Weise des Gerichtes spielt die Brücke Tschinvat ***) eine vorzügliche Rolle. Auf ihr wandeln die reinen Seelen sicher in's Paradies, während die lasterhaften in die im tiefen Abgrunde gähnende Hölle fallen. Es gibt drei Paradiese: das erste geht von den Sternen bis zum Monde, das zweite von da bis zur Sonne, das dritte von da bis zum Garothman, in welchem Ormuzd thront (Spiegel, Parsigr. S. 189). b) In Beziehung auf das Ganze wird ein endlicher Sieg des Ormuzdreiches gehofft. Dieser Sieg hängt mit dem Auftreten einer rettenden Persönlichkeit, welche Sosiosch (eig. çaoshyanç) genannt wird. Nach Spiegel bezeich-

*) Spiegel, Grammatik der Parsisprache. Leipzig 1851. S. 182.
**) Man sehe John Wilson, the Parsi Religion. Bombay 1843. 186 ff.
***) Vendidad 19. Brockh. S. 181. § 485. Yaçna 51. Brockh. S. 157. § 424.

net dieser Name das Rettende, Nützende *), und gehört dem einzigen großen Propheten an, welchen die ältern Parsen erwartet haben. Später bildete sich die Vorstellung aus, daß vor Sosiosch noch zwei andere Propheten kommen: Hoscheder-bami und Hoscheder-mah (ibid. S. 283). Nach dem Minokhired erstreckt sich die ganze Periode der Wirksamkeit dieser Propheten auf 3000 Jahre, nach dem ersten tausend kommt Hoscheder-bami, dann Hoscheder-mah, zuletzt Sosiosch, worauf die Auferstehung eintritt **) (riç lâkhéj). Nach dem spätern Dschamaspname wird das Auftreten des Oschider-bami (so heißt er hier) so sein: „Oschider-bami wird 150 Jahre bleiben, sein Hazare (Zeitalter) wird 500 Jahre dauern, die Menschen von übler Abkunft und die Missethäter werden von der Welt verschwinden. Wiederum, wenn das Hazare des Oschider-bami zu Ende geht, wird der Winter Malkosch eintreten, und es wird drei Jahre Winter bleiben und daher heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so daß diese Welt öde wird und die Menschen und lebenden Thiere meistens sterben ***). c) Der Cultus bietet Opfer, Gebete und Reinigungsgebräuche dar. Sowohl für die Fortleitung der Lehre, als für die Ausführung der Cultushandlungen gibt es einen Priesterstand; im Allgemeinen Athorne (atharoan), Vendidad v. Brockhaus S. 341. Stufen: 1) Herbed (airya paiti), 2) Mobed, 3) Destur Mobed. Der Parse bringt insofern blutige Opfer, als er das Fleisch von reinen Thieren unter gewissen Ceremonien weiht, ohne es zu verbrennen; das Opferfleisch heißt myazda. Daneben werden verschiedene Arten von Speisen als Opfer gebracht, namentlich (je vier) ungesäuerte Brödchen von der Form eines Thalers, welche den Namen Darun in der Uebersetzung Anquetils führen, im Original aber Dranonô heißen. Die Unterhaltung des Feuers nimmt als Opfer eine vorzügliche Stelle ein, wie schon aus der oben auseinandergesetzten Bedeutung des Feuers hervorgeht. Von besonderer Heiligkeit und Wichtigkeit ist das Opfer des Saftes der Homstaude, insofern ihm eine inwohnende göttliche Kraft zugeschrieben wird, so zwar, daß er geradezu als überirdisches mit Geist begabtes Wesen gedacht wird †). — Das Gebet ist für viele Zeiten und Gelegenheiten angerathen und vorgeschrieben ††), insbesondere jeden Tag zur Feier der fünf Tagzeiten 1) Havan (zw. 6 u. 9 Uhr), 2) Rapithan (Rapithawan) 9—3 Uhr), 3) Osiren (Oziran 3—6 Uhr), Eveseutem (Aivisruthem 6—12), Oschen (Ushahan 12—6) †††). Vielleicht sind diese Gebetszeiten als das Vorbild der mohammedanischen zu betrachten. Die Feste während des in 12 Sonnenmonaten verlaufenden Jahres ††††) zählt am vollständigsten Kazwini auf †††††). Wir können hier nicht in's Detail eingehen, wie überhaupt in der Darstellung des complicirten Cultus. Die Abhandlungen von Anquetil du Perron, welche sich auch in der Kleuker'schen Bearbeitung des Zendavesta wiederfinden, sind allgemein zugänglich und können in liturgischen Fragen gewiß mit weit mehr Sicherheit benützt werden, als in dogmatischen, in welchen kein sicherer Schritt gethan werden kann ohne Zurückgehen auf die Originalurkunden. d) Die heilige und religiöse Literatur der Parsen gehört verschiedenen Perioden an. I. Obenan steht das Avesta, welches aus 21 Nosk

---

*) Zeitschr. der t. morgenl. Gesellsch. S. 262.

**) Der Glaube an die Auferstehung der Leiber läßt sich nach Spiegel in den ältesten Denkmälern nicht nachweisen, sondern erscheint erst im Minokhired.

***) Spiegel, Grammat. der Parsispr. S. 194.

†) S. die gründliche Abhandlung von Windischmann: „Ueber den Somacultus der Arier." Abhandl. der I. Cl. der k. bayr. Academie IV. Bd. Abth. II.

††) Vgl. Jescht Sades, Zendav. v. Kleuker II. Th. S. 99 ff.

†††) S. Wilson S. 115. Zendav. Kleuker II. 163.

††††) Die Einführung des Sonnenjahres wird dem Dschemschid zugeschrieben. Er verordnete, daß alle 120 Jahre ein Monat, oder vielmehr alle 4 Jahre ein Tag eingeschaltet werden sollte. Anhang z. Zendav. I. S. 354.

†††††) Kosmographie. Herausg. v. Wüstenfeld. 1849. I. Thl. S. 80 ff.

bestand. Davon ist nur Eines erhalten, nämlich das einundzwanzigste: Vendidad. Dieses ist in der altpersischen Sprache geschrieben, welche man seit geraumer Zeit Zend nennt. In derselben Sprache sind zwei Bücher: Yaçna und Vispered liturgischen und homiletischen Inhalts, Bruchstücke aus verschiedenen Nosks darbietend, geschrieben. Diese drei Stücke zusammen heißen: Vendidad-Sade und bilden den Grundtext des (Zend-) Avesta. Sie sind sowohl in Indien, als in Europa in sog. Zendschrift lithographirt worden, und Hermann Brockhaus hat dieselben, mit lateinischen Lettern ausgedrückt, veröffentlicht und mit trefflichen Apparaten versehen, Vendidad Sade, die heiligen Schriften Zoroasters Yaçna, Vispered und Vendidad. Leipz. 1850. Einzelne Theile davon sind von Burnouf und Dr. Spiegel erklärt. Von letzterem steht eine Uebersetzung in Aussicht. II. Uebersetzung dieser drei Schriften in Pehlewi. Dazu gehören einleitende Schriften in Pehlewi, wovon die wichtigste das Bundehesch ist. Dieses findet sich übersetzt im Zendavesta von Anquetil d. P. und Kleuker. III. Pazend, Erläuterungen und Ergänzungen zu den ältern Schriften in der Sprache, welche Spiegel Parsi nennt und wovon er eben eine Grammatik herausgegeben hat. Die bedeutendste Schrift dieser Reihe ist das Minokhired. Dahin gehören verschiedene Patet, Aferin, Nyâyish u. dgl., die zum Theil unter den Namen Yescht Sade bei Anquetil und Kleuker vorkommen. IV. Bücher und Schriften in neupersischer Sprache. Dahin gehört die neupersische Uebersetzung des Avesta, welche Anquetil benützte, dann das Zertuscht-nameh d. h. Zoroasterbuch, eine Geschichte Zoroasters in Versen verfaßt um 1277 n. Chr. Eastwick hat eine englische Uebersetzung davon gegeben *). Verschiedene Ravaet's, Correspondenzen über die Gebräuche in einzelnen Colonien der Parsen und kleinere liturgische Stücke. V. Uebersetzung des Vendidad sade in's Sanskrit von Neriosengh. VI. Guzwata-Uebersetzung sammt verschiedenen jüngsten Schriften in derselben oder in andern in Indien verständlichen Sprachen. Die Controverse mit den englischen Missionären scheint eine neue Literaturperiode der Parsen hervorzuführen. Nach den bei Wilson gegebenen Bruchstücken zu urtheilen, haben sich einzelne Theologen der Parsen zu einem hohen Grad von Bildung erschwungen und mit jener Polemik reicht man da nicht aus, welche entweder rohe Heiden zu bekämpfen glaubt, oder mit den abgenützten Waffen der Scholastik auf den Kampfplatz tritt. e) Die Ausbreitung und Zahl der Parsen ist gegenwärtig ebenso gering, als sie noch im siebenten Jahrhunderte groß war. Damals herrschte die Religion Zoroasters im ganzen Reiche der Sasaniden, ja nach einzelnen, freilich nicht sehr sichern Spuren, über den Oxus und Jaxartes hinaus unter mongolischen Völkerschaften **). Die Schlacht bei Kadesia 636 entschied wie über das politische, so auch über das religiöse Leben der Parsen, insofern sie Zoroasters Lehre huldigten. Doch verloren sich nicht alle Magier auf einmal; viele blieben insgeheim der ursprünglichen Lehre ihrer Heimath zugethan; andere brachten eine vergeistigte Umbildung des Parsenglaubens in den Islam hinüber. Mit förmlicher Ausübung ihres Cultes hielten sich Parsen am längsten in Herath, Yezd ***) Kerman und in Ormuz †). Außer dem parsischen Reiche bot ihnen Diu und seit dem 16ten Jahrhunderte Bombay und Surate eine Zufluchtsstätte dar. Gegenwärtig kann Bombay als die vorzüglichste Colonie von ihnen gelten, sie sind dort etwa 13,000 Seelen stark und sehr wohlhabend ††). In Surate hat Anquetil du Perron, nach den mühevollen Aufopferungen, unter welchen er die Reise nach Indien durchgesetzt hatte, vor bald hundert Jahren den Grund zur europäischen Kenntniß von der Parsenreligion gelegt, indem er drei Jahre lang als Schüler von

---

*) Bei Wilson S. 477. Vgl. S. 77. Die Parsen wollen wissen, der Verfasser habe aus Pehlewi-Texten geschöpft.

**) Im Mongolischen heißt noch gegenwärtig Chormusda „der oberste der Weltgeister, und Herr der Erde." J. J. Schmidt, mongol. Wörterb. S. 172.

***) S. Ritter, Asien V. S. 615. †) Daselbst.

††) Ritter, Asien. VI. S. 1088 f. Verbreitung der Parsen im Pendschab das. S. 577.

zähen und zurückhaltenden zoroastrischen Priestern dort ausharrte. Nächst seiner Reisebeschreibung gibt über das gegenwärtige religiöse Leben der Parsen wohl das öfters angeführte Buch von Wilson den besten Aufschluß, wenn man gehörig zu unterscheiden weiß. — Vgl. hiezu die Artikel: Persien, Emanation, Gnosticismus, Optimismus, und Paganismus. [Haneberg.]

Partei, s. Proceß.

Partes decisae, s. Gregorii IX. Decretales.

Parther. Der Name Parthien, Παρθία, Παρθυαία und Παρθυήνη kommt bei den alten Geographen in sehr verschiedenem Sinne vor, er bezeichnet die ganze Ländermasse vom Euphrat an bis Arachosia oder Weißindien ꝛc. vom hyrcanischen Meere im N. bis zum rothen M. im S., dieß ist das imperium Orientis (Tacit. ann. 6, 34), welches in 18 Provinzen (regna, Plin. 6, 25) abgetheilt war; im engern Sinne die Provinz Parthia, im W. von Medien, im N. von Hyrcanien, im O. von Aria, im S. von der karmanischen Wüste begrenzt (so bei Strabo, Arrian, Plinius, Ptolomäus), im engsten Sinne unter dem Namen Parthyene einen einzelnen Bezirk von dieser Provinz (Mannert, Geogr. der Gr. V. 2. S. 59. Forbiger, Handbuch der alten G. II. 546 ff.). Die Parther gehören zum arischen Völkerstamme, sie erscheinen zuerst wie die Bactrier und andere Bewohner von Iran als Unterthanen des assyrischen Eroberers Ninus (Ctesias bei Diod. 2, 2. 4. Just. 1, 1, 4), hierauf der Meder (Diod. 2, 34. Herod. 7, 46), sowie ihrer Nachfolger der Perser (Herod. 3, 93, 117); nach Alexander d. Gr. standen sie abwechselnd unter der Herrschaft des Eumenes, Antigonus, Seleucus, Antiochus I.; unter des letztern Sohn Antiochus II. Theos im J. 256 trennte sich Parthien von Syrien, Arsaces gründete da das bald mächtig werdende parthische Reich, welches unter lauter Herrschern aus dem Hause des Arsaces 481 Jahre dauerte. Mit den Römern waren die Parther bald im Kampfe, bald im freundlichen Bunde, bald siegend, bald besiegt, wurden sie doch nie eigentlich von ihnen unterworfen, wenn gleich sich einige Kaiser mit dem Titel Parthicus schmückten. Das parthische Reich fand seinen Untergang durch die Neuperser, in der letzten stritten sich zwei Brüder um die Herrschaft, Arsaces der 29. oder Vologeses V. und Arsaces der 30. oder Artabanus IV., beide verloren Herrschaft und Leben durch Artaxerxes I., den Stifter der Sassanidendynastie, 226 n. Chr. (der erstere schon 219). Eine Berührung der parthischen mit der jüdischen Geschichte zeigt sich 1 Maccab. 14, 2, wo der parthische Beherrscher König von Medien und Persien genannt ist. Die Apg. 2, 9 erwähnten Πάρθοι sind Juden aus Parthien. Vrgl. Pauly, Realencyclopädie des class. Alterth. V. 1195—1211. [König.]

Particula, s. Opferbrod.

Parusie, s. Gericht Bd. IV. S. 453.

Pasagii und **Pasagini**, s. Circumcisi.

Pascal, Blasius, einer der gefeiertsten Namen in dem an großen wissenschaftlichen Celebritäten so reichen 17ten Jahrhundert, gleich berühmt als Mathematiker und Physiker wie als christlicher Philosoph, stammte aus einer alten, unter Ludwig XI. geadelten Familie der Auvergne und erblickte am 19. Juni 1623 zu Clermont das Licht der Welt. Sein Vater war Stephan Pascal, Parlamentsmitglied und zweiter Präsident bei der Cour des Aides zu Clermont, seine Mutter Antonia Begon. Von seinen beiden Geschwistern hat die ältere, Gilberte, später unter dem Namen Madame Perier bekannt, eine Lebensbeschreibung ihres Bruders geschrieben, welche den meisten Ausgaben der Pensées beigedruckt ist, die jüngere, Jacqueline (geb. 1625) durch ihre Geistesverwandtschaft mit ihrem Bruder mächtigen Einfluß auf diesen ausgeübt. Der frühe Tod der Mutter (gest. 1626 oder 1628) und die ungewöhnlichen Geistesanlagen, die der junge Pascal schon im zartesten Alter blicken ließ, bewogen seinen Vater (1631), seine Stelle zu Clermont aufzugeben und sich nach Paris überzusiedeln, um sich hier ganz der Erziehung seiner

Kinder zu widmen. Die gediegenen Kenntnisse, welche er besaß und die ihm selbst in der damaligen Pariser Gelehrtenwelt einen geachteten Namen verschafften, befähigten ihn, die Bildung seines Sohnes ganz allein zu übernehmen, ohne ihn jemals in eine Schule zu geben. Sehr frühe traten nun auch bei diesem ganz außerordentliche Fähigkeiten in einer Weise zu Tage, welche den Vater und dessen gelehrte Freunde in freudiges Staunen setzte. Namentlich zeigten sich bei ihm eine ungewöhnliche Wißbegierde und ein Forschungstrieb, der überall auf den Grund der Dinge dringen wollte und den gelehrten Vater mit seinen Fragen nicht selten in Verlegenheit brachte, eine ungemeine Schärfe des Verstandes und Reife des Urtheils, ferner und vor Allem ein eminentes Talent für jene Wissenschaften, für die auch sein Vater große Vorliebe hatte und welche überhaupt in jener Zeit sehr in Aufnahme waren, für die Mathematik nämlich und die Physik. In ersterer Wissenschaft brachte es Pascal schon in dem Alter von 12 Jahren, wo der methodisch erziehende Vater ihn noch beim Studium der classischen Sprachen festhalten wollte, ohne alle fremde Beihilfe, bloß durch eigene Anstrengung bis zum 32. Satze des ersten euclidischen Buches. Seine nunmehrigen Versuche auf diesem Gebiete wie auf dem der Physik, namentlich die Erfindung einer sinnreichen arithmetischen Maschine, welche er in Begleitung eines merkwürdigen Briefes der Königin Christine von Schweden übersandte, eine Abhandlung über die Kreisschnitte, zwei andere über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten und über die Schwere der Luft, endlich die Lösung der Probleme über die Cykloide, welche alle mit Ausnahme der letzteren schon vor sein 24. Jahr fallen, zogen nicht bloß in den gelehrten Kreisen der Hauptstadt, in die der Vater ihn jetzt einführte, sondern selbst außerhalb Frankreichs die allgemeine Bewunderung, ja sogar die Eifersucht des berühmten Cartesius ihm zu und lassen erkennen, zu welcher Meisterschaft er es auf diesem Gebiete des Wissens würde gebracht haben, wenn er länger gelebt oder auch nur längere Zeit auf demselben gearbeitet hätte. Neben der Verstandesbildung vernachlässigte indeß der Vater die Bildung seines Gemüthes durchaus nicht, sondern war eifrigst bedacht, dem strebsamen Geiste des Sohnes eine hohe Ehrfurcht vor Allem, was die Religion betraf, einzuflößen, besonders den Grundsatz beizubringen, daß Alles, was Gegenstand des Glaubens ist, nicht ebenso auch Gegenstand des Verstandes, noch weniger aber diesem unterworfen sein könne. Dieser Grundsatz, von dem hochverehrten Vater oft wiederholt, prägte dem Sohne so tief sich ein, daß er ungeachtet seiner vorwiegenden Verstandesrichtung von der damals um sich greifenden Freigeisterei nicht bloß unberührt blieb, sondern sein ganzes Leben hindurch der Religion gegenüber einen wahrhaft kindlichen Sinn bewahrte. In Rouen, wohin der Vater als Intendant abgegangen war, lernte die Familie zwei jansenistisch gesinnte Edelleute kennen, welche sie mit dem jansenistischen Pfarrer Guillebert, einem renommirten Prediger bekannt machten, und las nun die Schriften von St. Cyran, Jansen und Dr. Arnauld. Auf Blaise, damals 24 Jahre alt, muß diese Lectüre einen ungemein tiefen Eindruck gemacht haben; denn von dieser Zeit an machte er sich von seinen bisherigen mit glühendem Eifer betriebenen Studien fast gänzlich los und ergab sich unter der Leitung des genannten Pfarrers einem frommen Leben, wofür er auch seine beiden Schwestern, besonders die jüngere Jacqueline und selbst seinen Vater zu gewinnen wußte. Aus dieser Zeit datiren sich wohl auch die 15 Gebete Pascal's um einen guten Gebrauch der Krankheit. Pascal hatte nämlich durch seine angestrengten Studien seine Gesundheit äußerst geschwächt, so daß er von seinem 18. Jahre an bis an sein Lebensende beständig kränkelte und oft große Schmerzen auszustehen hatte. Nachdem er sich wieder etwas erholt, begab er sich in Begleitung Jacquelinens nach Paris, wo beide den Predigten des Jansenisten Singlin, die damals großes Aufsehen machten, fleißig beiwohnten und bald auch in nähere Beziehung zu Port-Royal traten. Nach dem Tode des Vaters trat Jacqueline, damals 26 Jahre alt, in das Kloster Port-Royal, welchem Arnauld's Schwester Angelica vorstand, ein und legte (1653) trotz des Widerstandes ihres Bru-

ders, der die geliebte Schwester nicht von sich lassen wollte, unter dem Namen Jacqueline von St. Euphemia Profeß ab. Dieß Ereigniß ist nicht ohne großen Einfluß auf Pascal's Leben gewesen. Nach dem Tode des Vaters nämlich hatte Pascal, im Besitze eines nicht unbedeutenden Vermögens, auf Anrathen der Aerzte einer freieren Lebensweise sich zu ergeben angefangen, ohne jedoch damals, noch auch, wie er mit Recht sich rühmen konnte, in seinen frühern Jahren, eine erhebliche Unordnung sich zu Schulden kommen zu lassen. Ob er durch eine drohende Lebensgefahr, aus welcher er auf fast wunderbare Weise gerettet wurde, zu einer strengeren Lebensweise wieder zurückgeführt worden, wie sein jansenistischer Lebensbeschreiber berichtet und auch Voltaire anzunehmen nicht abgeneigt ist (freilich nur, um zu dem Witze berechtigt zu sein, daß Pascal zu gleicher Zeit den Kopf verloren und sich bekehrt habe) — dieß müssen wir um so mehr dahingestellt sein lassen, als selbst die gleichzeitigen Berichte darüber nicht im Einklange sind. Es genügt zur Erklärung dieser Bekehrung, wenn man seine Rückkehr zu einem streng ascetischen Leben so nennen will, neben seiner eigenen schon tief gewurzelten Gemüths- und Geistesrichtung der mächtige Einfluß, den die geistvolle Jacqueline in beständigem mündlichen und schriftlichen Verkehre auf ihn ausübte. Damit verbanden sich die Bemühungen der ebenso durch Gelehrsamkeit als in die Augen fallende Frömmigkeit sich bemerklich machenden Männer von Port-Royal, eines Arnauld, Sacy, Nicole, Singlin, die sich's eifrigst angelegen sein ließen, einen Mann wie Pascal für ihre Sache zu gewinnen. Zwar scheiterte ihr Plan, ihn förmlich in ihre Genossenschaft aufzunehmen, an der unabhängigen Sinnesart und dem selbstständigen Charakter Pascals; dennoch trat er, nachdem er sich nach langem Kampfe entschlossen, der Welt zu entsagen und sich gänzlich Gott zu ergeben, in die engste Verbindung mit diesen Männern und wählte sich Singlin und abwechselnd Sacy zu seinen geistlichen Führern — gegen Neujahr 1655. Von dieser Zeit an hielt sich Pascal fast beständig bis an sein Lebensende in einer der Zellen der zu Port-Royal gehörigen Häuser auf, wo er, auf die einfachsten Bedürfnisse sich beschränkend, der Meditation, dem Fasten und Gebete oblag. Sein Lieblingsgebet waren die kleinen canonischen Horen; vom 118. Psalm konnte er mit einer Art Begeisterung sprechen. Dabei besuchte er sehr fleißig die Kirchen, besonders wo Reliquien zur Verehrung ausgesetzt waren oder Processionen gehalten wurden, linderte durch große Freigebigkeit die Noth Vieler. Besonders viele Zeit verwandte er auf die Lesung der hl. Schrift, so daß er dieselbe gutentheils auswendig wußte. Bei der Lectüre der hl. Schrift ging er indessen von dem Grundsatze aus, daß die Schrift nicht so fast eine Erkenntniß für den Geist, sondern für das Herz sei, nur Denen verständlich, welche geraden Herzens sind, während Andere nur Dunkelheit darin finden. Eine lange Unterbrechung brachte in diese frommen Beschäftigungen die lebhafte Theilnahme, welche Pascal an dem mit neuer Heftigkeit entbrannten jansenistischen Streite zu Gunsten seiner Freunde von Port-Royal nahm. Zwei Schriften Dr. Arnauld's waren einiger jansenistischen Sätze wegen 1655 von der Sorbonne censurirt und der Verfasser aus der Sorbonne ausgeschlossen worden. Eine Vertheidigungsschrift, welche Arnauld für das größere Publicum vorbereitet hatte, fand im Kreise der Freunde nicht den gewohnten Beifall. Man wandte sich deßhalb an Pascal, die Sache Arnauld's zu führen, und dieß gab die Veranlassung zur Entstehung der berüchtigten Provincialbriefe — mit dem ganzen Titel: Les provinciales, ou Lettres écrits par Louis de Montalt à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur la morale et politique de ces Pères. Diese, wie man sieht, pseudonymen Briefe, 18 an der Zahl (der 19. ist Fragment und der 20., der gewöhnlich beigedruckt wird, rührt von dem Parlamentsadvocaten Lemaitre), von welchen der erste vom 23. Januar 1656 datirt ist, übernahmen zuerst (1—3) die Vertheidigung Arnauld's und suchen die Uebereinstimmung seiner Ansichten mit der Lehre des hl. Augustin und des hl. Chrysostomus nachzuweisen. Mit dem vierten Briefe machte Pascal sodann eine kluge Schwenkung, versetzte den

ganzen Streit aus dem Gebiete des Dogma's, auf welchem die Jansenisten in allen Instanzen geschlagen waren, auf das Gebiet der Moral und richtete mit geschickter Tactik sein ganzes schweres Geschütz gegen die Jesuiten, welche, wie bekannt, in der Reihe der Vorkämpfer gegen den Jansenismus standen. Pascal greift in diesen Briefen, in deren Abfassung ihn seine Freunde theils durch Auszüge aus jesuitischen Moralisten, theils durch Revision der Entwürfe unterstützten, mit schonungsloser Kritik die Casuistik der Jesuiten an, namentlich ihre Grundsätze bezüglich der Restitutionen, der Simonie u. dgl., ihr Accomodationssystem, ihren Probabilismus, ihre Lehre von der Lenkung der Absicht (methodus dirigendae intentionis), ihren Mariencult, ihre Lehre von den Zweideutigkeiten (equivoques) und den reservationes mentales u. a., und schließt, nachdem er unter Anderem auch den jansenistischen Satz, daß weder Papst noch Concilien in Beurtheilung von Thatsachen untrüglich seien, ausgesprochen, mit einer Vertheidigung der Jansenisten gegen die Jesuiten. Das Urtheil über diese Briefe, welche seitdem von den Gegnern der Jesuiten stets als Hauptwaffen gegen diese benützt worden sind, ist längst festgestellt. Es sind denselben eine Menge grober Verstöße, selbst Verdrehungen und zu alle dem die flagrante Unredlichkeit nachgewiesen worden, extravagante Ansichten einzelner Mitglieder dem ganzen Orden aufzubürden, wie denn Pascal selbst gestehen muß, nur die Casuistik von Escobar studirt, die übrigen Citate aber bloß nachgelesen zu haben. Es wird dieß, um Andere zu übergehen, sogar von Voltaire (Siècle de Louis XIV. chap. 23) eingeräumt, und Chateaubriand nimmt keinen Anstand, Pascal einen „genialen Verläumder" zu nennen. Gegen eine in Kirche, Staat und Wissenschaft mächtige Gesellschaft gerichtet, erregten indessen Anfangs die Provincialbriefe eine ungeheure Sensation. Die reine und elegante, wahrhaft classische Sprache, von der sie ein Muster sind, die beredte, auf ein größeres Publicum berechnete und namentlich die Damenwelt anziehende Darstellung, die kaustische Ironie und der sprudelnde Witz konnten zumal unter Franzosen die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlen, die Jesuiten, die bisher schon von ihren zahlreichen Gegnern waren verhaßt gemacht worden, nun auch lächerlich zu machen. Die Jesuiten schwiegen dazu. Nur Pirot trat für sie auf, jedoch sehr ungeschickt, so daß seine Schrift: Apologie pour les Casuistes. 1657 im J. 1658 von der Sorbonne censurirt und vom Episcopate verboten, 1659 auch von der römischen Inquisition verworfen wurde. Erst 40 Jahre später führte der Jesuit Gabriel Daniel in seiner Réponse aux Lettres provinciales de Louis de Montalt, ou Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe, à Cologne 1696. 12.; à Bruxelles 1697. 12., und in dem Recueil de divers ouvrages philosophiques, theologiques, apologétiques et de critique. Tom. I. p. 305—634. à Paris 1724. 4. — die Sache seines Ordens mit vieler Gewandtheit. Unterdessen hatten sich aber die Provincialbriefe trotz der Wachsamkeit der Polizei und der Verdammungsurtheile, welche der Papst, der Staatsrath, das Parlament, die Sorbonne und der Episcopat über dieselben aussprachen, ja zum Theil gerade in Folge hievon in unzähligen Abdrücken über alle Provinzen Frankreichs und über diese hinaus fast in alle Länder Europas verbreitet, zum Theil in der lateinischen, mit einem weitläufigen Commentare versehenen Uebersetzung von Nicole, der sich gleichfalls unter dem angenommenen Namen „Wilhelm Wendroc, Doctor der Theologie auf der Universität Salzburg" verbarg. Im Zusammenhange mit den Provincialbriefen stehen einige andere polemische Schriften, „Factum" betitelt, welche von Pascal, Arnauld und Nicole aus Auftrag und im Interesse mehrerer Pfarrer von Paris, Rouen u. a. gegen die Casuistik der Jesuiten und deren Apologie von Pirot abgefaßt und dem geistlichen Gerichte übergeben wurden. Die gesuchtesten Separatausgaben der Provincialbriefe sind die in vier Sprachen zu Cöln 1684 in 8., die bloß französische ebendas. 1657 in 12., und die Amsterdamer in 4 Vol. in 12. 1739 mit den Noten Nicole's. — Einen nicht geringeren, aber weit reineren und unverdächtigeren Ruhm als durch die Provincialbriefe hat sich Pascal durch seine Pensées sur la Religion et sur quelques

autres sujets (zum ersten Mal gedruckt 1669) erworben. Sowie dieß Werk vorliegt, besteht es allerdings nur aus abgerissenen Gedanken, aus mehr nur äußerlich aneinandergereihten Fragmenten, zu deren Verbindung und Ausführung in einem umfassenden Werke Pascal selbst 10 Jahre der Kraft und Arbeit sich gewünscht hatte. Er starb, bevor er diesen Plan ausführen konnte. Nach seinem Tode fanden seine Freunde diese Gedanken, über welche sowie über die Anlage des ganzen Werkes er sich zu seinen Lebzeiten öfters mit ihnen besprochen hatte, auf Papierfetzen, die durch einen Faden aneinandergefügt oder in Bündel vereinigt waren, flüchtig nach der Eingebung des Augenblicks hingeworfen, oft in der Mitte eines Satzes, ja eines Wortes abbrechend. Da man sie in dieser Gestalt der Oeffentlichkeit nicht übergeben mochte, erlaubten sich die ersten Herausgeber: Arnauld, Nicole und der Herzog von Roannes, eine Menge Verstümmlungen und Abänderungen nicht bloß durch zahlreiche Aenderungen an Worten, Wendungen und Redensarten, sondern auch durch Auslassungen, willkürliche Verschiebungen und ergänzende, oft ganz unpassende Einschaltungen ganzer Sätze, Paragraphen und Capitel vorzunehmen. Nicht viel gewissenhafter verfuhren die nachfolgenden Herausgeber, namentlich Condorcet und Voltaire, welche den Text überdieß mit gehässigen Noten begleiteten (dieselben sind der Ausgabe Oeuvres de Pascal. Nouv. Edit. T. II. Par. 1819 beigedruckt). Eine vollkommen getreue, auf der sorgfältigsten Durchsicht der zum Theile bisher ungedruckten Originalmanuscripte beruhende Ausgabe besitzen wir erst von M. Prosper Faugère, Pensées, Fragments et Lettres de Bl. Pascal publiés pour la première foi conformément aux manuscripts originaux, en grande partie inédits. 2 vol. 8. Paris 1844. M. V. Cousin, der dazu den Anlaß gegeben, fand sich nun allerdings in seiner Erwartung, in der authentischen Gestalt der Pensées Pascal'n als einen vollendeten Skeptiker auftreten zu sehen, bitter getäuscht; denn in der That sind die Pensées eine für ihre Zeit treffliche und auch gegenwärtig noch brauchbare, wiewohl nicht selten überschätzte Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Das Ziel, welches sich Pascal darin vorgesteckt, war, die Nothwendigkeit und Wahrheit der Offenbarung zu erweisen. Zu diesem Zwecke wollte er, soweit der Plan und Gedankengang aus den Fragmenten sich noch erkennen läßt, den Menschen im Stande der Natur und zwar der durch die Erbsünde verdorbenen Natur betrachten und zeigen, daß weder die Vernunft durch sich selbst zur Wahrheit, noch der Wille aus eigener Kraft zur Glückseligkeit, nach welchem sie doch beide ein unvertilgbares Verlangen haben, zu gelangen im Stande seien; daß weiterhin die Philosophien alter und neuer Zeit ebensowenig als die verschiedenen natürlichen Religionen jenes doppelte Verlangen des Menschen zu befriedigen vermochten, und wollte endlich an der Hand des alten und des neuen Testamentes nachweisen, daß nur die von Gott geoffenbarte Religion, erst die alttestamentliche und dann ihre Erfüllung und Vollendung, die christliche Religion diesen Ansprüchen nach allen Beziehungen vollkommen genüge, daher nothwendig, allein wahr und allen Angriffen einer ungläubigen Wissenschaft gegenüber unüberwindlich sei. Um diese Grundgedanken im großartigsten Maßstabe auszuführen, hatte Pascal umfassende, namentlich philosophische Studien gemacht, die Schriften der rationalistischen Philosophen seiner Zeit gelesen und sich mit manchen von diesen auch mündlich besprochen; vor allen interessirten ihn die Schriften Epictet's und Montaigne's, welche er als die Repräsentanten des stoischen Dogmatismus einer- und des reinen Skepticismus andererseits betrachtete, und der Einfluß, den beide Systeme auf die Grundprincipien und die Anlage seiner Gedanken über die Religion geübt, ist unverkennbar. Dem Style und der Darstellung nach des Meisters würdig, wiewohl hinter den Provincialbriefen etwas zurückstehend und für den teutschen Leser manchmal weniger ansprechend, beurkunden die Pensées eine Schärfe, Kraft, Tiefe und Originalität des Geistes, welche tief bedauern lassen, daß sie unvollendet geblieben sind. Sie haben in ihrer Zeit bedeutende Wirkung gehabt, jedoch nach Verschiedenheit der Standpuncte verschiedene, ja entgegengesetzte

Beurtheilungen erfahren, auf welche hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. Literar. Anzeiger für christl. Theolog. v. A. Tholuck 1832 Nr. 41; Neander, die geschichtl. Bedeutung der Pens. Pasc. für die Religionsphilos. Berl. 1847; The Edinburgh Review, January 1847. Vol. LXXXV. p. 178 sq. — In seinen letzten vier Lebensjahren, während welchen er seine zwei bedeutendsten Werke abfaßte, war Pascal fast beständig von schweren körperlichen Leiden heimgesucht; zu gleicher Zeit beängstigte ihn die fixe Idee, welche den Voltaireianern zu vielem Gespötte Anlaß gegeben hat, als ob sich zu seiner Linken ein tiefer Abgrund öffne, vor dem er sich durch Hinstellen von Stühlen u. dgl. zu schützen suchte. Noch mehr aber als durch körperliche Schmerzen, die er mit bewundernswerther Geistesstärke und Ergebung trug, wurden Pascal's letzte Jahre durch bedeutende Mißhelligkeiten getrübt, welche zwischen ihm und den Leitern von Port-Royal wegen der Unterschrift des aus der Geschichte des Jansenismus (s. d. A. S. 496) bekannten Formulars ausbrachen. Letztere wollten dem Andringen Roms, des Episcopates und des Hofes sich fügen; Pascal dagegen war, obgleich noch 1657 anderer Ansicht, jetzt 1661 entschieden gegen die Unterschrift, da er dieselbe ohne Zweideutigkeit und Heuchelei nicht für ausführbar hielt; ja er ließ sich in der Hitze des Streites zu Aeußerungen hinreißen, welche ziemlich deutlich durchblicken lassen, daß er dem Papste nicht einmal in Beziehung auf das Dogma Unfehlbarkeit zugestand. Durch diese Mißhelligkeiten wurde indeß das freundliche Verhältniß Pascals zu Port-Royal nicht abgebrochen; dasselbe währte vielmehr bis zu seinem Tode, und die Angabe Beurrier's, Pfarrers von St. Etienne du Mont und ordentlichen Beichtvaters Pascal's, daß derselbe in der letzten Zeit mit den Jansenisten zerfallen und zum Gehorsam gegen die Kirche zurückgekehrt sei, ist später von diesem selbst als eine auf bloß scheinbare Anzeichen hin von ihm aufgestellte Vermuthung, zurückgenommen worden. Bei seiner letzten Beichte, Angesichts des Todes, befragt, ob er sich wegen Herausgabe der Provincialbriefe keinen Vorwurf zu machen habe, antwortete Pascal, eine schon früher gethane Aeußerung: wenn er dieselben erst abzufassen hätte, würden sie noch weit schärfer ausfallen — bestätigend und erläuternd: er könne, im Begriffe stehend, Rechenschaft vor Gott abzulegen, versichern, daß sein Gewissen ihm keine Vorwürfe deßhalb mache und daß er bei Abfassung dieses Werkes keine böse Absicht gehabt, sondern nur die Ehre Gottes und die Vertheidigung der Wahrheit gesucht habe, ohne von einer persönlichen Leidenschaft gegen die Jesuiten dazu getrieben worden zu sein. Wie dem auch sein mag, immerhin ist sehr zu beklagen, daß Pascal sein eminentes Talent der verlornen Sache des Jansenismus geliehen, und soweit wir auch entfernt sind, dem Geiste und den Tugenden Pascal's, wie er letztere selbst, in einer dem Jansenismus eigenthümlichen Selbstgefälligkeit geschildert hat, unsere Anerkennung zu versagen, so können wir gleichwohl nicht umhin, das inhaltschwere Wort des hl. Hieronymus auf ihn anzuwenden: Nihil aliud dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse. Pascal starb, mit den Heilsmitteln der Religion versehen, am 19. Aug. 1663 in einem Alter von 39 Jahren, 2 Monaten; seine Leiche wurde in der Pfarrkirche St. Etienne du Mont zu Paris beigesetzt. — Die besten Gesammtausgaben von Pascal's Werken sind die von Abbé Bossut, Par. 1779. 5 Vol. in 8.; die in Paris bei Didot 1816. 2 Vol. in 8, und eine andere gleichfalls in Paris erschienene bei Lefèbre 1819. 5 Vol. in 8. Teutsche Uebersetzungen haben geliefert: K. A. Blech, Pascal's theol. und philos. Werke. Berlin 1839—41. 3 Thle.; Schwartz, Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe. Leipzig 1831. 2 Bde. Die Zahl der Abhandlungen, Panegyriken und Biographien über Pascal ist nahezu Legion. Vgl. außer den bereits angeführten die Eloges de Bl. Pascal von Raymond, Toul et Lyon 1816, Belime, Paris 1816 in 8. — beides gekrönte Preisschriften; Bordas-Dumoulin, Par. 1837; Andrieux, Quesne, die Essais sur Pascal von Monier, Par. 1832; Vinets, Becker (latein.); ferner J. Rust de B. Pascal etc. Erlang. 1833; St. Beuve, Port-Royal, Par. 1840. 2 Vol.; Dr. H. Reuchlin in seiner

Geschichte von Port-Royal. Hamb. 1839—44, und in der Schrift: Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften. Stuttg. u. Tübg. 1840. 8.; endlich Bayle, Diction. hist. et critiq.; Feller, Biographie univers. Tom. II. p. 336 sq.; Biographie universelle, ancienne et moderne. Tom. XXXIII. p. 46 sq. — Vgl. hiezu die Art. Jansenismus, und Jesuiten. [Hitzfelder.]

Pascha, s. Feste der Hebräer, und Osterlamm.

Πασχα σταυρωσιμον und *Π. ἀναστασιμον*, s. Hebdomas magna, und Charwoche.

Paschalis I.—II., Päpste. Paschalis I., der hundertste in der Reihe der Päpste, regierte die Kirche vom J. 817 bis 824. Paschalis, ein römischer Priester, wurde nach dem Tode Stephan's IV. einmüthig gewählt, durch eine Gesandtschaft trat er mit Ludwig dem Frommen in Verbindung. Die sogenannte Schenkung Ludwig des Frommen an Paschalis, unter andern der Inseln Corsica, Sicilien und Sardinien, ist natürlich erdichtet. Theodor Studita wandte sich an Paschalis um Hilfe gegen den Bilderstürmer Leo den Armenier (813—820); und der Papst richtete Trostbriefe an die Verfolgten (Baron. ad a. 818). Im J. 821 schickte Paschalis an Ludwig den Frommen zwei Gesandtschaften; die zweite kam mit großen Geschenken zur Hochzeitsfeier des ältesten Sohnes Ludwigs, des Lothar. Dieser Lothar war von Ludwig im J. 820 nach der Zusammenkunft von Attygai nach Italien zur Uebernahme der Regierung entsandt worden. Hier weilte er eine Zeit lang, und wurde von Papst Paschalis freundlich nach Rom geladen. Nach der andern Nachricht hat er von seinem Vater Ludwig den Auftrag erhalten, nach Rom zu gehen. Soviel ist jedenfalls gewiß, König Lothar kam kurz vor Ostern des J. 823 nach Rom, wurde dort von Paschalis I. in allen Ehren aufgenommen, er wurde am Osterfeste selbst gekrönt d. h. das kaiserliche Diadem mit dem Namen des Augustus wurde ihm zu Theil. Damit hatte er die Vollmacht erhalten, wie die Pflicht, den Papst gegen die aufrühreríschen Römer und gegen jeden andern Feind zu vertheidigen. Nach Lothars Abreise erhoben sich die Römer auf's Neue; Gewaltthätigkeiten geschahen gegen Anhänger der sogenannten fränkischen Partei; es hieß, es seien einige ermordet worden, weil sie zu fest an Lothar dem jungen Kaiser gehalten, und selbst der Papst sei nicht ohne Schuld. Zur Untersuchung der Sache sandte König Ludwig zwei Boten nach Rom, den Abt Adalung und den Grafen Hunfried. Indeß erschienen vor ihrer Abreise Gesandte des Papstes bei dem König Ludwig, um die Unschuld des Papstes darzuthun. Die Boten des Königs gingen dennoch nach Rom, und vor ihnen reinigte sich Paschalis mit einer großen Zahl von Bischöfen durch einen Eid von dem Verdachte der Theilnahme an den erwähnten Gewaltthätigkeiten. Den zurückkehrenden Boten des Königs gab der Papst zur Begleitung vier Gesandte mit. Ludwig aber glaubte nun, die Angelegenheit beruhen lassen zu sollen, und entließ die erwähnten Gesandten mit einer entsprechenden Antwort nach Rom. In demselben Jahre 823 reiste Ebbo, Erzbischof von Rheims, mit Genehmigung des Papstes Paschalis zu Bekehrung der Dänen ab (s. d. A.), zu welchem Werke ihn der Papst durch apostolische Briefe bevollmächtigte. Als Papst Paschalis am 10. Febr. 824 gestorben war, so wollten die Römer nicht zugeben, daß er in der Kirche des hl. Petrus bestattet werde. Sein Nachfolger Eugen II. ließ ihn begraben in der Kirche des hl. Praxedis, die Paschalis von Grund auf neugebaut hatte. Die Wohlthätigkeit und die Wunder des hl. Paschalis werden von Anastasius gerühmt. Sein Gedächtniß wird gefeiert den 16. Mai. Cf. Bolland. T. III. Mai.; Pagi breviar.; Anastas. bibl.; Eginhard. annal.; Theganus V. Ludov. imper. etc. — Paschalis II. regierte von 1099 bis 1118. Seine Regierung fiel in eine sehr bewegte Zeit, in die Zeit des ersten Kreuzzugs und der Gründung des Königreichs Jerusalem, vor allem aber des Kampfes zwischen dem Papstthum und dem Kaiserthum, oder überhaupt der fürstlichen Gewalt, welcher Kampf in dem Investiturstreite sich concentrirte. Zur Entscheidung gebracht wurde dieser Kampf während der Regie-

rungszeit Paschalis II. in England, worüber man die Artikel „Anselm“ und „Heinrich I. von England“ nachsehen wolle; zum größern Theil entschieden wurde der Streit in Teutschland; darüber vergleiche man die Artikel „Heinrich IV.“ Kaiser, besonders aber „Heinrich V.“, ferner „Gelasius II.“ und „Calixtus II.“, sowie „Investiturstreit“, wo die Leser das zu diesem Artikel Gehörige finden werden. Paschalis, vorher Cardinal Rainer oder Reginer mit dem Titel des h. Clemens, wurde am 13. August 1099 gewählt. Als Mönch von Clugny war er früher in Angelegenheiten seines Ordens nach Rom gekommen, und dort wegen seiner Vorzüge zurückgehalten worden. Seine Wahl wurde mit großen Erwartungen aufgenommen; er selbst aber hatte sich gegen die Annahme gesträubt. Der Gegenpapst Quibert oder Clemens III. seit den Zeiten Gregors VII. starb im J. 1100. Zwei Gegenpäpste wurden nun nach einander gewählt. Albert der erstere wurde noch am Tage seiner Wahl gefangen genommen und bei St. Laurentius in Verwahr gehalten. Theodorich aber war Pseudopapst 105 Tage, also etwa bis in den Januar des J. 1101, und dann wurde er in ein Kloster eingeschlossen, wenigstens wurden diesen Gegenpäpsten die erwähnten Verwahrungsörter angewiesen; welchen Namen der Eine und Andere angenommen, wird von den Zeitgenossen nicht berichtet. Aber ein dritter Gegenpapst wurde erwählt, Maginulf oder nolf, vorher Erzpriester, der sich Sylvester IV. nannte, wohl im J. 1102; auch dessen Sache nahm ein trauriges Ende. Im Jahr 1100 schickte Paschalis einen Legaten, Mauritius, nach Palästina. Im Jahr 1101 bestätigte der Papst den Primat des erzbischöflichen Stuhles von Toledo über ganz Spanien, was vor ihm auch Urban II. gethan hatte. In den Fasten des J. 1102 hielt Paschalis eine allgemeine Synode zu Rom (s. Heinrich IV.), worin Heinrich IV. auf's Neue excommunicirt wurde. In demselben Jahre sandte der Papst den Bischof Galo von Paris als Visitator nach Polen, welcher auch daselbst zwei Bischöfe ihrer Stellen entsetzte. Im J. 1103 kam der hl. Anselm nach Rom (s. d. A.); in demselben Jahre Otto von Bamberg (s. d. A.), nachmals Apostel der Pommern. Ueber den Streit des Papstes mit Philipp I. von Frankreich in den Eheangelegenheiten des Letztern s. die Art. „Bertrade“ und „Ivo“. Der Kampf dauerte bis zum Jahr 1104, und endete mit der Unterwerfung Philipps, sowie seiner Lossprechung von dem Banne. Im J. 1106 hielt der päpstliche Legat Bruno eine Synode in Frankreich, zu Poitiers, um zu Unterstützung der Kreuzzüge aufzufordern. Auch Boemund, Fürst von Antiochien, war dort gegenwärtig. Ende des J. 1106 reiste Paschalis selbst nach Frankreich. In Florenz hielt er eine Besprechung mit dem dortigen Bischof über den Antichrist; sodann veranstaltete er zu Guastalla eine Synode über die Wiederaufnahme der im Schisma geweihten Bischöfe und Priester. Auch die Gesandten Heinrichs V. waren daselbst anwesend, um dem Papste die Wünsche und Bitten desselben vorzutragen. Von hier aus, glaubte man, werde der Papst nach Teutschland reisen. Zu Parma weihte er den Bischof Bernard. Der Papst ging aber durch Burgund nach Frankreich, weil wegen der Gesinnung Heinrichs V. und der Teutschen überhaupt die Reise dahin gefährlich schien. Weihnachten des J. 1106 feierte der Papst in Clugny. Im nächsten Jahre weihte er verschiedene Kirchen in Frankreich ein. Zu St. Denys bei Paris hielt er eine Zusammenkunft mit dem Könige Philipp I., sowie dessen Sohne Ludwig. Sie bezeugten dem Papste ihre Ehrfurcht, er aber hielt mit ihnen eine Besprechung über die Angelegenheiten der Kirche, und ermahnte sie, der Kirche treu zu sein und ihr zu Hilfe zu kommen. Bald erschienen auch Gesandte Heinrichs V., und verlangten für den Kaiser die Investitur mit Ring und Stab. Ostern feierte der Papst wohl bei Bischof Ivo zu Chartres. Um Christi Himmelfahrt — 23. Mai — hielt er eine Synode zu Troyes, wo wieder Gesandte Heinrichs erschienen. Verhandelt wurde daselbst auch über die Unterstützung der Kreuzzüge und über den Gottesfrieden (s. d. A.). Im Herbst desselben Jahres kehrte der Papst nach Italien zurück. Im J. 1108 hielt Paschalis eine Synode zu Benevent gegen die Laien-Investitur. Im J. 1110 hielt der Papst im Lateran eine

Kirchenversammlung in derselben Sache. Gegen Ende dieses Jahres erschien Heinrich V. in Italien (s. „Heinrich V.“). In den Kämpfen mit Heinrich gingen die übrigen Jahre des Pontificats Paschalis II. hin, ohne daß er selbst den Ausgang des Kampfes erlebte. Er starb den 21. Januar 1118. — Cf. Hard. J. VI. Vitae Pasch. bei Muratori S. J. III. I. u. II. Pagi breviar. Gervais, Gesch. Teutschlands unter Heinrich V. 1841. [Gams.]

Paschasius Radbertus, etwa 786 in Soissons geboren, wurde unter dem hl. Abt Adelhard Mönch im Kloster Corvey in der Picardie (s. d. A. Corbie). Er war hier Anfangs namentlich als Lehrer thätig und der jüngere Adelhard, der hl. Anscharius, sowie Hildeman und Otto, Bischöfe von Beauvais gingen aus seiner Schule hervor. Aus Bescheidenheit empfing er die hl. Weihen nur bis zum Diaconate, wurde aber doch nach dem Tode der aufeinanderfolgenden Aebte Adelhard, Wala, Hedon und Isaac zum Abte des Klosters bestellt (844), sowohl wegen seines heiligen Lebens und seiner großen Gelehrsamkeit, als weil er bei dem Kaiser Ludwig wie bei dessen jetzt regierendem Sohne Carl in hohem Ansehen stand. Er stand der Abtei bis zum J. 851 vor, worauf er die ihm lästig gewordene, durch Streitigkeiten verbitterte Würde niederlegte und sich von nun an mit erneuerter Frische und Freude seinen Studien ergab (vgl. seine praef. libr. IX. in Matth). Er starb jedenfalls nach dem J. 858, da er den Normanneneinfall dieses Jahres noch in seinen Schriften erwähnt. Mabillon setzt seinen Tod auf 860, andere wahrscheinlicher auf 865. Sein Gedächtniß begeht die Diöcese von Soissons seit seiner 1073 erfolgten Erhebung am 26. April. Seine Schriften (Gesammtausgabe von Sirmond, Paris 1618 und bibl. max. patr. Tom. XIV) sind: Das Buch de corpore et sanguine Domini, identisch mit dem ihm zugeschriebenen, de sacramentis betitelten (cf. Mabillon II. P. saec. IV. Bened.), welches er 831, zur Zeit des Exils des Abtes Wala für die Mönche des westphälischen Klosters Corvey (s. d. A.) schrieb, dem sein Schüler Placidius Warinus als Abt vorstand, und welches er später überarbeitet mit einem Einleitungsworte an Carl den Kahlen schickte. Dieses wichtigste unter den Werken des Radbertus, welches besonders in den berengarischen Kämpfen und noch mehr in den Abendmahlsstreitigkeiten des 16ten Jahrhunderts zu großer Bedeutung gelangte, ist besonders herausgegeben verstümmelt und im Parteiinteresse interpolirt von Job Gast (Hagenau 1528) und G. Ratus (Rouen 1540), vollständiger und getreuer in Cöln 1550, 1551, Löwen 1551 und 1561, am genauesten in Martene et Durand ampl. coll. vett. mon. Tom. IX. — Der Brief an Frudegard, desselben Inhalts, von Paschasius in hohem Alter zur Rechtfertigung seiner Abendmahlslehre geschrieben. — Zwölf Bücher Comment. in Matth., wo er besonders zum 26. Capitel des Matthäus die kirchliche Abendmahlslehre gegenüber den häretischen Ansichten des Scotus Erigena darlegt. Von diesen Büchern schrieb Paschasius vier als Mönch, vier als Abt und vier nach seiner Abdication. — Die vita S. Adalhardi und Walae (erstere cf. Bolland. 2. Jan., letztere ed. Mabillon. cf. darüber Kerz, Gesch. d. R. J. 26, pag. 72). — Die Passio Ruffini et Valerii Mart. — Drei Bücher Expos. in Psalm. 44. — Fünf Bücher in Threnos. — Drei Bücher de fide, spe et caritate (zuerst ed. Pez Thes. Anecd. I. pars 2). — Endlich vindicirt ihm Luc. d'Achery zwei Bücher de partu virginis, die sonst Ildephons v. Toledo zugeschrieben wurden (Spicileg. Tom. XII) als Entgegnung auf das Buch des Ratramnus „De nativitate“. Der Name des Paschasius hat eine besondere Bedeutung und Berühmtheit erlangt durch den ersten Abendmahlsstreit, den er nach Ansicht der Calvinisten, wie schon früher des Berengar (s. d. A.) dadurch angefacht haben soll, daß er in seinem Buche de corp. et sang. Domini Neuerungen in die Kirchenlehre gebracht und die Transsubstantiation, wie sie nachher dogmatisch festgestellt worden, zuerst ersonnen habe. Zeugniß dafür, daß eine derartige Neuerung stattgefunden, gäben die Stimmen, die sich in Rhabanus Maurus, Amalarius von Metz, Ratramnus, Joh. Scotus im neunten Jahrh. und in Ratherius von Verona und Abt Heriger

im zehnten Jahrh. gegen Paschasius erhoben. Die Sache liegt aber folgendermaßen. Paschasius hatte in jenem Buche die altkirchliche Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Abendmahle in möglichst bestimmter und faßlicher Weise vorgetragen und war sich dabei auf das Klarste seiner Uebereinstimmung mit den Auctoritäten der Kirche, mit Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustin, Cyrillus v. Alex. und Leo d. Gr. bewußt (vgl. epist. ad Frudeg.). Aber die dogmatische Sprache war in diesem Puncte noch wenig bestimmt und schulgerecht ausgebildet, so daß es möglich war, einige seiner Ausdrücke auch mißzuverstehen; auch war in einigen Stücken, die untergeordnete Bedeutung haben, das dogmatische Bewußtsein der Theologen jener Zeit über die hl. Eucharistie noch nicht vollständig entwickelt, so daß es auf den ersten Blick erscheinen konnte, es würde Neues vorgebracht, wo nur Gegebenes und Ueberliefertes sich in nothwendigem wissenschaftlichen Processe entfaltete. Das Erste nun, worüber sich Streit erhob, war die Identität des hl. Leibes Christi auf dem Altare mit dem Leibe, der von der Jungfrau Maria geboren und am Kreuze gestorben war. Paschasius hatte, besonders an Ambrosius Ausdrucksweise sich lehnend, diese Identität insbesondere jeder spiritualistischen Auffassungsweise gegenüber, einfach und bündig ausgesprochen. Gegen seine Darstellung erhoben sich Rabanus Maurus und Ratramnus. So berichtet Gerbert in seiner Schrift de corp. et sang. Domini, welche Pez (Thes. Anecd. I. pars II) herausgegeben und ihrem wahren Verfasser vindicirt hat (s. die prol. ad Tom. I), während man sie früher unter dem Titel Anonymus Cellotianus (herausg. vom P. Cellotius) kannte, oder seit Mabillon (*praef. saec.* IV. Bened. § 3 Nr. 47 et 48) den Abt Heriger (s. d. A.) für ihren Verfasser hielt. Gerbert nun, dessen Schrift ein klares Bild des ganzen Streites gibt, tritt entschieden auf des Paschasius Seite, und weist seinen Anklägern gegenüber nach, daß er wenn auch nicht in dem Buchstaben, doch in dem Geiste mit den bedeutendsten Lehrern der Kirche, insbesondere mit Ambrosius übereinstimme. Die Gegner hatten sich besonders auf Hieronymus und Augustinus berufen, welche ein duplex und triplex corpus Christi (seinen Leib auf Erden, seinen Leib im Sacramente und endlich auf mystische Weise in der Kirche) unterschieden, und Gerbert weist nach, daß trotz dieser Unterscheidung alle in dem Glauben an die reale Gegenwart übereinstimmen, naturaliter sei der hl. Leib im Sacramente mit dem von Maria geborenen identisch, specialiter, d. h. nach dem modus existendi verschieden (ähnlich Lanfranc. de euchar. cap. 18). — Ein zweiter von denselben Gegnern gegen Paschasius gerichteter Vorwurf war, er habe zugleich eine figura und eine veritas im Sacramente des Altars angenommen (vgl. cap. 4 in dem Buche des Paschasius). Auch hier nimmt Gerbert mit Recht den Paschasius gegen die mißverstehenden Ankläger in Schutz, die Figur sei das sinnlich Erscheinende, die Wahrheit das vom Glauben innerlich Erfaßte. — Der dritte Punct des Gegensatzes endlich betraf die angebliche Behauptung des Paschasius totiens Christum pati, quotiens Missas contingat quotidie celebrari. Gerbert gesteht, und auch hier mit Recht, er habe in der angefochtenen Schrift nichts derartiges gefunden. Es ist aber leicht erklärlich, wie des Paschasius Gegner zu dieser Anklage kamen. Wenn sie daher Recht hatten, daß Paschasius eine absolute Identität des Leibes Christi in altari und in cruce behauptet habe, so war es nur eine nothwendige Consequenz seiner Ansicht, daß wenn sein Leib am Kreuze passibilis war und wirklich litt, dieß auch beim Opfer auf dem Altare stattfand. Nun aber hatte Paschasius nur die wesentliche Identität, nicht aber auch die Identität in unwesentlichen Attributen behauptet, und er hat wahrscheinlich mit Beziehung auf diesen ihm gemachten Vorwurf in der epist. ad Frudegard. die klaren Worte geschrieben: Haec victima nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui licet surgens a mortuis jam non moritur tamen, in seipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc Mysterio sacrae oblationis immolatur. Hinc pensemus, quale sit pro nobis sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitetur.

Auf die Stimme des Priesters, setzt er hinzu, steige Christus vom Himmel (also in verklärtem Leibe) herab auf den Altar. — Doch wenden wir uns von Paschasius und seiner Lehre zu seinen Gegnern und Anklägern. Der bedeutendste unter diesen ist Rabanus Maurus. In seiner epist. ad Heribald. spricht er davon, wie er einem Irrthume in der Abendmahlslehre in einer an den Abt Hegilo gerichteten Schrift entgegengetreten sei. Diese Schrift, die für verloren galt, ist von Mabillon in der, die unter dem Titel Anonymus Gemblacensis erhalten und herausgegeben ist, wieder erkannt (Act. Bened. Tom VI. p. 599 sq.). In ihr aber bekämpft Rabanus keinen Irrthum des Paschasius, hinsichtlich dessen er selbst sich irrt, sondern nur einen Irrthum, der möglicher Weise, wie wir sahen, in dessen Worte gelegt werden kann. Er selbst aber hat, weit entfernt, ein Gegner der orthodoxen Lehre zu sein, nur die oben angegebene, von Gerbert adoptirte dogmatisch bestimmtere Fassung nach Hieronymus und Augustins Vorgange gewollt und aufgestellt (non naturaliter sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod consecratur, et aliud specialiter corpus Christi, quod natum est de Maria Virgine et aliud specialiter corpus Christi, sanctam scilicet Ecclesiam, qui corpus Christi sumus). — Etwas anders verhält es sich mit Ratramnus. Dieser, gleichzeitig mit Paschasius Mönch von Corvey, schrieb de partu Virginis seu de nativitate Christi, eine Schrift de praedestinatione und contra Graecos errores, endlich, wie es heißt auf Veranlassung Carls des Kahlen, ein gegen Paschasius gerichtetes Buch de corp. et sang. Domini (cf. Sigebert und Trithem. de scr. eccl.). Ein auf uns nun gekommenes Werk dieses Titels, gewöhnlich unter dem Namen eines Verfassers Bertramus edirt, hat in dem uralten cod. Lambiens. coenob. des Ratramnus Namen (Mabillon). Andere, besonders de Marca, schreiben es dem Scotus Erigena zu. Abgesehen von diesem Buche nun wissen wir, daß Ratramnus in gleicher Weise wie Rabanus den Paschasius bestritten. Gerbert macht zwischen beiden keinen Unterschied. Das erwähnte Werk behandelt nun freilich auch die oben angeführten Puncte, aber in einer Weise, die sehr bedenkliche Zweifel übrig läßt, ob der Verfasser nicht bloß eine Gegenwart Christi im Altarssacramente für den Glauben behaupte. Weil die mysteria, sagt er, aliquid secreti contineant, quod oculis fidei solummodo pateat, weil fides totum quidquid illud est, adspicit et oculus carnis nihil apprehendit, intellige, quod non in specie sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur. In diesem Zweifel wird man noch bestärkt, wenn man sieht, wie er die Protypen des alten Testaments, das Manna in der Wüste und das Wasser aus dem Felsen, behandelt, die er ohne allen Unterschied mit der Verwandlung im hl. Abendmahle parallelisirt. Zur Gewißheit endlich über des Verfassers irrige Ansicht dürfte sich der Zweifel erheben, wenn wir lesen, nicht anders als mit dem Wasser, welches vor der Consecration dem Kelche beigemischt werde, verhalte es sich mit dem Weine. Gerade und nicht anders, wie man sagen könne, dieses Wasser, welches das gläubige Volk bedeute, verwandle sich nach der Consecration in dessen Blut, könne und dürfe man von dem Weine als in Christi Blut verwandelt reden. Accipitur, heißt es, spiritualiter (d. h. doch wohl „symbolisch“) quidquid in aqua de populi corpore significatur, accipiatur ergo necesse est spiritualiter, quidquid in vino de Christi sanguine intimatur; — und igitur si vinum illud sanctificatum per ministrorum officium in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque, quae pariter admissa est, in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter convertatur. Mag daher Jacobus Boläus (Paris 1712) sich abmühen, der vorliegenden Schrift Freiheit von dogmatischen Irrthümern zu vindiciren, mag Natalis Alexander auch die „Härten und Dunkelheiten“ des Verfassers, die er wiederholt eingesteht, durch einen mit vieler Kunst und Mühe herausgeschraubten Sinn erträglich zu machen suchen, so scheinen doch Beide für ihr löbliches Streben den Namen Verstorbener vor dem Vorwurfe der Häresie zu schützen, kein glückliches Object gefunden zu haben, und Beide haben sich auch vielleicht zu sehr von dem Wunsche bestimmen lassen, den protestantischen Polemikern ihrer Zeit eine

Auctorität des neunten Jahrhunderts zu entziehen. Billig aber ist, wenn aus keinem andern Grunde, schon aus dem der Dunkelheit und Sprach- und Begriffsverworrenheit der Schrift, der Urtheilsspruch, den Clemens VIII. darüber fällte, indem er es in den Index libr. proh. setzte. Was den letzten der Gegner des Paschasius, von denen uns etwas erhalten ist, und die erwiesener Maßen den Paschasius bestritten, anbetrifft, wir meinen den Joh. Scotus Erigena, so verweisen wir hinsichtlich seiner auf den betreffenden Artikel. — Außer der schon angeführten Literatur vgl. du Pin (saec. IX), Bellarmin, de script. eccl. und Cave, hist. lit. (unbedeutend). — Act. Bened. saec. IV. P. 2. pag. 577 sq. — Räß und Weiß, Leben der Väter. — Ritter, Gesch. der christl. Phil. III. S. 196 f. — Bähr, Lit. Gesch. Suppl. III. 233 f. u. 462 f. — Hock, Gerbert S. 166 f. — Ueber Paschasius und Ratramnus die beiden Monographien von Natalis Alex. H. Eccl. IX et X, dissert. X und XIII. — Ueber die Canonisation des Paschasius Radbertus cf. Boll. ad 26. Apr., wo auch seine vita von Sirmond geschrieben, mitgetheilt ist. — Martyrol. Benedict. mit der Vita des Paschasius von Ménard. — Endlich the book of Ratramn, priest and monk of Corvey. Oxford 1838. [J. G. Müller.]

Paschastreit, s. Osterfeierstreit.

Passa, s. Pascha.

Passau, Bisthum. Die Stadt, welche den Namen gibt, liegt auf der Erdzunge vor dem Zusammenflusse der Donau und des Inns — Palavia, Batabis, castra Batava, weil eine batavische Cohorte seit c. 400 dort das Standquartier hatte; gegenüber das ziemlich ältere Bojodorum (Innstadt). Der Sitz des Bisthums war ehemals Laureacum (Lorch) an der Enns, welche Stadt, wenigstens im zweiten Jahrhundert gegründet, unter römischer Herrschaft für bürgerliche Verwaltung und die Bewachung der Donaugrenze nicht unwichtig und die ansehnlichste des Ufernoricums war. Unbeglaubigte Sagen wissen von Predigt des Evangeliums schon durch Marcus, Lucas, andere Apostelschüler, den britannischen König Lucius (s. d. A.) u. s. w.; wie anderswo mochte dasselbe auch in Lorch zuerst durch römische Soldaten oder durch glaubenseifrige Männer, welche dieses Zweckes willen aus Italien und Aquileja herbeikamen, bekannt geworden sein. Völlig fabelhaft ist die Gründung des Bisthums durch Quirinus, Sohn des römischen Kaisers Philippus, und die Schankung vieler und großer Provinzen an dasselbe. War ja der hl. Maximilian noch kein Bischof von Lorch, nicht einmal Wanderbischof, vielleicht auch nicht Blutzeuge, da er im zehnten Jahrhunderte noch bloßer Bekenner genannt wird. Seine Biographie (Hier. Pez. script. rer. austriac. Tom. I. p. 22), welche dem 13ten Jahrhundert angehört und manche Unglaubwürdigkeiten enthält, läßt diesen „Erzbischof von Lorch" in seiner Vaterstadt Cilly, wohin er dem Präfecten Eulasius seinen Befehl, daß die Bürger im Tempel des Mars opfern sollten, zu verweisen eilte und selbst noch weniger opfern wollte, um 288 hinrichten. Sicher ist Maximilian ein Lehrer von segensreicher Wirksamkeit gewesen, wie die uralte Verehrung desselben in diesen Gegenden beweist. Seine Gebeine wurden im zehnten Jahrhundert nach Passau gebracht, wo sie und die des hl. Valentin (mit jenem zugleich Diöcesan-Patron), letzter schon 768 von Mais dahin übersetzt, in dem Brande von 1662 bedeutend Schaden litten. Verlässig ist die Lebensgeschichte des hl. Florian (Hier. Pez. T. I. p. 36), welcher, ein römischer Officier, den Martertod in Lorch unter Kaiser Diocletian erlitten hat (s. d. Art. Bayern und Florian). Der erste sichere Bischof von Lorch, Namens Constantius, wird in der Vita S. Severini erwähnt, einem der kostbarsten schriftlichen Denkmäler (Pez. T. I. p. 64). Dieser Heilige, welcher Abkunft und Vaterland sorgfältig verschwieg, wurde während der Drangsale, welche der Auflösung des weströmischen Reiches vorhergingen und nachfolgten, erhebender Tröster und Wohlthäter der Donaustädte von Wien an bis Kinzing (Jahrhunderte hindurch ward die Diöcese in ihrer Länge von Osten bis Westen durch beide Puncte begrenzt). Deßhalb führt er den Ehrentitel eines Apostels von

Noricum, nicht wegen Ausbreitung des katholischen Glaubens, zu dem sich die Einwohner, auch die Heiden und Arianer von Passau bekannten, welche noch kurz vorher den vom westlichen Meere hergekommenen Wanderbischof Valentinus ausgetrieben hatten und mittlerweile vielleicht durch Bischof Constantius waren bekehrt worden. Wir treffen Kirchen, gottesdienstliche Versammlungen, Priester, Diaconen, niedere Cleriker und geheiligte Jungfrauen. Severin leitet als Abt mehrere von ihm gestiftete Klöster, worunter das zu Bojodorum, vielleicht gab es auch eines zu Passau, wo er die Bürger vor feindlichen Ueberfällen rettet oder warnt. Des geliebten Meisters Leichnam wurde von seinen Schülern nach Lucullanum bei Neapel gebracht (s. Bayern). Das Schreiben des Papstes Symmachus c. 500 an Theodor von Lorch wird von einigen jüngern Schriftstellern als erdichtet verworfen, von andern, wenn gleich Gegnern seiner völligen Aechtheit, doch die Thatsache darin anerkannt, daß Lorch der Metropolitansitz für Pannonien war. Der Papst verleiht dem Theodor das Pallium, auf daß er es „nach der Gewohnheit seiner Kirche" gebrauche, und darum wird vermuthet, schon Constantius, wenn auch im Leben des hl. Severin bloß als pontifex, doch von dem fast gleichzeitigen Ennodius als antistes florentissimus bezeichnet, habe die erzbischöfliche Würde bekleidet. In Pannonien hatten die Hunnen (s. d. A.) gehaust, die glänzende Metropole Sirmium war um 440 zerstört, andere Bisthümer waren brach gelegt worden oder herabgekommen und so mochte nach dem blühenden Lorch der Sitz des Metropoliten übertragen werden. Die Erinnerung daran lebte lange fort und das Diplom des Königs Arnulph gedenkt selbst des Wivilo als eines Erzbischofs (s. unten), obgleich er es, wie mehrere seiner Vorgänger, nicht mehr war. Von diesen werden nur Erchanfried und Otgar, deren Regierung man in die Zeit von 600—639 setzt, urkundlich aufgeführt und dabei von unmittelbaren Vorfahren des erstern, doch ohne Angabe von Namen derselben, gesprochen (Mon. boica. XXVIII (2), 35. 39. 63). Dieß geschieht bei Gelegenheit von Schankungen an die Kirche des hl. Stephan (des Erzmartyrers, noch jetzt Patron der Cathedrale und der Stadt) zu Passau, wo beide der Sicherheit wegen ihren Sitz aufgeschlagen hatten. Lorch war seit 568 durch die mit den alten Hunnen untermischten Avaren (s. d. A.) gefährdet und mußte durch deren Verheerungen in Pannonien seine kirchliche Oberherrlichkeit dahinschwinden sehen; seine Zerstörung durch sie erfolgte erst unter Wivilo, welcher, dieselbe voraussehend, 737 mit seiner Geistlichkeit nach Passau flüchtete. Dieß wurde nun ständiger Sitz des Bisthums, eines von den vieren, welche Bonifacius (s. d. A.) für Bayern bestimmt hat. Unter jenem Bischofe, welcher von Gregor III. zu Rom geweiht worden war und mit dem Titel eines „vir magnarum virtutum" geziert wird, stiftete Herzog Odilo von Bayern, gegen die Kirche von Passau nicht minder freigebig, die Benedictinerklöster Mansee, Osterhofen (später den Prämonstratensern eingeräumt), Niedernburg in Passau (für Nonnen) und Niederaltaich, welches eine große Zahl durch Tugend und Gelehrsamkeit berühmter Männer, darunter 9 Bischöfe und über 30 Aebte für auswärtige Klöster heranzog, auch trotz der widrigsten Schicksale, welche unter Anderm seine Incorporation an das Bisthum Bamberg zur Folge hatten, seinen Ruhm behauptete (über St. Florian s. d. Art.). Auf Wivilo († c. 745) folgten gemäß dem tausend Jahre alten Emmeramer Verzeichnisse bayrischer Bischöfe Beatus, Sidonius (auch Mon. B. ibid. p. 14) „vir eruditus", als Priester nebst seinem Landsmanne Virgilius aus Irland in die Streitigkeiten mit Bonifacius verwickelt, und Anthelmus. Wiserich (765—774) wohnt dem Concilium von Dingolfing bei. Walderich († 804) erhält während seiner dreißigjährigen Regierung eine Menge Güter theils von Privaten, theils von dem bayrischen Herzog Thassilo, welcher unter ihm 760 das Collegiatstift Mattsee und Kremsmünster (s. d. A.) gründete, theils von Carl d. Gr., welcher nach seinem Siege über die Hunnivaren mehrere Kirchen im heutigen Unteröstreich erbaute oder erneuerte, und die Grenzen des Bisthums bis an die Raab erweiterte, aber in Rom

die Verleihung der erzbischöflichen Würde an den begünstigten Arno (s. d. A.) von Salzburg erwirkte. In der an Passau geschenkten Ortschaft Treisma entstand bald das Kloster St. Pölten (s. d. A.). Jene Hintansetzung Walderichs bewog seinen Nachfolger Urolf, sich um die Wiederherstellung der Metropole zu bewerben. In Rücksicht seiner apostolischen Thätigkeit unter den Mähren und Avaren, indem er Fürsten und Vornehme nebst Vielen des Volkes bekehrte und 4 Bisthümer errichtete, ernannte ihn 824 Papst Eugen II. unter dem Titel: Erzbischof von Lorch zum Metropoliten von Mähren und Pannonien, und befahl, noch mehrere Bisthümer zu gründen, da auch die ehemaligen Oberhirten von Lorch geistliche Gewalt über sieben ausgeübt haben. Aber selbst jene vier erloschen bald wieder und mit ihnen die Metropole des Urolf, dessen weitere Schicksale nicht bekannt sind. Dem hochstrebenden Manne zur Demüthigung war, während er dem Missionswerke oblag, schon 806 in Passau, wahrscheinlich auf Betrieb Arno's, der von Carl d. Gr. mit manchem Geschäfte betraute Hatto eingedrängt worden; nach ihm 817 Regiman, welcher entfremdete Besitzungen zurückbrachte, aber laut eines Vertrages zu Regensburg 829 an Salzburg die Gegend von der Rabnitz und den beiden Sprazzen südwärts, bis zur Raab, abzutreten hatte, † 838. Auf Hartwich (840—866) folgte Hermanrich † 874; im Auftrage Ludwigs des Teutschen, welchen König Bogoris um Missionäre ersucht hatte, reiste er mit mehreren Priestern nach der Bulgarei (s. d. A.), dort zu predigen, aber weil schon Clerus aus Rom eingetroffen war, wieder zurück. Unter Engelmar gründet König Carlmann das Benedictinerkloster Altötting (s. Oetting), nachmals durch die Ungarn zerstört und im 13ten Jahrh. zum Collegiatstift umgeschaffen (s. Eisengrein), und schenkt dazu die dasige Mariencapelle und das Kloster Mattsee. Um diese Zeit hatte Methodius in Mähren, dessen Apostel er heißt (s. d. A.), zahlreiche Bekehrungen bewirkt, und war zum Erzbischofe bestellt und als solcher trotz der wider ihn zu Rom vorgebrachten Klagen bestätigt worden; sein gleichfalls eifriger Suffraganbischof zu Neutra, Namens Wiching, wurde durch König Arnulph zu seinem Kanzler, zum Dompropst und nach Engelmar's Tode (897) zum Bischofe von Passau ernannt und in einem auch sonst merkwürdigen Diplom mit vielen Privilegien begabt, aber auf einem Concil zu Salzburg, wo Wiching's Rührigkeit ein Dorn im Auge war, ab- und an seine Stelle Richar (899—903) eingesetzt. Dieser klagt in Rom über die Entziehung von Mähren, wohin es neue Bischöfe abgesendet habe — und hilft einen Schwarm Magyaren (s. d. A.) schlagen und vernichten. Von Ludwig dem Kinde erhält er die Feste Füsburg und zu Traukirchen entsteht ein Kloster für Benedictinerinnen. Mit Burhard flieht der oben genannte teutsche König aufwärts nach Passau auf die Nachricht von der furchtbaren Niederlage bei Preßburg. Die Incorporation von ohnehin auch verarmten und verwüsteten Klöstern lindert zur Noth den Schaden des Bisthums, welches den Einfällen der Magyaren immer am nächsten ausgesetzt ist. Diese wiederholen sich unter Gumpold (915—931), welcher auf der Versammlung zu Altheim der Auflehnung Arnulphs von Bayern gegen König Conrad I. mitschuldig sich bekennt. Gerhard erlangt von Leo VII., wohl auf Fürsprache des Herzogs Eberhard von Bayern, das Pallium und legt ihm in Rom die Mängel des bayrischen Kirchenwesens dar. Hierauf ernennt ihn der Papst, in einem Schreiben an mehrere betreffende Bischöfe und Fürsten, worin er bemerkenswerthe Vorschriften über Abstellung der Mißbräuche gibt, zum Metropoliten von Bayern und apostolischen Vicar auch für Alemannien, Germanien und Gallien, „ut proprius vigor ecclesiae Laureacensis ad integrum culmen et priscum decorem perveniat.“ Da es doch Salzburg gelang, auch seine Metropolitanwürde zu retten, traf Agapet II. die Anordnung, Gerhard sollte den Vorrang haben und von Lorch aus seine Gewalt über das östliche Pannonien, über die Avaren, Marhanen und die darunter verstreuten Slaven ausüben. Wahrscheinlich traf dieß päpstliche Schreiben von 946 den „preiswürdigen und tugendhaften“ Oberhirten nicht mehr am Leben. Wenn

Adelbert, † 970, die erzbischöfliche Würde nicht besaß, erlangte sie Pilgrin (Peregrinus) 971—991) nebst dem Pallium von Benedict VII., welcher seine Verdienste um Ungarn, wohin er viele Priester abgesendet hatte, auch selbst abgegangen war, zu würdigen wußte. Fünftausend Magyaren waren bald bekehrt, die Religion konnte von den ihren Herren an Zahl überlegenen Christensclaven freier bekannt werden und Pilgrin arbeitete so dem Siege der römischen Kirche über die griechische in jenem Lande vor. Ausgezeichnet durch Schönheit der Sprache und bündigen Inhalt ist das von ihm an den Papst übersendete Glaubensbekenntniß, ähnlich dem sogenannten athanasianischen. Auch Mähren (s. d. A.) entzog er seine Sorgfalt nicht, welches aber noch unter ihm für Passau verloren ging und da Ungarn bald seine eigenen Bisthümer erhielt, ward der Sprengel beengt und erklärlich, daß nach Pilgrim, welcher auch in einem Diplome Otto's II. den Titel Erzbischof hat, passauische Bischöfe nicht mehr ihn führten. Für seine Anhänglichkeit ward er von diesem Kaiser mit Schankungen auch von Klöstern belohnt, er führte Ansiedler in die neuerdings von den Ungarn entvölkerten Ländereien, erwirkte deren Befreiung von kaiserlichen Abgaben, ermittelte auf drei Synoden die zur Kirche gehörigen Zehenten zwischen der Enns und dem Kalenberge, empfahl den hl. Wolfgang zum Bisthum Regensburg, sorgte mit dem hl. Gotthard (s. d. A.), welcher, ein Diöcesan unter ihm von dem Lehrer Liutfried in Passau war erzogen worden, für Wiedereinführung der Benedictiner in Niederaltaich, wo eine Zeit lang Canoniker, darunter Pilgrin selbst, gelebt hatten und ließ, ein Freund alter Sagen, diese aufschreiben, darum er auch im Nibelungenliede verherrlicht wurde — ein hochberühmter Bischof in Wort und That, glänzend durch Wissenschaft, Frömmigkeit und Hirteneifer nicht minder, als durch seine Geburt von den Grafen von Pechlarn. Seiner nicht unwürdig als Nachfolger erhält Christian († 1012) von Kaiser Otto III. (999) Markt- und Münzrecht, den Bann, Zoll und die höhere Gerichtsbarkeit (totius publicae rei districtum) über die Stadt. Berengar (Benno) 1013—1045 aus Passau und Domdecan daselbst, als Knabe von seiner Geistesschwäche durch den hl. Gotthard geheilt, erwirbt in der Ostmark am linken Donauufer die Zehenten und weiht die Kirche von Rinchnach, nachmals Probstei von Niederaltaich; in diesem Kloster hatte der selige Guntherus, fürstlicher Abkunft aus Thüringen, die Gelübde abgelegt, dann mit Genossen in den Nordwald sich begeben, diesen gelichtet und jenes Gotteshaus aufgebaut. Den Anfang seiner Regierung bezeichnete die Translation des hl. Coloman nach dem vor Kurzem gestifteten Melk (s. d. A.) und den Schluß der Eintritt Gisela's, der Wittwe des hl. Königs Stephan, in Niedernburg zu Passau, wo sie (erst 1095) als Aebtissin starb und ihr Grab von frommen Ungarn noch in späten Zeiten verehrt wurde (s. Magyaren). Engelbert († 1065) bewirthet Papst Leo IX. und macht Schankungen an Klöster, wie dieß auch an seine Kirche die Kaiser Heinrich III., bei dessen Gemahlin Agnes er Kaplan gewesen, und Heinrich IV. nach dem Beispiele ihrer nächsten Vorfahren thun. Die erledigte Infel wurde dem Altmann auf seiner Rückkehr aus jenem Wallfahrtszuge (1064) nach Jerusalem, der 7000 Köpfe, darunter Bischöfe und hochadelige Herren zählte, gemäß einstimmiger Wahl des Volkes und Clerus zu Passau, wo man ihn früher als Hofkaplan im Gefolge der Agnes gesehen hatte, nicht ohne deren Einfluß übertragen. Aus gräflichem Geschlechte in Westphalen, war er zu Paderborn Canonicus und Lehrer am Dom, dann Propst in Aachen geworden. Wider die Schmach der Simonie und des Concubinates, die er in der eigenen Bischofsstadt noch nicht hatte vertilgen können, verkündigt er die von Rom erlassenen Decrete in der Cathedrale, wo ihn gegen die Wuth der Geistlichen mit Mühe die Hofherren schützen und vollzieht sie ungeschreckt. In Rom, wo vor den Cardinälen eine weiße Taube auf sein Haupt sich setzt und der Papst den Würdigen mit der eigenen Infel schmückt, als apostolischer Legat ernannt, vertritt er in Teutschland auf mehreren Versammlungen Ehre und Recht, wofür er überdieß manchen Fürsten gewann, mit einer Thatkraft, welche selbst ein

Gregor VII. zu zügeln ihm Winke gab; wohnt den römischen Synoden 1079 und 1080 bei. und wirkt nach Rudolph's Tod für Wahl eines neuen Königs — eine Säule bei fast allgemeinem Abfalle der teutschen Bischöfe, darum von Heinrich IV. (s. d. A.) tief gehaßt und fast immer flüchtig von seiner Kirche, welche seit 1085 zwei Afterbischöfe Hermann und nach ihm Thiemo zerrütten. In hohem Alter starb er 1091 zu Zeiselmauer in Unteröstreich, in welcher Provinz er seine letzten Jahre zubrachte und während großer Hungersnoth viel Gutes spendete „erprobt wie Gold im Feuer der Trübsal". Die edelsten Schriftsteller der Zeit preisen seinen Namen, den er auch durch Wunder verherrlichte; von Manchen wird er ein Heiliger zugenannt. (Seine beiden Biographen bei Pez Scriptores etc. T. I. p. 115 u. 138.) Zu seinem Ruhme tragen noch bei die im Vergleich mit der Vorzeit schöner und dauerhafter aufgeführten Kirchen und die Herstellung der Zucht in manchen Klöstern; er selbst baute zwei prachtvolle für regulirte Canoniker in Göttweih (seine Grabstätte) und zu St. Nicola vor Passau, munterte den aus Würzburg vertriebenen Adalbero, seinen Studienfreund zu Paris, wo sie sich, über die Zukunft träumend, Bischofsstab und Klostergründung prophezeit hatten (s. Göttweih) zur Stiftung von Lambach auf und unterstützte in der von Garsten (1082), welches wie Lambach den Benedictinern übergeben wurde, den Markgrafen Ottokar V. von Steier. 1084 wandelte Wernher seine Burg Reichersberg am Inn in ein Kloster regulirter Chorherren um (s. Geroch). Ulrich I., aus dem gräflichen Geschlechte Heft im Herzogthum Meran und Dompropst von Augsburg, nimmt Theil (1112) an der Stiftung von Herzogenburg (St. Georg) für regulirte Canoniker durch Leopold den Heiligen und von Seitenstetten für Benedictiner durch Udeschalk, einen Stiefbruder des Bischofs. Früher (1094) wird Varnbach, auch für Benedictiner (Abt Angelus Rumpler † 1513, Geschichtschreiber) durch Himmeltrudis, Gräfin von Neuburg und Schwester der Tuta, Gründerin des regulirten Chorherrnstiftes Suben am Inn (1040), errichtet. Nebenbei hatten Trübsal und Kampf für Ulrich ihren Fortgang, da er nicht allein als Bischof von Passau einen Gegner an Thiemo, sondern auch als apostolischer Legat alle Bitterkeiten des fortlaufenden Investiturstreites zu verkosten hatte. Er schenkte seiner Kirche das Landgut Merdingen in Schwaben, wohnte der Synode von Piacenza, vielleicht auch dem großen Kreuzzuge bei, weihte viele Kirchen und starb 1121 hochbejahrt und mit der Achtung seiner Zeitgenossen. Kurz vor seinem Tode wurde der Leib des h. Valentin in der Domkirche und damit eine Bleitafel aufgefunden, deren Inschrift die glaubwürdigsten Nachrichten über die Lebensschicksale des Heiligen enthielt. Reginmar († 1138) brachte manche Zehenten an die Kirche zurück und vergabte Vieles an Klöster, von denen mehrere unter seiner Mitwirkung sich neu erhoben, so (1125) Gleink (Cluniacum) für Benedictiner durch Markgraf Leopold den Starken von Steier (Kloster-) Neuburg (s. d. A.), 1136 Heiligenkreuz für Cistercienser durch Leopold den Heiligen und mit Hilfe des letztern (Klein-) Mariazell für Benedictiner (s. Leopold, der heilige), in Bayern Aspach für Benedictiner (1127) durch Otto den Heiligen, Bischof von Bamberg (s. d. A.), auf welchen auch das Cistercienserkloster Aldersbach (Abt Wolfgang Marius † 1544 Chronikschreiber und der große Theologe Stephan Wiest s. d. A.) den Ursprung (1120) zurückleitete und Ranshofen für regulirte Canoniker (1125) durch Erzbischof Conrad I. von Salzburg. Niemals war die Lust, Anstalten für das Mönchsleben zu errichten, größer, als jetzt, wie die Regierungsepoche der beiden nächstfolgenden, selbst für die Klöster so freigebigen Bischöfe beweist, des Regimbert (1138—1148), Grafen von Hagenau und Hayde, welcher zuerst eine Brücke über den reißenden Inn erbaute und auf dem zweiten Kreuzzuge in Kleinasien starb und Conrad I. (1149—1164), der, vorher Abt von Heiligenkreuz, in den Stiften streng auf Ordnung hielt. Hadamar von Kufarn gründet (1138) Zwetl (Clara Vallis), zwei adelige Brüder (1146) Wilhering (Hilaria), Graf Otto von Machland (1140) Baumgartenberg, alle drei für Cistercienser, derselbe Otto Waldhausen

(1146) für regulirte Canoniker, Gräfin Hildburg von Buig (1144) Altenburg für Benedictiner, Graf Wolfker von Tegernbach (1146) Raitenhaslach wieder für Cistercienser, Walter von Traisma (1150) St. Andreas für reguläre Canoniker (die erste Stiftung geht auf Kaiser Otto III. zurück) und das Schottenkloster zu Wien (1158) Heinrich Jasomirgott, Sohn Leopolds des Heiligen und Bruder des Bischofs Otto von Freysing und unseres Conrad, welcher seinen Domherren, die vorher zerstreut gewohnt hatten, Häuser in der Nähe der Cathedrale anwies, der Stadt einen Jahrmarkt verlieh, die Ordalien (s. d. A. Gottesurtheile) abschaffte und bei der Herstellung eines Leprosenhauses zu St. Egyd vor Passau sich betheiligte. Entschiedener für Papst Alexander III. trat er als Erzbischof von Salzburg auf, wo er 1168 starb. Drei Jahre später schied Hartmann in Brixen aus der Welt, einer der eifrigsten Männer, leuchtend durch Wunder und Heiligkeit. Auf passauischem Gebiete von armen Eltern geboren, war er aus dem Kloster St. Nicola nach Salzburg, die zur Regel des hl. Augustin verpflichteten Domherren zu reformiren, deren Decan er wurde, dann zum Propst von Chiemsee und durch Leopold den Heiligen als Vorstand des Klosters Neuburg und von da als Bischof nach Brixen (1142) berufen worden. Als schismatische Bischöfe von Passau werden betrachtet: Rupert, Dombecan († 1166), Albo, Dompropst und Heinrich (1169—1171), Graf von Bergen aus Schwaben und Propst an der Cathedrale zu Speier, welcher der drückenden Stellung sich durch Resignation entzog. Er und Albo, welchen der Kaiser hatte fallen lassen, mochten wohl im Herzen dem rechtmäßigen Papste Alexander zugethan sein, aber Rupert hatte den Clerus, insbesondere die Aebte gezwungen, Friedrich I. und seinem Papste Paschalis Treue zu schwören. Daß Albert Prinz von Böhmen für einige Zeit lang, bis er als Erzbischof nach Salzburg kam, dem Albo gegenüber mit Ansprüchen hervortrat, mußte die Diöcese in noch größere Wirren stürzen. Der junge Dietpold (Theobald (1172—1190), Heinrichs Bruder, schwört mit dem Kaiser das Schisma zu Venedig ab und findet sich auf der Synode im Lateran 1179 ein. Nach würdiger Führung seines Hirtenamtes macht er den dritten Kreuzzug in Begleitung mehrerer Domherren und des Decans Tageno mit, welcher denselben, wie auch ein anderer Priester des Bisthums Ansbert, beschrieben hat, stirbt zu Antiochien und wird in Accaron begraben. Unter Wolfker (1191—1204) von Ellembrechtskirchen in Bayern und Canonicus zu Passau litten der obere Theil des Sprengels durch Fehden der Grafen von Bogen und Ortenburg, welch' letztere er, zurückgekehrt von seiner Pilgerfahrt nach dem Morgenlande 1197, für ihre Unbill züchtigte, und Oestreich, schon von den Böhmen verwüstet, durch Hunger, Pest, Ueberschwemmungen und Brandstiftungen — die Stadt Passau selbst war 1181 eingeäschert worden — und durch das wegen Gefangenhaltung Richards von England verhängte Interdict. Als Anhänger des Königs Philipp excommunicirt, legte er persönlich bei Innocenz III. den Eid des Gehorsams ab und zierte bis zu seinem Tode 1218 den Patriarchalstuhl von Aquileja. Den Klöstern geneigt erlebte er als Bischof von Passau noch die Gründung von Lilienfeld (Ladislaus Pyrker (s. d. A.) 1202 durch Herzog Leopold den Ruhmreichen von Oestreich und des Prämonstratenserstiftes Schlegl (Mariae plaga) 1203 durch Chalhoh von Falkenstein. Nach Poppo (1204—1205) kommt Dietpolds Bruder, Mangold (1206—1215), Abt von Kremsmünster und Tegernsee (s. diese Art.). Durch die Klippen des Streites um die teutsche Krone wußte er glücklich durchzusegeln und Oestreichs Plan der Errichtung eines Bisthums zu Wien auf Kosten des passauischen abzuwenden, ward aber in vornehmlich den Klöstern verderbliche Kriegskämpfe mit den Ortenburgern (s. d. A.) hineingezogen. Den Neumarkt, indem er ihn mit Mauern umgab, zog er zur Stadt und erwarb die bedeutende Grafschaft Windberg zwischen der Donau und dem rechten Ilzufer. Ulrich I., Graf von Andechs und Dießen, herzoglicher Kanzler von Oestreich und Canonicus zu Passau, nicht ohne Widerstand gewählt, erbaute ob der Stadt die Feste Oberhaus und erlangte auf dem Tage zu Nürnberg

1217 durch Uebergabe des Fahnenlehens die reichsfürstliche Gewalt über den auf der linken Seite der Donau bis zur großen Muhel abwärts gelegenen Ilzgau, wo das Grundeigenthum dem Stifte bereits zustand; denn Kaiser Heinrich II. hatte jenen Bezirk, welcher darum Land der Abtei geheißen wurde und den Namen auch nachher nicht verlor, an Niedernburg geschenkt und dieses Kloster war an Passau incorporirt worden. Ulrich wohnte der großen Synode im Lateran, zweien in Salzburg bei, hielt auch selbst eine zu Passau, die Mittel für einen Kreuzzug aufzubringen und starb in Aegypten auf der Flucht aus Damiette 1221. Gebhard, aus der in Oestreich viel begüterten gräflichen Familie von Plaien und Canonicus zu Passau, gerieth im Streite über die Herrschaft Viechtenstein, welche sein Nachfolger an das Hochstift brachte, in Gefangenschaft und in schweren Zwiespalt mit dem Capitel, dem er übrigens, wie manchen Klöstern, welche er auf Befehl Gregors IX. visitirte, Güter zugewendet hatte. Der Urheberschaft am Morde des Domherrn Eberhard von Jahrnstorf, den man eines Morgens gräßlich verstümmelt auf der Straße fand, bezüchtigt und darüber zu Rom angeklagt, resignirte und starb er 1232. Passau verlieh er ein Stadtrecht. Eine noch unfriedlichere Regierung führte Rudiger (1233—1250) von Radeck (Schloß bei Salzburg), welchen das Capitel mit großen Erwartungen von Chiemsee (s. d. A.), wo er der erste Bischof war, herbeirief. Die warme Anerkennung, welche seine Thätigkeit, Einsicht und Tugend bei Hansiz finden — auch Hermann von Altaich (s. d. A.) nahm keinen Anstand, sich als Abt von ihm benediciren zu lassen — wird allein durch seine *Anhänglichkeit* an Friedrich II. verdunkelt, worin ihn freilich das leidenschaftliche Benehmen Alberts von Beham, Archidiacons und Domdecans von Passau nur bestärken konnte. Je widrigere Geschicke diesem fast immer flüchtigen päpstlichen Legaten begegneten, desto freigebiger ward er mit seinen Censuren, welche nicht allein den Bischof, sondern auch die ganze, ohnehin durch Kriege bedrängte, Diöcese trafen. Rudiger († 1258) ward durch den Papst abgesetzt und durch Zuthun Alberts von Beham Conrad II., ein Prinz aus Polen oder Schlesien, gewählt, welcher aber schnell abtrat und in der Heimath sich verehelichte; darauf 1250 ward noch Berthold Graf von Sigmaringen gewählt. Verfechter des Papstes und Freund des Legaten Albert, welcher von den Bürgern nicht geschunden wurde, sondern im Herbste 1256 als Domdecan zu Passau ohne Zweifel ruhigen Todes verschied (Mon. boic. XXVIII (2), 381 und XXIX (2), 141), war er weder Bayern genehm, über das er, soweit es zum Bisthum gehörte, das Interdict aussprach, noch der Stadt Passau, die er sich erst erobern mußte. Man schreibt von ihm, er sei, am Anfange bescheiden und nachher begehrlich, zuletzt tyrannisch geworden, habe geistliches Gut mit Ausstattung von Verwandten vergeudet, die Kirche in Schulden gesetzt und das Capitel an Rechten und Freiheiten beeinträchtigt. Otto (1254—1265) Canonicus und Archidiacon der Diöcese, welche, wie er dankbar bekennt, „ihn im Herrn geboren" — er stammte aus den Adeligen von Lonsdorf bei Linz — „zärtlich erzogen und wie auf den Schultern getragen habe" (Mon. B. XXVIII (2), 388), war einer ihrer preiswürdigsten Bischöfe; „verständig und fromm, sanftmüthig, Freund des Friedens, gerechten *Sinnes*, eifernd für die Religion, ein Vater der Geistlichen, welcher seine Kirche mit *Ehren* und Gütern erhob." Sorgsam bereiste er das Bisthum, besserte und überwachte die Zucht in den Klöstern, trug selbst zu ihrer zeitlichen Wohlfahrt bei, brachte trotz allgemeiner Verarmung eine ansehnliche Beisteuer zum Kriege wider die Tartaren auf, war auf Hinterlegung eines Fonds zur Herstellung der baufälligen Cathedrale bedacht, bezeigte sich den fürstlichen Nachbarn freundlich, wie er auch das durch seinen Vorgänger verhängte Interdict zurückzog, traf 1256 auf dem ersten Landtage in der Ilzstadt zweckmäßige Verfügungen für die Unterthanen und erwarb sich sehr schätzbares Verdienst, daß er die Urkunden des Bisthums und die vorzüglichsten in den Klöstern sammeln und abschreiben ließ (Codices Lonsdorfiani Mon. B. XXVIII (2) und XXIX (2), 1). Wladislaus, Fürstensohn aus Niederschlesien

und Propst auf dem Wyssehrad zu Prag, zog der Wahl für Passau das Erzbisthum von Salzburg vor, wo er nur 5 Jahre lebte; da ward sein Hofmeister **Petrus**, Domherr von Breslau, welcher ihn an die Universität Padua begleitet hatte, 1265 „wegen seiner empfehlenden Eigenschaften" durch den Papst eingesetzt. Er wohnte mit mehreren Bischöfen und vielen seiner Prälaten dem Concil in Wien bei, welches hauptsächlich auf seine Anregung unter dem Cardinal-Legaten Guido zu Stande gekommen war und über sittliche Hebung der Welt- und Kloster-Geistlichen, wie über die Behandlung der Juden Beschlüsse faßte, dem allgemeinen zu Lyon, einem dritten in Salzburg und feierte selbst eines zu Passau. Wegen Härte und Uebergriffe des Königs Ottokar, gleich andern Bischöfen dem ehemaligen Freunde entfremdet, wendete er sich Rudolph von Habsburg zu und hatte wesentlichen Antheil an dessen Sieg über den mächtigen Gegner, übertrug auch seinen Söhnen viele von den durch Berchthold an Ottokar vergabten Lehen, andere davon zog er ein. Petrus baute die erste Donaubrücke. Zwei seiner Capitularen wurden unter ihm zu Bischöfen erhoben und ein dritter, der Domscholasticus Hartwich, gründete mit Heinrich XIII. von Bayern (1274) das Cistercienserkloster **Fürstenzell**. **Wichard** (1280 bis 1282), aus der erst geadelten Familie von Pollheim, führte in seiner Vaterstadt Wels die Minoriten ein. Während die Stiftungen, deren namhaftere immer aufgeführt wurden, für die ältern Orden in der Diöcese seltener wurden, hatten die des hl. Franciscus und Dominicus schon mehrere Häuser erworben und erwarben mit den ihnen nachfolgenden Carmelitern, Augustinern u. s. w. neue dazu, so daß die Zahl aller passauischen Klöster jedweder Regel kurz vor 1480 sich auf ungefähr 90 berechnete. **Gottfried** I. (1283—1285) aus Westphalen, in Geschäften wohlerfahren und Protonotar des Königs Rudolph, war auf dessen Empfehlung einstimmig gewählt worden. Er hält (1284) zu St. Pölten eine Diöcesansynode, deren Verordnungen, an frühere Gesetze sich anlehnend, fast über das gesammte kirchliche Leben sich verbreiten (bei Hansiz) und sprach auf einer zweiten zu Passau das Urtheil über einige Mönche von Altaich, deren Verwandte, nicht ohne Mitschuld derselben, den Abt Volkmar auf der Fahrt über die Donau mit Pfeilen getödtet hatten. Auch **Bernhard** (Wernher) von Pranbach aus Oestreich und Archidiacon der Diöcese beruft zwei kirchliche Versammlungen nach Passau (wo dem Clerus die Hüte mit Quasten verboten wurden) und nach St. Pölten; ist auf einer in Salzburg zugegen, wo Zehenten für den Papst gefordert werden. Er baut den Dom, setzt die hl. Leiber des Valentin und Maximilian an einem geziemenden Platze bei, bestellt Visitatoren für die Klöster und errichtet selbst aus seinem Vermögen ein solches, das zu Engelhardszell an der Donau (1293) für Cistercienser mit der Verpflichtung, daß sie die Pilger beherbergen. Aus einem Oratorium, an dem er Einigen nach der Regel des hl. Augustin zu leben erlaubt hatte, bildet sich (1309) das Prämonstratenserkloster St. Salvator. Ihn nebst dem Capitel zwang durch Aufruhr die nach reichsstädtischer Unabhängigkeit lüsterne Bürgerschaft zur Flucht, suchte aber bald Verzeihung, geängstigt durch das Interdict und die in der Stadt eingerissene Unordnung. Gemäß Schiedsspruch König Alberts (1298) versprachen sie dem leicht versöhnlichen Bischof Gehorsam, lieferten Insiegel und Rathsglocken aus und verstanden sich zum Ersatze angerichteten Schadens. Bernhard erweiterte hierauf das Stadtrecht des Bischofs Gebhard, erleichterte die Lasten auf dem Lande, hob Handel und Gewerbfleiß, gewann für die Kirche mehrere Besitzungen und vermittelte auf einer Zusammenkunft in Passau (1311) den Frieden zwischen Bayern und Oestreich. Er starb 1313 in dem hohen Alter von 100 Jahren, welches auch der gegen die Untergebenen oft zu weitgetriebenen Nachsicht, wie man sie ihm vorwirft, zur Entschuldigung dient. Doch wurden unter ihm (1312) viele Häretiker in Oestreich theils verbrannt, theils mit Gefängniß bestraft. Es waren Katharer, von den Schriftstellern oft anders bezeichnet, jedenfalls radicalste Feinde der katholischen Kirche und dem Gemeinwesen höchst gefährlich durch Lüge und Meineid, geschlechtliche Ausschweifung und zuletzt

durch Gewaltthaten. Sie waren um 1260 in die Diöcese gekommen, und zählten, am meisten in der Gegend von Enns verbreitet, 42 Schulen (Gemeinden?) mit vielen Tausenden von Mitgliedern. Gebhard II. von Wallsee aus schwäbischem in Oestreich heimisch gewordenen Geschlechte und der minderjährige Albert I. kamen nicht zum Besitze. Den erstern raffte 1315 der Tod in Avignon hinweg, wo er die Bestätigung seiner unter Stimmenmehrheit erfolgten Wahl suchte; sein Gegner Albert verzichtete — nach dem Tode seiner Brüder, mit denen er die Carthausen Mauerbach (1313) und Gaming (1330) gegründet hatte, unter dem Namen „des Weisen" Herzog von Oestreich. Nach langer Verwaisung ernannte der Papst für das Bisthum den sächsischen Prinzen Albert II. (1320—1342), Pfarrer in Wien. Verwandt mit Friedrich dem Schönen wurde er auch sein Verbündeter im Kriege, dessen Drangsale auch auf die Diöcese fielen. Leider mißlang Alberts Versuch, Ludwig den Bayer mit dem Papste auszusöhnen; dem sonst nicht unverdienten Ruhm schadete seine Prachtliebe. Gottfried II. von Weißeneck aus Kärnthen starb 1362 mit dem Nachrufe, daß er mehr für Zeitliches, als Geistliches sich bestrebt habe; seine Regierung fiel in eine unglückselige Epoche. Auf einem Theile der Diöcese lag das päpstliche Interdict wegen Ludwig des Bayern und darauf brachen Erdbeben und der schwarze Tod herein, welcher an einem Tage in Passau gegen 300, in Wien einmal bei 1200 Opfer forderte. Im Gefolge der Pest standen die Anfälle auf die Juden, gegen die sich der Volkshaß unter oft auch erdichteter Beinzichtigung verschiedener Frevel — darum der Papst strenge Untersuchung und Schutz der Unschuldigen gebot — früher schon gekehrt hatte; die Stadt Mautern büßte dem Herzog Albert dem Weisen für unerlaubte Selbsthilfe mit 600 Talenten. Albert III. (1363—1380), Baron von Winkel, gleichfalls aus Oestreich, an das sich die passauischen Bischöfe immer enger anschlossen und welches einen Frieden zwischen Bischof und Stadt zu vermitteln bald Anlaß fand. Die Bürger empörten sich neuerdings, erlitten aber, nach wüsten Streifereien auf dem Lande, eine blutige Niederlage durch die Dienstleute des Bischofes; sie mußten Gehorsam geloben und den gemachten Schaden vergüten, durften aber Bürgermeister und Rath, unter Vorbehalt der Bestätigung, sich wählen und eigenes Siegel haben. Auf einer Reise nach Wien fingen ihn Raubritter auf, sich ein fürstliches Lösegeld zu gewinnen. Erzherzog Rudolph „der Stifter" verewigte sich noch mehr, denn durch reiche Ausstattung des neuen Collegiatstiftes bei St. Stephan, an welcher Kirche er wie sein Vater großartige Bauten vornahm, als Gründer der Universität zu Wien (1364), die, von Papst und Bischof bestätigt, Bildungsanstalt so vieler hoher und niederer Geistlichen des Bisthums wurde. Ein anderes Collegiatstift in Bayern, das zu Vilshofen, errichtet (1377) Heinrich Tuschl von Söldenau und die dritte und letzte Carthause der Diöcese, Aggsbach (1380) der östreichische Landmarschall Haderich von Meißau. Johann (1381—1387) von Scharfenberg, aus Steiermark, wie Albert III. vormals Dompropst, wird als redlich und tugendhaft geschildert. Den muthwilligen Grafen von Schaumburg, welche auch unter ihm bisthümische Güter überfielen, ward durch Oestreich ein Damm gesetzt; für dergleichen Schutz mußte aber das Hochstift sehr fühlbare Verluste sich gefallen lassen. Die mächtigen Nachbarn, die Erzherzöge von Oestreich und Bayern ergriffen bereit jede Gelegenheit, Passau in seinem Gebiete zu beengen und ihm Güter und Rechte zu entziehen; den zeitlichen Nachtheil überwog noch der geistliche, da ihre und der gleichfalls angrenzenden Könige von Böhmen Einmischung ein Jahrhundert lang bedauerliche Zwietracht bei Besetzung des Bisthums verschuldete. Nach Johanns Tod wurde der Domdecan Hermann Digni und da er (1388) resignirte, Georg I. Graf von Hohenlohe durch das Capitel gewählt, da indeß Rupert Herzog von Berg durch Urban VI. aufgestellt, aber Anfangs 1389 nach Paderborn transferirt worden war. Trotzdem machte der letzte, mit Böhmen, Bayern und der Stadt im Bunde, dem Hohenlohe, auf dessen Seite Oestreich und der größere Theil des Capitels standen, mehrere Monate

noch den Besitz streitig; ja nach seinem Abgange 1390 und selbst nach seiner förmlichen Aussöhnung mit Georg (1393) setzten die Bürger, von König Wenzel gehetzt und von neuerwachten Gelüsten, die bischöfliche Herrschaft abzuschütteln getrieben, auch am feindseligen Gemüthe Georgs sich stoßend, welcher „ein eigenes Verzeichniß aller seiner Gegner sich angelegt habe,“ den gewaffneten Widerstand fort. Leidlicher ward das Verhältniß seit König Ruprechts Spruch zu Amberg (1405). Die Nachwehen des Krieges, seine weichliche und verschwenderische Lebensart, und seine Lust zu Bauten, wie er denn auch (1407) den Grundstein zum schönen Chore der Cathedrale legte und Mauern um die Innstadt aufführte, nöthigten ihn, eine Einkommensteuer für die Stadt auszuschreiben, zu der auch die Dienstboten herangezogen wurden, die Pfründen mit Abgaben zu belegen und gegen Geld ärgerliche Unordnungen des Clerus zu dulden, Güter und Rechte zu verkaufen oder zu pfänden und außerdem noch Schulden zu machen. Von einer freundlicheren Seite erscheint er uns als Friedensstifter, sowie auch, daß er seinen mächtigen Einfluß bei Kaiser Sigismund für Beendigung des päpstlichen Schisma auf dem Concilium zu Constanz, wo er sich länger aufhielt, benützte. Mit der Universität zu Wien hatte er sich für die Synode von Pisa und den dort gewählten Alexander V. erklärt. Dessen Nachfolger Johann XXIII. ertheilte (1415) Passau „motu proprio und in Betracht der Größe und der Ansehnlichkeit des Bisthums“ die Exemtion nebst Pallium, welche Martin V. bestätigte, sie bald als erschlichen zurücknahm, auf ein Neues bestätigte, als Georg auf den alten Besitz des Palliums und die Identität seiner Kirche mit jener von Lorch hinwies und abermals auf Vorstellung des Erzbischofs von Salzburg für nichtig erklärte; nur blieb jenem für seine Lebzeiten die Befreiung von der Metropolitangewalt zugesichert. In Oestreich wurden auf erwiesene Entheiligung consecrirter Hostien die Juden „für ewig“ verbannt und seit 1395 Todesstrafen an „Waldensern“ vollzogen, welche den Katharern an Lehre und Bosheit gleich, vielleicht Ueberreste derselben, durch die Verwirrung im Bisthum, wenn nicht etwa durch die Gutmüthigkeit des Bischofs Johann, zu kühnerm Hervortreten ermuthigt wurden. Auch Hussens Freund, Hieronymus von Prag, beunruhigte Wien durch seine Anwesenheit, entzog sich aber der Vorladung des dasigen Officials durch Flucht. Georg starb 1423 in Gran, welches Erzbisthum Sigismund als König von Ungarn ihm bestimmt hatte und das er einstweilen verwalten sollte. Die Stimmen des Capitels theilten sich zwischen dem Domdecan Heinrich Flöckl, einem Tyroler und Leonhard von Laymingen (1423—1451) aus Oberbayern, Canonicus und Official; der Erzbischof von Salzburg entschied für letzteren durch Compromiß, ihn begünstigten Bayern und der Kaiser. Albert von Oestreich, vom Anfange für den Propst Wilhelm Thürs zu Wien und mit einem Theile des Capitels verbündet, ließ in der Meinung oder unter dem Vorwande, ersterer sei als Oberhirte der Gefahr des Hussitenthums nicht gewachsen, zu Rom nichts unversucht, dessen Bestätigung durch den Papst rückgängig zu machen, bis es dem erst erwählten Erzbischof Eberhard von Staremberg in Salzburg gelang (1428), Alberts Abneigung gegen Leonhard zu brechen. Diesen hatte der Streit um das Bisthum Vieles gekostet; auch konnten die langwierigen Irrungen mit den Bürgern, zum Glück die letzten von Erheblichkeit in der Geschichte des Fürstenthums, die gedrückten Zustände nicht bessern. Doch löste er Manches ein, kaufte Schloß und Herrschaft Ratzmannsdorf an, setzte den Bau des Domes fort und unternahm andere Bauten, deren Pracht der im Gefolge Kaiser Friedrichs III. in Passau anwesende Aeneas Sylvius, nachmals Pius II., beschreibt; beide wurden Freunde und der „freigebige“ Bischof verlieh ihm die Pfarre Aspach im Innviertel. Anerkennenswerth sind Leonhards Bestreben, die Väter von Basel mit Papst Eugen, dem er selbst treu blieb, zu versöhnen und seine Thätigkeit für Reform der Geistlichkeit. 1432 errichteten die Brüder Conrad und Hans Kuchler das Collegiatstift Mattighofen. Ulrich III. (1451—1479) von Nußdorf in Bayern, Canonicus zu Passau und Dompropst zu Freysing, wurde von dem Capitel einmüthig gewählt,

von Bayern und der Stadt anerkannt, aber nicht von dem Kaiser, der wohl gegen eine größere Summe Geldes seinen Candidaten, den Wiener-Propst Albert von Schauenburg, früher hätte fahren lassen, und 1454 vom Papste bestätigt; die Irrung war abermals Clerus und Stadt theuer zu stehen gekommen. Ulrich, gelehrt und gewandt, bestärkte als Kanzler des Königs Ladislaus diesen für Aufrechthaltung der katholischen Religion in Böhmen und wußte sich auch bei Kaiser Friedrich noch in Geltung zu bringen, konnte aber die von ihm eifrigst betriebene, seit Bischof Mangold öfters angeregte Errichtung eines Bisthums in Wien, welche 1480 promulgirt wurde, nicht verhindern. Auf einer Synode zu Passau (1470) erließ er 55 Canonen (bei Hansiz) für würdige Begehung des Gottesdienstes und Förderung eines frommen Lebens unter Laien und Clerikern; jeder Priester sollte sie abschreiben, jeder Weiheaspirant darüber geprüft werden. Der berühmte Reiseprediger und Franciscaner Capistran (s. d. A.) kam in die Diöcese und gab den Anstoß, daß darin viele Klöster seines Ordens, nach der Regel der Observanten gestiftet wurden. An der Stelle der Synagoge in Ilzstadt, wo einige Juden abermals wegen Verunehrung des Altarssacramentes hingerichtet, die andern mit Ausnahme der Bekehrten, ausgewiesen worden sind, ward die Collegiatkirche St. Salvator (1479) errichtet. Kaiser Friedrich setzte nach Ulrichs Tod, für welchen Fall er sich von Rom im Voraus das Privilegium hatte geben lassen, den Cardinal Georg II. Hasler (1479—1482), von niedriger Herkunft als Bischof ein, das Capitel wählte dagegen aus seiner Mitte den Doctor des Rechts, Friedrich I. Mauerkirchner, einen Bayern von Adel. Oestreich, Böhmen und Bayern, selbst Ungarn nahmen Partei; der Kaiser sprach die Acht über die Bürger von Passau, der Papst die Excommunication über die widerstrebenden Capitularen. Da starb der entmuthigte Hasler, welcher in der vom Oberhaus aus beschossenen Stadt seines Bleibens nicht fand, auf der Fahrt nach Wien bei Melk; Friedrich, der jetzt von Sixtus IV. bestätigt wurde, starb drei Jahre darauf (1485) zu Landshut, wo er im Dienste des Herzogs Georg des Reichen als Kanzler meistens, nur selten in Passau, sich aufhielt. Friedrich II. Graf von Oettingen (1485—1490), welcher, sehr jung postulirt, niemals die Weihen nahm und ernste Beschäftigung nicht liebte, wurde zu Linz, wie geglaubt wird, vergiftet. Schnell wählte man den Christoph Schachner (1490—1500), einen klugen und gelehrten und wegen seiner guten Sitten allgemein geachteten Mann. Sparsamen und anspruchslosen Sinnes führte er auch im Zeitlichen eine gute Verwaltung, vermehrte den herabgekommenen Güterbesitz des Hochstiftes und baute mehrere, zum Theil verfallene, Kirchen. Wiguleus (Vigilius) Fröschl von Marzoll (1500—1517), nach Christoph Domdecan und wie er vornehmer Herkunft aus Bayern, dem bei der Erwählung alle Stimmen zufielen, versammelte seinen Clerus zu einer Synode in Passau und feierte die Translation des Markgrafen Leopold (s. d. A.) mit, um dessen Heiligsprechung sich schon Bischof Ulrich III. beworben hatte. Auch erschien unter ihm ein „Missale Pataviense" viermal zu Wien, zuerst 1503 und eine passauische Agende zu Basel 1513; in Passau selbst war 1482 eine Anleitung, Kranke zu besuchen und sie Beicht zu hören, herausgekommen, und der Passauer Stephan Planck übte gleichfalls 1482, als einer der ersten Typographen, seine Kunst zu Rom. Geduldig, versöhnlich und barmherzig gegen die Armen, durch Andacht und Kasteiung, setzte sich Wiguleus in gutes Andenken; betrübend waren für ihn der Landshuter Erbfolgekrieg, zweimaliger Brand und Ueberschwemmung der Stadt nebst frechen Räubereien im Fürstenthum. Sein Coadjutor seit 1516, Herzog Ernst von Bayern (1517—1540) vervollständigte die unter seinem Lehrer Aventin und auf Reisen erlangte Bildung an der Universität Ingolstadt. Unermüdlich suchte er, auf einer großen Zahl von Reichstagen persönlich anwesend und auch Mitglied des katholischen Bündnisses von Regensburg (1524), Teutschland vor den Türken und der Spaltung durch die neue Lehre zu wahren. Vornehmlich im östreichischen Antheil, griff die Vorliebe für letz-

tere und gewaltsamer Widerstand gegen die Geistlichen, vom Adel genährt, um sich (s. d. Art. Oestreich). Leonhard Käser (Kayser), Kaplan zu Waizenkirchen, zog (1527) der Abschwörung des Protestantismus den Feuertod in Schärding vor; gegen die Schrift, worin Luther, einst sein Lehrer in Wittenberg, ihm die Marterkrone um die Stirne wand, verfaßte Dr. Eck (s. d. A.), welcher vom Bischofe zum feierlichen Gerichte über den Abtrünnigen nach Passau berufen worden war, seine „wahrhaftige Handlung, wie es u. s. w.“ Auch die Wiedertäufer (s. den Art.) waren in die Diöcese eingedrungen und selbst der Domdecan Mosheim (s. d. Art.) erträumte ein eigenes Religionssystem. Herzog Ernst, welcher als Fürst der Liebe seiner Unterthanen und der Bürger sich würdig machte, wurde für das Erzbisthum Salzburg postulirt, welches er aber, da er höhere Weihen nicht nehmen wollte, auch wieder aufgab, und starb 1560 in der von ihm angekauften Grafschaft Glatz. Der Dompropst Wolfgang I. (1540—1555) war ein Sohn des Kriegshelden Grafen Nicolaus von Salm, welcher in der Schlacht von Pavia König Franz von Frankreich gefangen nahm und bei der Vertheidigung Wiens gegen die Türken tödtlich verwundet wurde. „An Wolfgang,“ sagte Hansiz, „überstrahlte den Ruhm des Adels der Ruhm seiner Tugenden“ und ein Zeitgenosse bemerkt: „Wären nur fünf Bischöfe seines Gleichen in Teutschland, die Spaltung würde überwunden sein.“ Die strengste Sorgfalt widmete er den Pflichten des bischöflichen Amtes, suchte für Pfarr- und Prediger-Stellen die tauglichsten Priester aus, zog selbst den Jesuiten Bobadilla, einen der ersten Gefährten des hl. Ignatius, zur Mission für Geistliche und Beamte nach Passau, bewog Ferdinand I. zur Erlassung einiger, freilich nicht sehr wirksamer Verordnungen gegen das Lutherthum und fand sich als kaiserlicher Gesandter zur Eröffnung des Conciliums zu Trient (bei der zweiten Zusammenkunft daselbst 1551 vertrat ihn der zum Weihbischof designirte Domprediger Paul Schickher), ferner auf dem von Salzburg 1549 ein, und half 1552 den „Passauer-Vertrag“ (s. d. A.) abschließen. Selbst einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit und von solchen umgeben, machte er Wissenschaft und Unterricht blühend und bereicherte die Bibliothek. Durch Ordnung im Staatshaushalte minderte er die Lasten und bewies sich überhaupt als Vater der ihm dankbaren Unterthanen. Von Wien, Prag und München eilten, da er auch die Achtung der Reichsfürsten genoß, die berühmtesten Aerzte herbei, das theure Leben, welches kaum vierzig Jahre überschritten hatte, zu retten. Wolfgang II. von Closen (1555—1561), Domherr in Passau und Domdecan zu Regensburg, kränkelte fortwährend; großes Mißvergnügen bei den Canonikern, welche noch in andern Rechten sich verletzt fühlten, erweckte sein Nepotismus auf Kosten des Stifts. Urban von Trennbach (1561—1598), Dompropst und wie seine beiden Vorgänger aus nahe bei Passau begüterter Familie, trat die Regierung unter den trübsten Aussichten an. In Oestreich hatte die Reformation bereits reißende Fortschritte gemacht, im Land ob der Enns war kaum mehr der zwanzigste Bewohner katholisch, ein großer Theil des Welt- und Regular-Clerus abgefallen, ein anderer Theil zuchtlos, viele Stifte ganz aufgelöst oder halb verödet, die Mendicanten ohne Almosen, Kirchen- und Klostergut geplündert und vom Adel eingezogen, welcher den Protestantismus trotzig beschirmte, während die Beamten ihn heimlich begünstigten. Urbans Vorstellungen bei Max II., der wenigstens dem Herrn- und Ritterstande freie Religionsübung länger vorzuenthalten nicht für thunlich gehalten hatte, vermochten doch so viel, daß darüber hinaus nichts gestattet wurde. Ernstlicher den Uebermuth zu zähmen nahm Kaiser Rudolph II. die Reformation vor und setzte sie fort unter Unruhen und Aufständen. Mehrere hundert Prädicanten wurden entfernt, gegen die Cölibatsübertreter eingeschritten, die geistlichen Stellen vorsichtiger besetzt, verlässigere Beamte aufgestellt, das Schulwesen geordnet, katholische Lehrbücher wie die des Canisius eingeführt. Groß sind dabei die Verdienste der Gesellschaft Jesu, welche von Wien aus mitwirkte, Klesels, des passauischen Officials für den Theil unter der Enns (s. d. A.), mancher Kloster-

prälaten und des Bischofes Urban selbst, welcher durch Visitationen nachhalf und, indem er junge Diöcesanen in Bayern und Böhmen, auch zu Wien von Jesuiten unterrichten und erziehen ließ, Segen für die Zukunft vorbereitete; im eigenen Fürstenthum war er leichter Herr der religiösen Aufregung geworden. Er besuchte drei Synoden in Salzburg; jene von 1562 befürwortete auf Antrag der Fürsten die Gewährung des Kelches, den auch Pius IV. erlaubte, aber Pius V., ungeachtet Urbans erneuerten Bittgesuches, verbot, die von 1569 galt der Einführung der Decrete von Trient gemäß den Bedürfnissen der kirchlichen Provinz und die von 1573 der Revision und Vollziehung der durch Gregor XIII. empfohlenen Beschlüsse von 1569 (dieselben gedruckt 1574 in Dillingen). Mit Bayern und Oestreich schloß er Concordate, consolidirte mehrere Güter mit dem Hochstifte, war überhaupt ein trefflicher Wirthschafter, sorgte für die Armen, lebte fromm und war den Wissenschaften hold, insbesondere für allgemeinere Verbreitung des Studiums der hebräischen Sprache unter den jüngern Clerikern eingenommen. Nur Söhne östreichischer Geschlechter, so viele Anstrengung auch Bayern manchmal dagegen gemacht hat, gelangten seit Urban auf den fürstbischöflichen Stuhl von Passau; voran der kurz vor seinem Tode ihm als Coadjutor bestimmte zwölfjährige Erzherzog Leopold I. (1598—1626), welcher erst 1605 und immer nur für kurze Zeit nach Passau kam; denn dieser Prinz, welcher „eben so bedächtig im Rath, als schnell und kräftig in der That war," wurde, außerdem, daß er das Bisthum Straßburg erhielt, vom kaiserlichen Hofe nacheinander für die Verwaltung von Jülich-Cleve, (provisorisch) des Erzherzogthums, der Grafschaft Tyrol und der östreichisch-schwäbischen Lande und in Kriegsgeschäften verwendet. Den Jesuiten, seinen verehrten Lehrern, errichtete er 1612 ein Collegium zu Passau, mit dem 1624 zu weiterer Dotation die Güter des aufgelösten Nonnenklosters Traunkirchen vereinigt wurden und hatte Theil an der Gründung eines zweiten zu Krems (in diese Zeiten fällt auch die Entstehung ihrer Collegien zu Linz, zu Steier und zu Burghausen, so wie der Residenz zu Altötting). Kaiser Rudolph bestärkte er, welcher selbst ein Mitglied der Liga war, in seinen katholischen Gesinnungen, den wiederversöhnten Mathias, welchen er durch seine im Einverständnisse mit ersterem und nicht ohne eigene ehrgeizige Absichten veranstaltete Werbung des berüchtigten „Passauer Volkes" gereizt hatte, drängte er, die ihm von den Protestanten abgenöthigten Zugeständnisse den Rechten der Kirche nicht allzunachtheilig werden zu lassen und munterte seinen Bruder, Kaiser Ferdinand II. auf, daß er, mit seltenem Gottvertrauen in Mitte feindlicher Anfälle von auswärts, des Hochverraths und der Empörung im Lande, freilich unter mancher übrigens nach solchen Vorgängen gewiß entschuldbaren Härte, die Katholisirung seiner Unterthanen fort- und durchführte. Da ein Aussterben des habsburgischen Stammes nicht ferne lag, resignirte Leopold seine Bisthümer zu Rom und verehelichte sich; gründete so eine eigene Linie die von Tyrol, welches Land er in treu katholischem Geiste regierte. Er starb 1632 zu Innsbruck. Minorist, wie er, blieb Leopold II. Wilhelm (1626—1662), Sohn des Kaisers Ferdinand. Von seinem Onkel ist er als Nachfolger für Passau, wo er schon Canonicus war, und Straßburg empfohlen worden; nach und nach bekam er dazu — nur bei damaliger Gefährdung der geistlichen Fürstenthümer in Teutschland stimmte Rom bei, daß mehrere derselben zugleich einem Prinzen aus mächtigem Hause anvertraut wurden — nebst den Abteien Murbach-Luders und Hersfeld (in Folge des Restitutionsedictes) die Erzbisthümer Bremen und Magdeburg, welche aber aus Rücksicht für den Churfürsten von Sachsen aufgegeben wurden, Halberstadt, auf das er gleichfalls wieder verzichtete, Ollmütz, Breslau und das Teutschmeisterthum. Kaum hatte er (1636) in seinem 23. Jahre, bis dahin den Studien obliegend, die Regierung von Passau angetreten, als Teutschlands Zerrüttung und die Bedrängnisse seiner Familie ihn in den kaiserlichen Rath und auf den Schauplatz des Krieges riefen. Einer der besten Feldherrn seines Bruders Ferdinand III. treibt er den Banner aus Böhmen

und Oberpfalz nach Nordteutschland vor sich her, muß aber dem Torstenson weichen. Nach seiner lang begehrten Entlassung kommt er 1643 nach Passau, wo er so gerne geblieben wäre, übernimmt jedoch nach neuen Unfällen der östreichischen Waffen und in höchst kritischer Lage wieder den Oberbefehl und führt ihn eben so ruhmvoll, als seit 1646 die zehnjährige durch die Franzosen beunruhigte Statthalterschaft über Belgien, wo Königin Christina von Schweden (s. d. A.) in seinem Palaste zu Brüssel, vorläufig geheim, ihr Glaubensbekenntniß ablegt. Ein „princeps pace et bello inclytus," wie ihn sein Biograph, der Jesuit Nicolaus Avancini auf dem Titel der Schrift (Leopoldi Guilelmi etc. virtutes. Antwerpiae 1665) bezeichnet, hat er bei Freund und Feind Liebe, Achtung, Bewunderung errungen und Weisheit und Frömmigkeit mit Muth und Tapferkeit in wahrhaft seltenem Grade verbunden. Ueber seinen hehren Tugenden, dem Gottvertrauen im Wechsel des Kriegsglückes, dem christlichen Gleichmuth in vielen Todesgefahren (vor Wien flog eine Kanonenkugel in sein Zelt, fiel aber, ohne ihn zu beschädigen, vor seinen Füßen nieder), der Nichtachtung weltlicher Größe, da selbst die winkende Kaiserkrone keinen Reiz für ihn hatte, der feurigen Andacht, englischen Keuschheit, der Wachsamkeit über die Sitte am Hof und im Lager, der Versöhnlichkeit und der Wohlthätigkeit, die sich wenige Monate vor seinem Tode an dem von furchtbarem Brande zerstörten Passau noch glänzend beweist, prangt als Krone die Hirtensorgsamkeit, welche er seinen Bisthümern weihte (Raro ecclesiis suis praesens, nunquam absens, sagt seine Grabschrift). Er ordnete genaue Visitationen derselben durch seine Generalvicare und für die einzelnen Bezirke wieder durch die Decane nach gewissen Vorschriften an, ließ unwürdige Priester absetzen, die jungen Theologen wie möglich in Seminarien erziehen und gründete selbst das von Passau. Gleich Vater und Bruder bewährte sich Leopold Wilhelm zum ewigen Ruhme seines Hauses als fester Halt der katholischen Kirche in Teutschland, wie er sie auch in Belgien gegen die Jansenisten kräftigst beschirmte. Das edle Leben beschloß er zu Wien. Carl Joseph (1662—1664), Sohn Ferdinand III., folgte seinem Oheim in den Bisthümern von Passau, wo er schon zum Coadjutor gewählt war, Ollmütz und Breslau; er starb in einem Alter von 15 Jahren. An der Stelle der drei Erzherzöge standen der Diöcese als Administratoren vor: der Dompropst Christoph Pöttinger, die Domdecane Marquard von Schwendi, welcher aber dem von einem Grafen von Sinzendorf 1610 gestifteten Capucinerkloster bei Passau die Kirche Mariahilf erbaut hat, und Hector von Schad. Wenceslaus, Graf von Thun aus Tyrol (1664—1673), Canonicus von Passau und Salzburg, wo zwei seiner Brüder Erzbischöfe waren, erhielt wegen Hilfsbedürftigkeit seines Bisthums auch noch das von Gurk (1665) und ward auch 1666 zum Dompropst in Salzburg gewählt. Er nahm den Bau der abgebrannten Cathedrale in Angriff, verstand gute Beamte zu wählen und verbesserte die Rechtspflege; ein Feind alles Aufwandes, konnte er reiches Gut seiner Kirche vermachen, die wachsende Bevölkerung zwang, den Wald im Norden des Fürstenthums stellenweise auszuroden; so entstand auch unter ihm Wenzelsreith, eine der vielen den Bischöfen zu Ehren benannten neuen Ansiedlungen. Dem Dompropst Sebastian, Graf von Pötting aus Unteröstreich (1673—1689), wurde von Rom nicht mehr gestattet, sein Bisthum von Lavant beizubehalten. Um den Fortbau der Cathedrale, obschon die Stadt neuerdings (1680) von großem Brandunglück betroffen wurde, machte er sich sehr verdient, schloß wegen der Klosterpfarreien mit den östreichischen Prälaten einen Vergleich und entwarf eine heilsame Anweisung für seine Priester, als Seelsorger und Liturgen; zu eigener geistlichen Wiedererweckung zog er sich alljährig für einige Tage in die Einsamkeit im Collegium der Jesuiten zurück. Bei der Hochzeit des Kaisers Leopold, welche in Passau gefeiert wurde, verrichtete er die Trauung und bewirthete ihn öfters in seiner Residenz; auf längere Zeit, als derselbe vor den Türken aus Wien sich geflüchtet hatte. Ein allgemeines Fasten wurde damals in Passau angesagt und eine Bußprocession abgehalten, welche der Bischof, umgeben

von 14 infulirten Prälaten führte und der Leopold mit den Botschaftern des Papstes, des Königs von Spanien und der Republik Venedig sammt dem kaiserlichen Hofstaate beiwohnte. Derselbe ernannte ihn auch zu seinem Gesandten auf dem Reichstage in Regensburg, von wo er 1688 geisteskrank nach Passau zurückkam. Johann Philipp (1689—1712), Graf von Lamberg, dessen Verwandtschaft die höchsten kirchlichen und weltlichen Aemter bekleidete, und Canonicas zu Passau und Salzburg war durch Studien und Umgang zu einem der hervorragendsten Staatsmänner herangebildet und in seinen jüngern Jahren vom östreichischen Hofe zu den wichtigsten Gesandtschaftsposten auserseheu worden. Hätte Kaiser Leopolds Empfehlung nicht allen Widerspruch niedergeschlagen, seine Erwählung zum Bischofe von Passau nach Sebastians Tod wäre gescheitert; denn viele Capitularen befürchteten, dessen weitere Verwendung zu ähnlichen Missionen bringe das Stift in geistlichen und zeitlichen Nachtheil. Wirklich mußte er die letzten zwölf Jahre des Kaisers Stelle bei dem Reichstage vertreten, nachdem er erst 1699 aus Polen zurückgekehrt war, wo er, als dessen Abgeordneter, durch seine im Lande bewunderte Gewandtheit und Beredtsamkeit, fremden Einflüssen und verschiedenen Ansprüchen entgegen, bei der Königswahl die Stimmen auf den katholisch gewordenen Churfürsten von Sachsen lenkte. Des letztern, wie des Kaisers Dankbarkeit, verschafften ihm die Würde eines Cardinals, als welcher er schon beim Conclave 1700 sich einfand und 1710 auch das Protectorat der teutschen Nation überkam. Seit Urban hatten die Bischöfe thatsächlich ihre Exemtion behauptet; die 1691 darüber in Rom angeregte Entscheidung fiel zu Gunsten Salzburgs aus. Der Johann Philipp außerordentlich gewogene Kaiser nahm sich aber seiner auf das Wärmste an und forderte selbst die Erhebung Passaus zur Metropole vom Papste. Doch alle Bischöfe Teutschlands waren entgegen, welche in solcher Aenderung nur eine Quelle vieler Ungelegenheiten für das Reich erblickten und Rom berücksichtigte auch den von Johann Philipp jetzt eingeschlagenen Gnadenweg und seinen Beweis (wofür eine besondere Landkarte angefertigt wurde), daß Passau und Lorch dasselbe Bisthum sei — nicht weiter, als daß Stillschweigen für Lebzeiten der beiden Bischöfe aufgelegt wurde. — Der Streit hatte eine Reihe ziemlich heftiger Schriften hervorgerufen. Er ergänzte das Concordat mit Bayern durch einen neuen Receß, vollendete und schmückte die Domkirche, hielt einen glänzenden Hof, vornehmlich zahlreiche Dienerschaft, „deren nicht er, sondern die seiner bedurfte“ und rettete durch Entschlossenheit im spanischen Erbfolgekrieg die durch einen Zusammenstoß der Feinde mit dem Untergange bedrohte Stadt. Andächtig, sittenrein, rastlos beschäftigt, versäumte er nie, wenn er in Passau war, die bischöflichen Verrichtungen zu machen, unterstützte das Nordicum zu Linz, eine Anstalt, wo die Jesuiten katholische Jünglinge aus Dänemark, Norwegen und Schweden als künftige Missionäre ihrer Heimath erzogen und übergab ihrer Gesellschaft das bis auf ihn seit dem Brande nicht wiederhergestellte Seminar in Passau zur Leitung. Er starb in Regensburg; den Leichnam setzte man in der neben seiner Cathedrale von ihm errichteten Capelle bei. Raimund, Graf von Rabatta aus Friaul (1713—1722), vorher Canonicus, zeichnete sich durch ungewöhnliche Sanftmuth und seine Berufstreue aus. Die Missionen, welche er von wandernden Mönchen und Weltgeistlichen abhalten ließ, erwiesen sich als sehr ersprießlich für die Diöcesanen. Sein ganzes Habe wendete er der Kirche zu, setzte die Steuern herab und zahlte Schulden zurück. Der 2. Januar 1723, wo Joseph I. Dominicus, Graf von Lamberg, Johann Philipps Neffe, gewählt wurde, war ein Tag des Jubels für die Stadt. In Besançon, Siena und Rom, wo er, auch päpstlicher Hausprälat, als Referendar der beiden Signaturen beschäftigt wurde, hatte er die Rechte und Theologie studirt und war Canonicus, unterennsischer Official, Propst zu Mattsee und am Dome zu Passau, Canonicus von Salzburg und 1712 Bischof zu Seckau geworden. Seine Pastoralunterweisung von 1726, die Fortsetzung der Missionen, bei denen die in Oestreich sich wieder mehrenden Protestanten

zugleich ins Auge gefaßt wurden, seine mit Krankenbesuch und Katechisation der Kinder verbundenen, unter Ungemach jeder Witterung und auf den beschwerlichsten Wegen in der weitschichtigen Diöcese nicht weniger als 199 Mal vorgenommenen Visitationsreisen, welche er durch Decane für ihren Sprengel alle zwei Jahre wiederholen ließ, und wofür schon Benedict XIII. ihm Beifall und Anerkennung zollte, die großen Summen, welche er für Aufbesserung schmaler Pfründen, Erweiterung des Seminars, Verschönerung und Einrichtung der Kirchen (die Domcustodie wurde sein Haupterbe), für Anstalten der Kranken und Armen, für Unterstützung hilfsbedürftiger Priester und Erleichterung der Unterthanen dahingab, sprechen laut die Würdigkeit dieses Fürstbischofes aus. Unter ihm wurde endlich die Exemtion nebst dem Pallium der Diöcese, welche aber 1722 bei Wiens Erhebung zum Erzbisthum abermals an Gebiet verloren hatte, (1729) ertheilt und er selbst 1737 mit dem Purpur geschmückt. Nach einer in den passauischen Annalen noch nicht vorgekommenen Regierung von nahe 39 Jahren, während deren er 144 Kirchen geweiht, 4 Bischöfe consecrirt, 40 Prälaten benedicirt, 3000 zu Priestern ordinirt und mehr als eine Million und zwei hundert tausend Individuen gefirmt hatte, starb er am 30. September 1761. Frühzeitig und plötzlich, während der Visitation in Mattighofen, verschied Joseph II. Maria, Graf von Thun und Hohenstein aus Tyrol (1761—1763), einst Auditor der römischen Rota, Domherr von Passau und seit 1741 Bischof von Gurk, strenge gegen sich und gegen Andere. Er liebte theologische Wissenschaft, wie auch von ihm selbst eine Uebersetzung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte erschienen ist und vermehrte die Einkünfte des Seminars, um eine größere Zahl von jungen Leuten aufnehmen zu können. Dieselbe Sorge für letzteres, wie für Hebung des Verkehrs, lag Leopold III. Ernst, Grafen von Firmian aus Tyrol (1763—1783), Domdecan in Salzburg und Propst und Coadjutor von Trient, seit 1739 Bischof von Seckau, am Herzen; außerdem gründete er für den unteröstreichischen Antheil eine kleine Pflanzschule des Clerus zu Gutenbrunn, eine ähnliche war eben für Oberöstreich in Enns gestiftet worden. Er veranstaltete die erste Auflage von Antoine's Moral in Teutschland und wurde 1772 dem Collegium der Cardinäle beigesellt. Mit dem Magistrate baute er das schöne Krankenhaus, setzte das von seinem Vorgänger unter dem Namen „Liebsversammlung" errichtete Armeninstitut fort, ließ während großer Hungersnoth für die Unterthanen, bei denen er sich nur wegen Hegung großen Wildstandes nicht noch beliebter machte, aus Ungarn und Italien Lebensmittel bringen und arrondirte das Fürstenthum, indem er einen dasselbe durchschneidenden Bezirk von Oestreich erwarb; diesem trat er die unmittelbare Herrschaft Viechtenstein ab. Kaum hatte er seine Augen geschlossen, als die schon vorbereitete Erklärung des Kaisers Joseph II., dessen willkürliche Reformen die Diöcese hart hatte empfinden müssen, einlief, daß alle Pfarreien in Oestreich, welches seit dem Taschner Frieden 1779 auch das Innviertel in sich begriff, der passauischen Jurisdiction entzogen sind — welche Lostrennung, obgleich die Capitularen es von seinem Einfluß bei dem Kaiser hofften, der durch sie einstimmig gewählte, Joseph III. Franz Paul Anton, Graf von Auersberg (1783 bis 1795), 1763 Bischof von Lavant und 1773 von Gurk, ungeachtet erneuerter Vorstellungen in Wien — auf den Recurs an das Reichsgericht verzichtete er — nicht mehr aufhalten konnte. Schwer genug von dem Verluste aller geistlichen Einkünfte aus Oestreich betroffen, hatte er, um nicht auch die schon mit Beschlag belegten Güter des Hochstifts dort zu verlieren, ein zu 4 Procent verzinsliches Capital von 400,000 fl., welches aber auf die Hälfte später ermäßigt wurde, anzuweisen. Auersberg, sonst ein Fürst wohlthätigen und menschenfreundlichen Sinnes, huldigte dem Geiste der „Aufklärungsperiode," lenkte aber in den letzten Jahren ein. 1789 wurde er, als solcher der fünfte der passauischen Bischöfe, Cardinal. Die Erwartungen, welche sich an den einsichtigen und charakterfesten Thomas Johann Nepomuk Caspar, Grafen von Thun und Hohenstein (1795—1796), Canonicus, Dom-

decan und Weihbischof, knüpften, konnte er bei nur 11monatlicher Regierung nicht erfüllen. Der am 13. December 1796 gewählte Leopold IV. Leonhard Raimund, Graf von Thun aus Böhmen, war der letzte der Fürstbischöfe, da unter ihm 1803 die Säcularisation erfolgte. Das Gebiet fiel (theilweise erst 1806) an Bayern; eben so wurden alle mittelbaren Besitzungen des Hochstifts und die des Domcapitels eingezogen. Mit der allgemeinen Aufhebung der Klöster in Bayern gingen auch die der Diöcese ein, welche sich nicht mehr auf 20 beliefen; 1780 zählte sie mit den östreichischen 110. Leopold, welcher schon 1800 eine Statthalterschaft für das von Einquartirungen und Kriegssteuern empfindlich mitgenommene Fürstenthum eintretenden Falles eingesetzt hatte, entfernte sich bald daraus und nahm seinen bleibenden Aufenthalt in Böhmen. Die Verwaltung des Bisthums in spiritualibus besorgte das von ihm eingesetzte Officialat; die Weiheverrichtungen machten die Bischöfe in partibus, der Domherr Carl Cajetan, Graf von Gaisruck, bis er 1818 Erzbischof zu Mailand (1824 auch Cardinal) wurde, und Adalbert Freiherr von Pechmann seit 1824, Mitglied des neuen am 4. November 1821 investirten Capitels. Mit Leopold's Tod, welcher am 22. October 1826 auf seinem Gute Cibulka bei Prag erfolgte, hörte die Exemtion auf und Passau wurde eines der Suffraganbisthümer der Metropole München-Freysing (s. d. Art.). Carl Joseph von Riccabona auf Reichenfels, aus Tyrol, Doctor der Theologie und Domherr in München, hatte im Collegium Germanicum zu Rom studirt und wurde durch König Ludwig von Bayern am 25. December 1826 als Bischof ernannt, am 9. April 1827 confirmirt. Er starb am 25. Mai 1839. Heinrich von Hofstätter, geboren am 16. Februar 1805 zu Aindling in Oberbayern, beider Rechte Doctor und Domherr in München, ernannt am 1. Juli 1839 und am 23. December bestätigt, ist am 25. Februar 1840 consecrirt und am 17. März feierlich eingeführt worden. Bei seiner Anwesenheit in Rom (1844) überreichte ihm Gregor XVI. ein Diplom, worin er zum Solio pontificio assistens, praelatus domesticus, comes sacri palatii et aulae Lateranensis ernannt war. — Die Diöcese hat 18 Decanate, 150 Pfarreien, 50 Beneficien, 500 Priester, 280,000 Katholiken, unter denen die verhältnißmäßig geringe Zahl von ein paar tausend Protestanten lebt, 3 Klöster für Capuciner, 1 für arme Schulschwestern, 3 Institute englischer Fräulein und seit 1841 zu Altötting Redemtoristen, welche die Wallfahrt daselbst, die stärkste in Bayern, versehen und in mehreren Diöcesen zu Missionen berufen wurden (s. Oetting). In der Stadt, mit etwa 10,000 Einwohnern und reich an milden Stiftungen, besteht außer dem Gymnasium seit 1833 wieder ein Lyceum mit philosophischen und theologischen Studien, welche in Folge der Säcularisation aufgehoben worden waren. Dasselbe Schicksal war auch über das Clericalseminar ergangen; Riccabona stellte es 1828 wieder her und der gegenwärtige Bischof Heinrich erweiterte es nicht nur um ein Beträchtliches, sondern verband damit auch ein Knabenseminar in zwei Abtheilungen. Die Gesammtzahl der Zöglinge beträgt nahe 300. — Die meisten Pfarreien zählen zum Kreise Niederbayern, kleinen Theils zu Oberbayern; die ehemals salzburgischen Decanate Burghausen, Neuötting und Zimmern, von denen die beiden erstern durch die Circumscriptionsbulle von 1818 der Erzdiöcese München-Freysing zugetheilt waren, aber 1822 gegen andere Pfarreien an Passau abgetreten wurden, bilden im Süden die Grenze, welche an dem zu Regensburg gehörigen Markte Eggenfelden vorbei, gegen die Isar, an dieser herab bis zum Ausflusse, von da fast in gleicher Richtung gegen Böhmen läuft und im Norden und Osten mit der Grenze dieses Königreichs und des Erzherzogthums Oestreich, so wie jener der Diöcesen von Budweis und Linz zusammenfällt. Der Kirchensprengel von Passau mit ungefähr 97 Quadratmeilen hat nur mehr ein Siebentel der Ausdehnung vor 1783, in welchem Jahre es über 700, meist größere Pfarren an die zwei neuen Bisthümer Linz und St. Pölten und an Wien verlor; gegen 100 hatte es an letzteres schon 1480 und 1728 abgeben müssen. Abgesehen von den Zeiten der Unterordnung

Mährens und Pannoniens erstreckte sich mehr als vierhundert Jahre durch seit 1043, wo die Magyaren über die Leitha waren zurückgedrängt worden, die geistliche Gewalt der Bischöfe von Passau über das ganze Erzherzogthum Oestreich, mit Ausnahme eines Theiles vom Viertel Unterwienerwald, welcher Salzburg unterworfen war. Wie viele Bisthümer Teutschlands mochten sich damit messen? Nach einer Matrikel von Anfang des 15. Jahrhunderts war das Land unter der Enns in fünf große Decanate und das obere Gebiet in fünf Archidiaconate abgetheilt; letztere waren: 1) das von Passau, 2) das zwischen Donau und Inn (interamnensis), 3) das von Mattsee, 4) das von Lorch, je mit zwei Decanaten und 5) das von Lambach, aus nur einem Decanate bestehend. Seit dem zwölften Jahrhundert verwaltete ein Archidiacon, um 1300 Official genannt, von St. Pölten und von Wien aus, wo er auch nach Errichtung dieses Bisthums bis 1783 verbleiben durfte, den untern Theil, welcher auch zu verschiedenen Zeiten, in den letztern zu Tuln, seinen eigenen Weihbischof hatte. Des ersten in der Diöcese geschieht während des eilften Jahrhunderts Erwähnung, im achten und neunten aber auch dreier Chorbischöfe. — Das fürstliche Territorium, so sehr war es durch allerlei Practiken beschnitten worden, hatte 1803 nur mehr einen Umfang von 17 Quadratmeilen und 52,000 Einwohner. Die landständische Verfassung war allmählig eingeschlafen, um so mehr, da die adeligen Familien ausstarben oder ihre Güter an das Bisthum veräußerten und — der letzte Landtag 1660 gehalten worden. Die weltlichen Einkünfte des Hochstiftes selbst betrugen bei 200,000 fl.; eine gleiche Summe warfen die mittelbaren Herrschaften in Oestreich ab; davon kommen 60,000 fl. für Beamte und Pfleger in Abzug. — Auch das Capitel (schon zu Wivilo's Zeiten geschieht der Canoniker Erwähnung) hatte einen schönen Besitzstand, welcher theils durch Schankungen von Hohen und Niedern, theils durch Käufe erworben und, wie der des Fürsten, durch Kaiser und Päpste, so durch Lucius III. 1182 bestätigt wurde. Das Einkommen eines Domherrn ward 1480 zu Rom auf 8 Mark Silber angegeben; nach einer Aufschreibung von 1680 stand es jährlich auf 2000 fl. Ueberdieß hatten einige Capitularen bessere Pfarreien, ein Paar waren Pröpste an Collegiatstiften und früher nach einer Verordnung Bertholds durften nur sie die Stelle eines Landarchidiacons bekleiden. Das Capitel bestand zur Zeit der Säcularisation aus den Dignitäten des Propstes und Decans, welche seit 1673 und 1728 infulirt waren, 21 Canonicaten und 8 Vicariatspfründen; eine ähnliche Zahl von Canonicaten ermittelt sich aus Unterschriften in Urkunden von 1160, 1213 und 1389. 1625 finden sich noch Bürgerliche, denen ihre Wissenschaft, besonders nach Gründung der Universität Wien, den Eintritt geöffnet hatte; von dort an nur Adelige im Besitze der Stellen, zu denen man durch Ernennung des Bischofs und durch Wahl gelangte. Capitelstatuten wurden 1205, 1404, 1530 und 1594 abgefaßt und seit 1625 für gewöhnlich, entgegen dem Verbote der Päpste, Wahlcapitulationen geschlossen; doch schon Gottfried II. und Ulrich III. hatten vor ihrer Erhebung von den Capitularen ihnen vorgelegte Bedingungen beschworen. — Quellen: vorzüglich Monumenta Boica in der zweiten Abtheilung der Bände 28, 29, 30 und 31 (frühere Bände enthalten die Urkunden mehrerer passauischen Klöster). Oefelii rerum boicarum scriptores. 2 Tomi. Aug. Vindel. 1763. Hieronymi Pezii, scriptores rerum austriac. 3 Tomi. Lipsiae 1721, 1725 et Ratisbonae 1745 (hie und da Bernhardi Pezii, thesaurus anecdotorum. 6 Tomi. Aug. Vindel. 1721 — 1729.). Bearbeitungen: Hund, Metropolis salisburgensis cum notis Gewoldi. Tom. I. Ratisbonae 1719. Hansizii, Germania sacra. Tom. I. Aug. Vindel. 1727. Buchinger, Geschichte des Fürstenthums Passau. 2 Bände. München 1816 u. 1824. Artikel „Passau" von Freiherr von Hormayr in der Ersch-Gruberschen Encyclopädie. Klein, Geschichte des Christenthums in Oestreich u. s. w. 7 Bände. Wien 1840—1842. Die beßte der ungedruckten Chroniken lieferte Philipp Wilhelm von Hörnigk, geheimer Rath bei dem Fürstbischofe Johann Philipp, mit

dessen Tod 1712 sie abschließt. (Vergl. auch die im Artikel „Bayern" in der voragilolfingischen Zeit aufgeführten Schriften.)

Passauer-Friedenspräliminarien. Als nach Pauls III. Tod Julius III. den 7. Febr. 1550 auf den päpstlichen Stuhl gelangt, und alsbald die Verhandlungen des Tridentinischen Concils wieder aufgenommen hatte, schienen die Religionsangelegenheiten in Teutschland eine glückliche Wendung zu nehmen. Er selbst lud durch seine Gesandten den neuen Churfürsten Moriz von Sachsen und andere protestantische Fürsten zur Beschickung der allgemeinen Kirchenversammlung ein, und der Kaiser hielt seinerseits und zunächst zu demselben Zwecke im Sommer des J. 1550 einen Reichstag zu Augsburg. Wirklich schickten auch die meisten protestantischen Reichsstände ihre Gesandten und Theologen nach Trient, als Moriz von Sachsen unerwartet sich feindlich gegen den Kaiser erhob, und einen plötzlichen Umschwung der Dinge herbeiführte. Hatte er fünf Jahre früher die Sache seiner Verbündeten verrathen, um die Churwürde zu erlangen, so ward er jetzt zum Verräther an seinem Wohlthäter und Kaiser, um das Vertrauen seiner ehemaligen Bundesgenossen wieder zu gewinnen. Die ihm aufgetragene Vollziehung der Strafe an Magdeburg, welche Stadt wegen ihrer besonderen Opposition gegen das bekannte Augsburger-Interim (s. diesen Art. Bd. I. S. 523) in die Reichsacht erklärt worden war, hatte ihm Gelegenheit gegeben, sich ohne Aufsehen zu rüsten. Er schloß mit dem Könige Heinrich von Frankreich (5. Octb. 1551) ein geheimes Bündniß, ihn gegen Abtretung der Bisthümer Metz, Toul und Verdun mit Truppen und Geld zu unterstützen. In Verbindung mit dem Herzoge Johann Albrecht von Mecklenburg, dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg und dem Landgrafen Wilhelm von Hessen, dem ältesten Sohne des noch in des Kaisers Gefangenschaft befindlichen Landgrafen Philipp, brach Moriz im März des J. 1552 von Thüringen auf, und bemächtigte sich der Stadt Augsburg, während die Franzosen die genannten Bisthümer in Besitz nahmen, und trieb durch unaufhaltsames Vordringen in Tyrol den Kaiser so in die Enge, daß er eilends von Innsbruck nach Villach flüchten, und außer Stand, den Krieg gegen die teutschen Fürsten und Frankreich zugleich zu führen, sich durch seinen Bruder, König Ferdinand, auf Friedensunterhandlungen verlegen mußte, die den 2. August 1552 zu Passau eröffnet wurden, und daher gemeinhin der Passauer-Vergleich heißen. Die hier vereinbarten Puncte waren: Der Landgraf Philipp von Hessen sollte sogleich seine Freiheit erhalten (denn der Churfürst von Sachsen war bereits freigegeben); binnen sechs Monaten sollte der Kaiser einen Reichstag berufen, worin die Art der Beilegung der Religionsstreitigkeiten, sei es durch ein allgemeines oder National-Concil oder durch den Reichstag selbst bestimmt würde; indessen sollte weder dem Kaiser noch einem Reichsstande erlaubt sein, die Gewissensfreiheit durch Zwangmittel zu stören; die Reichsstände und Fürsten der Augsburgischen Confession sollten den katholischen geistlichen und weltlichen Mitständen Friede halten und den freien und ruhigen Gebrauch und Besitz aller ihrer Rechte, Länder, Gerichtsbarkeiten und Religionsübungen gestatten; an dem kaiserlichen Kammergerichte sollten protestantische Assessoren mit den katholischen in gleicher Anzahl angestellt, und jedem ohne Unterschied der Religion Recht gesprochen werden; dieser Vergleich sollte bis zu einer endlichen definitiven Vereinbarung bestehen, auch wenn die Parteien betreffs der Religion sich nicht vereinigen könnten (vgl. Senkenberg-Olenschlager'sche Neue Sammlung der Reichsabschiede. Frankfurt 1747. fol. Th. III. S. 3 ff.). Diese Convention bildete daher nur die einstweiligen Präliminarien eines demnächst auf einem Reichstage förmlich abzuschließenden Friedens (s. Augsburger-Religionsfriede, Bd. I. S. 524 ff.). Vgl. auch den Art. Carl V. [Permaneder.]

Passavanti, s. Jacopo, zugenannt Passavanti.

Passeran, Albert Radicati, Graf von, Freidenker des 18ten Jahrhunderts. Er stammte aus Piemont. Ueber sein Geburtsjahr, seine Jugend und spätern Verhältnisse ist nichts bekannt. Er stand längere Zeit in sardinischen Diensten, und

kämpfte für seinen Monarchen gegen Rom. Als das Inquisitionsgericht von Turin im J. 1727 eine Anklage gegen ihn erhob, so floh er nach England. Hier trat er mit Collins und Tindal in nähere Verbindung (s. Deismus). Weil er in einer Schrift den Selbstmord vertheidigt hatte, wurde er eine Zeit lang gefangen gehalten. Als er wieder frei geworden, ging er nach Frankreich, und von da nach Holland. Sein Vermögen vermachte er den Armen, und ersuchte die reformirten Prediger, bekannt zu machen, daß er die zu Turin von ihm erschienenen Schriften nur auf den Antrieb seines Monarchen verfaßt, und daß dieselben gegen seine bessere Ueberzeugung stritten. Er starb zu Amsterdam im J. 1737. Eine Sammlung seiner Schriften erschien nach seinem Tode unter dem Titel: Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes, par Albert Radicati, comte de Passeran. Rotterdam 1737. Diese Sammlung ist „ein Chaos von übertriebenen und paradoxen Einfällen," in denen sich ein starker Haß gegen Rom ausspricht.

Passion (Passio). Man versteht darunter die in der Charwoche in der römischen Liturgie übliche Lesung der Leidensgeschichte Jesu nach der Erzählung der vier Evangelisten, und zwar nach der des hl. Matthäus am Palmsonntage (Matth. 26, 2—27, 66), nach der des hl. Marcus am Dienstage (Marc. 14, 1—15, 46), nach der des hl. Lucas am Mittwoche (Luc. 22, 1—23, 53), und nach der des hl. Johannes am Freitage dieser Woche (Joh. 18, 1—19, 42). Sie wird an den drei ersten Tagen während der hl. Messe nach dem Graduale und Tractus vorgenommen, und gilt zugleich in den letzten Versen, vor denen das gewöhnliche Munda recitirt, um den Segen gebeten, und das Missale incensirt wird, als Evangelium der Messe: am Charfreitage geht sie der Präsanctificantenmesse (siehe Missa praesanctificatorum) voran; gilt aber auch in den letzten Versen als Evangelium, vor welchen das Munda zu recitiren, jedoch nicht um den Segen zu bitten, noch auch das Buch zu incensiren ist. Die sonst gewöhnlichen Eingangsformeln des Evangeliums (Dominus vobiscum und Sequentia etc.), sowie die sonst gewöhnliche Bekreuzung und das Tragen der Lichter in der Nähe der Lesung unterbleiben an jedem der vier Tage. Am Schlusse ist es wie bei andern Evangelien; nur am Charfreitage unterbleibt sowohl der Kuß des Buches als auch die Incensation. An der Stelle, wo in der Lesung des Verscheidens Christi erwähnt wird, wirft sich der gesammte Clerus auf die Kniee, und betet einige Augenblicke knieend. Leser oder vielmehr Sänger sind drei Diaconen, welche mit dem Amictus, der Alba, dem Cingulum, der Stola und dem Manipel bekleidet (die beiden letztern sind am Charfreitage schwarz, an den übrigen drei Tagen blau) functioniren; der Celebrant selbst liest die ganze Passion indessen still. Die Diacone singen in der Fläche des Presbyteriums auf der Evangelienseite: der Celebrant liest sie auf dem Altare auf der Epistelseite. Der Inhalt der Lesung wird von den Sängern in der Art eingetheilt, daß ein Diacon die Worte singt, in denen Christus redend aufgeführt wird, der zweite die Worte der übrigen in der Erzählung vorkommenden Personen singt, und der dritte den noch verbleibenden Text des Evangelisten. Jedoch ist es in neuerer Zeit sowohl in Teutschland als auch in Rom Sitte geworden, die Worte der Magd, die den Petrus anredete, durch einen Sängerknaben, und das vereinte Geschrei der Volksschaar durch den Chor singen zu lassen. Ist in einem Orte der Clerus nicht so zahlreich, daß zu dieser Lesung drei Diaconen verwendet werden können, so singen die Passion der Celebrant und die bei der Messe selber functionirenden Leviten (Cfr. Merati). Auch ist noch zu bemerken, daß die Schlußworte der Passion, die als Evangelium gelten, jedenfalls von dem Diacon der Messe gesungen werden. Assistiren in einem Amte oder Hochamte dem Celebranten keine Leviten, so wird dieselbe zuerst auf der Epistelseite gelesen, und von den Worten an, die als Evangelium gelten, auf der Evangelienseite gesungen; das Uebrige bleibt. In der stillen Messe wird sie vom Anfange an auf der Evangelienseite gelesen; jedoch gleichfalls durch das in der Mitte des Altars gebetete Munda sammt Jube etc. unterbrochen. Wenn die ganze Passion oder

doch die Schlußverse derselben gesungen werden, brennen indessen keine Lichter; in der stillen Messe brennen sie. In dieser letzten geschieht es endlich auch öfters, daß die Leidensgeschichte zugleich dem Volke von der Kanzel in der Landessprache vorgelesen wird. — Das Vorlesen der Leidensgeschichte Jesu in der Leidenswoche ist übrigens uralt; nur waren die Tage, der Text und die Gebräuche bei der Vorlesung nicht immer dieselben. Augustin fand z. B. in einer Kirche die Sitte, dieselbe an einem einzigen Tage nach der Erzählung des Matthäus vorzulesen, machte den Versuch, sie nach der Erzählung aller Evangelisten vorlesen zu lassen; fand aber keinen Beifall (serm. 144 de temp. al. 232). Die gallicanische Liturgie (Lection. ap. Mabill.) ordnete diese Vorlesung nur am Charfreitag an, vertheilte sie aber auf verschiedene Stunden (ad Matutinos, ad Secundam, ad Terciam, ad Sextam, und wohl auch ad Nonam); auch wurde die Geschichte nach einer Zusammenstellung des Inhaltes der vier Evangelisten gelesen. Mabillon fand in Teutschland einen sehr alten Ordo, nach welchem die Leidensgeschichte am Palmsonntag nach Matthäus, am Mittwoch darauf nach Lucas, und am Charfreitag wiederholt nach Matthäus vorzulesen war (de lit. Gallic. l. 2); ebenso läßt auch das Capitulare Evangeliorum bei Gerbert (Lit. Alemann.) dieselbe am Dienstage nach Marcus aus, will aber am Charfreitage die nach Johannes. Auch geschah es, daß an manchem Orte dieselbe am Palmsonntage nur im Hochamte gelesen wurde (Mabill. de lit. Gall. p. 496). Nach wieder einem andern teutschen Ordo (Mabillon, Lit. Gall. l. 1) wurde am Charfreitage zur Terz die Passion nach Matthäus, zur Sext nach Marcus, zur Non nach Johannes vorgelesen. Die mozarabische Liturgie ordnet den Anfang der Vorlesung der Leidensgeschichte am Gründonnerstage nach Lucas, und läßt sie am Charfreitag nach Matthäus fortsetzen und beschließen. In der dermaligen Weise findet sich die Vorlesung schon in den ältesten römischen Ordines sowie in dem Comes des Pamelius vorgemerkt. Wilhelm Durand leitet sie sogar von einer Anordnung des Papstes Alexander I. ab (Ration. div. offic. l. 6 c. 68 n. 4). Die Griechen lesen in der Nacht vom Gründonnerstage auf den Charfreitag die vier Evangelien vom Anfange bis zum Ende, in 12 Abschnitte eingetheilt, und zwischen diesen Abschnitten Gebete und Gesänge einschaltend (Leo. Allat. de dom. et hebdom. Graec. c. 21). Vgl. Art. „Charwoche“, und „Palmsonntag“. [Fr. X. Schmid.]

Passionisten. Die Congregation der Passionisten, d. i. die Congregation der unbeschuhten Cleriker zum hl. Kreuz und Leiden unsers Herrn ist ein Verein in der katholischen Kirche, begründet von seinem ehrwürdigen Stifter zum Predigen der Buße durch Beispiel und Wort; er ist zwar erst seit einem Jahrhunderte begründet, indessen hat er in diesem Jahrhunderte eine Lebenskraft entwickelt, die ihn den glorreichsten der zahlreichen Vereine, welche die Kirche zu allen Zeiten als eine ihrer besondern Zierden erkannt hat, an die Seite setzen läßt. Der ehrwürdige Stifter der Passionisten wurde, wie uns einer seiner Schüler, der P. Vincenz Marco von St. Paul in dem Leben desselben mittheilt, geboren im J. 1694 zu Ovada in der Diöcese Acqui im jetzigen Königreiche Sardinien. Sein Taufname war Paulus Franciscus, der beiläufig im J. 1720, wo dem 26jährigen Jünglinge, dessen Lieblingsbetrachtung das Leiden des Herrn war, der Bischof von Alessandria eine schwarze Tunik anlegte, in den Namen „Paul vom Kreuze“ von ihm selbst umgewandelt wurde. Außerordentliche Aufforderung des Volkes zur Buße, Hinweisung auf das Leiden des Herrn, dessen Größe uns auf die Größe des Uebels der Sünde schließen läßt, dieß war der vorgesteckte Zweck des ehrwürdigen Gottes- und Menschenfreundes und dieser Zweck sollte in größtmöglichster Ausdehnung erreicht werden. Die sich über den Erdkreis hindehnende Kirche selbst ist einem Senftkorne entwachsen und einem Senftkorne gleich war auch in ihrer ersten Entstehung die Passionisten-Congregation. Eine Einsiedelei bei einer Dorfkirche dient zum ersten Aufenthalte, das Missionsgeschäft, bei dem der leibliche Bruder mithilft, erstreckt sich nur erst noch auf die nächstgelegenen Dörfer und Weiler. Im J. 1725 bei Gelegenheit des großen

Jubiläums ertheilt endlich Benedict XIII. die Genehmigung zur Begründung eines Instituts mit der Erlaubniß Mitglieder zu sammeln. Im J. 1727 wird Paul vom Kreuze Priester und 1737 wird zu Orbitello eine feste Niederlassung begründet, da der jugendliche Verein zu 10 Individuen bereits angewachsen war und nun sofort durch Benedict XIV. im J. 1741 ein Bestätigungs-Breve erhielt. Der Bestätigung Benedicts XIV. folgten die Gutheißungen seiner erlauchten Nachfolger Clemens XIII. und Clemens XIV. nach, durch Letzteren und noch bei Lebzeiten des Stifters ward die Congregation in die Hauptstadt der Welt eingeführt, da ihr die Kirche der hl. Martyrer Johannes und Paulus auf dem cölischen Hügel zu Rom mit dem angebauten Kloster übergeben wurde, wo seither auch stets der oberste Vorstand der Congregation mit dem Generalprocurator seinen Sitz behalten hat. Der ehrwürdige Stifter ging in das bessere Jenseits hinüber im Jahre 1775 und seit den 76 Jahren, die seit seinem Tode verflossen sind, hat die Gesellschaft, der er die Begründung gab, in immer weiteren Kreisen ihre menschenfreundliche Absicht zu bethätigen gesucht. Schon sieben Jahre nach seinem Hinscheiden ward ihr eine weitentlegene Mission anvertraut, die Mission von Bulgarien und der Wallachei. Wie uns der hochw. P. Carl Romain nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens Jahrgang 1842 versichert, wurden von 1782 bis beiläufig 1841 vierundzwanzig Mitglieder der Congregation dahin abgesandt, unter denen vier mit der Würde des Episcopates geziert wurden, nämlich, der diese Würde zuerst erhielt, dessen Name aber nicht angegeben ist, ferner der hochw. Ercolani im J. 1822 übersetzt nach Civita Castellana im Kirchenstaate, der hochw. Molajoni, Bischof von 1825 an, endlich der hochw. Parsi, der zur Zeit noch unterstützt von 5—6 seiner Ordensbrüder von Nicopolis aus die 9—10,000 Gläubigen Bulgariens und der Wallachei leitet. — Die Gesellschaft faßte auch anderwärts festen Fuß, sie gewann eine Niederlassung zu Ere in der Diöcese Tournay in Belgien und 1842 wurden sogar England und das weite Neuholland in den Kreis der Wirksamkeit gezogen. In England wurde in genanntem Jahre eine Niederlassung begründet zu Aston Hall in der jetzigen Diöcese Birmingham, zu der bisher noch zwei andere kamen, so daß bereits eine englische Provinz gebildet werden konnte, und der Provincial P. Ignatius Spencer mit 30—36 seiner Ordensgenossen fast wunderbar die Menge der Gläubigen mehrt durch seine wahrhaft apostolische Thätigkeit. Auf Neuholland ist in der Erzdiöcese Sidneytown nach dem Schreiben des P. Pasciavioli (Annalen der Verbreitung des Gl. Jahrg. 1845) den dort befindlichen vier Mitgliedern die etwa 40 englische Meilen (14—15 Stunden) lange Insel Denwich zur Bewohnung und Cultivirung in physischer und moralischer Hinsicht angewiesen. So hat sich also die Passionisten-Congregation bis zu den äußersten Grenzen ausgebreitet, so hat sie nach der Weite hin ihren Blick gerichtet, ohne ihn jedoch zugleich auch von dem Wiegenorte wegzuwenden, wie sie denn auch mittlerweile in Italien, wo sie entstanden, immer mehr Niederlassungen gewonnen hat, deren im Ganzen vor einigen Jahren schon 16, darunter 11 im Kirchenstaate, 3 im Großherzogthum Toscana, 1 bei Aquila im Königreiche Neapel gezählt wurden. Vgl. hiezu den Art. Missionsanstalten. [P. Carl vom hl. Aloys.]

Passionspredigten, s. Fastenpredigten.

Passionssonntag wird der fünfte Sonntag in der vorösterlichen Fastenzeit, der zugleich der zweite vor Ostern ist, genannt. Mit ihm beginnt ein neuer Abschnitt in der Fastenzeit. Die Kirche fordert nämlich die Gläubigen besonders von diesem Tage an bis zum Ende der Charwoche auf, sich an Jesus in seinen letzten Lebenstagen in seiner Andacht zu erinnern. Leiden, unaussprechliche Leiden waren es nun aber vorzugsweise, die der göttliche Heiland auf seinen letzten Lebenswegen übersteigen mußte, daher auch dieser Sonntag schon in sehr früher Zeit (Sacram. Gregor.) seinen dermaligen Namen Leidenssonntag erhalten hat, und auch der ihm folgenden Woche der Name „Passionswoche" (Leidenswoche) gegeben wird. Als Sonntag, mit dem die jährliche Gedächtnißfeier der letzten Lebenstage unsers Herrn im strengen Sinne

beginnt, trägt er mit Recht schon in dem Capitel der ersten Vesper gleichsam als Titel die Worte an der Stirne: „Fratres, Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manu factum, id est, non hujus creationis, neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemtione inventa (Hebr. 9, 11. 12)." Hiermit wird Jedem gesagt, es werde die von diesem Tage an besonders empfohlene Betrachtung der Leiden des Heilands nur dann nach dem Willen der Kirche vorgenommen, wenn man dabei in Erwägung zieht, daß Christus um unser willen in den Tod des Kreuzes ging, nur durch diesen Opfertod uns von der Sünde erledigen konnte, jedoch jetzt, nachdem er sich für uns hingegeben hat, allen denen ein immerwährender Mittler und Opferpriester ist, welche die Sünde, die den Sohn Gottes an's Kreuz geschlagen hat, standhaft meiden, und Jesu Christo sich weihen. Besondere Merkmale, die der ganzen Leidenszeit, welche mit diesem Sonntage beginnt, zum Theile abgesehen von den drei letzten Tagen der Charwoche, gemeinschaftlich sind, sind besonders folgende: 1) die Kreuze und Bilder sind auf allen Altären mit blauen Tüchern verhüllt (s. d. Art. Kreuz, als Bild); 2) das Beten des Hymnus „Gloria Patri" unterbleibt in der Passionswoche und in den ersten Tagen der Charwoche bei vielen Anlässen, bei denen es sonst üblich ist, in den drei letzten Tagen der Charwoche aber gänzlich; 3) in dem Kirchengebete der Temporalmessen wird der Psalm Judica ausgelassen; 4) in den Temporalofficien des canonischen Stundengebetes (Breviers) wird in den Capiteln, Versikeln, Responsorien und Hymnen stets des leidenden Heilands gedacht. Das Verhüllen der Kreuze und Bilder, das nach einer Entscheidung der Congregation der Gebräuche mit allen Bildern auf den Altären vorzunehmen ist (In primis vesperis dominicae passionis non solum cruces et imagines Salvatoris; sed etiam icones altarium et omnes imagines Sanctorum tegi debent; S. R. C. 4. Aug. 1663), insoweit es nicht schon am Anfange der Fastenzeit geschah, ordnen das Caeremoniale Episcoporum und die letzte Ausgabe des römischen Missale von Urban VIII. an. Die Vela, mit denen die Verhüllung geschieht, müssen von blauer Farbe sein, und dürfen an einem etwa einfallenden hohen Feste nicht weggenommen werden (S. R. C. 16. Nov. 1649). Es soll diese erst in neuerer Zeit entstandene Ceremonie offenbar die große Trauer andeuten, welche die Kirche in diesen Tagen hat, und zugleich jeden Gläubigen erinnern, sich während dieser Zeit so viel als möglich vom Geräusche des Lebens zurückzuziehen, und in stiller Zurückgezogenheit mit Jesus Alleingespräch zu halten. Zunächst dürfte jedoch diese Vorschrift dadurch veranlaßt worden sein, daß sowohl in der Evangeliumspericope dieses Sonntages (Joh. 8, 46—59), als auch in mehrern der künftigen Tage solche Abschnitte gewählt sind, in denen ein sich Verbergen, ein bald nicht mehr sichtbar Sein, ein heimliches Reisen, ein Fliehen Jesu erzählt wird. Vgl. das Evangelium am Montag (Joh. 7, 33—39), Dienstag (Joh. 7, 1—13), Freitag (Joh. 11, 47—54) und Samstag (Joh. 12, 10—36). Die Sitte, das „Gloria Patri" von diesem Tage an nicht mehr so oft als an den übrigen Tagen im Jahre, und in den letzten drei Tagen der Charwoche gar nicht mehr zu beten, kennt schon der Ordo Romanus I. Jüngern Ursprunges ist dagegen wieder die Vorschrift wegen des Psalmes Judica, bei der man überdieß nicht weiß, ob sie ein Zeichen der Trauer sein soll, da ein Theil dieses Psalmes den Text zum Introitus der Messe des Passionssonntages bildet, somit an diesem Tage nicht so sehr ausgelassen, als vielmehr an einer andern Stelle gebetet wird. Als Beleg, daß in den Temporalofficien dieser beiden Wochen der leidende Erlöser das Hauptthema der Betrachtung ist, folge hier der in dieser Zeit bei der Matutin übliche Hymnus: „Pange lingua gloriosi Lauream certaminis, Et super crucis trophaeo Dic triumphum nobilem, Qualiter redemtor orbis Immolatus vicerit. De parentis protoplasti Fraude factor condolens, Quando pomi noxialis In necem morsu ruit. Ipse lignum tunc notavit, Damini ligni ut solveret. Hoc opus nostrae salutis Ordo depoposcerat, Multiformis proditoris Ars ut artem falleret, Et medelam ferret inde, Hostis unde

laeserat. Quando venit ergo sacri Plenitudo temporis, Missus est ab arce Patris Natus orbis conditor, Atque ventre virginali Carne amictus prodiit. Vagit infans inter arcta Conditus praesepia. Membra pannis involuta Virgo mater alligat, Et Dei manus pedesque Stricta cingit fascia. Sit sempiternae sit beatae Trinitati gloria, Atque Patri Filioque Par decus paraclito, Unius trinique nomen Laudet universitas. Amen." — Noch andere Namen des Passionssonntages sind: „Sonntag Judica" und „Dominica mediana", auch soll er hie und da „verschwiegener Sonntag" oder „schwarzer Sonntag" genannt werden (Liturgie von Marzohl 4. Th. S. 264). Warum ihm der Name „Judica" gegeben werde, darüber siehe den Art. „Judica". Den Namen „Dominica mediana" kennt der Ordo Rom. I., dabei bemerkend, es wolle der apostolische Stuhl denselben. Warum er Mittefastensonntag genannt werde, oder vielmehr in früherer Zeit genannt worden ist, ist nur in soweit klar, daß die Woche vor diesem Sonntage (vom Montage an) schon in sehr früher Zeit „Mediana quadragesimae" genannt wurde (Gelas. ep. 5 ad epp. Lucan. c. 11), und so der Sonntag selbst den Beinamen der vorhergehenden Fasttage erhielt. Dunkler ist es, wie die Woche vor dem Passionssonntage die „Mediana" oder Mittefastenwoche genannt werden konnte. Mabillon meint (Comment. in Ord. Rom. p. 127), es sei insofern geschehen, als man die vorösterliche Fastenzeit vom Sonntage nach dem Aschermittwoche an gerechnet in zwei gleiche Hälften theilte, der Montag nach dem vierten Fastensonntage in soweit der Mittefasttag genannt werden könne, als er der erste Tag der zweiten Hälfte von Fasttagen sei, und die Tage darauf die Benennung des Montages annahmen. Abgesehen von der Willkürlichkeit, die dieser Erklärung zu Grunde liegt, ist es schon sonderbar, daß in den teutschen Volkskalendern gewöhnlich zwar auch eine Mittefasten vorgemerkt ist, jedoch nicht in der Woche vor dem Passionssonntag, sondern am Mittwoch vor dem vierten Fastensonntag. Es dürfte daher wohl richtiger sein, den Passionssonntag mit den vorhergehenden sechs Tagen insoweit die Mittefastenwoche zu nennen, als dieselbe in der Art die in der Mitte der hl. Zeit liegende ist, wenn man einerseits wohl auch von unserm ersten Fastensonntage aus zählt, jedoch andererseits auch die Osterwoche, als mit der Charwoche innigst verbunden, und mit dieser gleichsam eine Doppelwoche bildend, in die Quadragesimalzeit einschließt. Es spricht für diese Erklärung auch die Sitte der Griechen unter der „*Μέση τῶν νηστειῶν*" gleichfalls die Woche nach dem vierten Fastensonntage der Lateiner zu verstehen (Cfr. Leon. Allat. de Dom. et hebdom. Graec. n. 18). [Fr. X. Schmid.]

Passive Assistenz des Pfarrers bei gemischten Ehen, s. Einsegnung, priesterliche.

Pastor, s. Hirtenamt, und Pastoral.

Pastor Hermae, s. Hermas.

Pastoral, Pastoraltheologie. Pastoral — ars, scientia, doctrina pastoralis — ist der Inbegriff aller jener Lehren, Regeln und Grundsätze, welche darauf abzielen, gute, heilseifrige, erfahrene und treue Seelenhirten zu bilden. Die Pastoral ist daher mehr als eine Erfahrungswissenschaft, denn als ein abstractes System zu behandeln, denn sie hat es mit leibhaften Wesen zu thun, mit Wesen, die gebildet werden sollen, und mit Wesen, für welche die erstern zu bilden sind. Seelenhirten, Seelsorger — pastores animarum — sind diejenigen, welche Gott berufen und gesetzt hat, für das ewige Heil ewig lebender Menschengeister zu sorgen. Das Seelenhirten- oder Pastoralamt — munus pastorale — setzt sich zur höchsten Aufgabe, auf dem von Christus gezeigten und durch seine Kirche gebahnten Wege der Heiligung und Bekehrung die Menschen ihrem letzten Ziele, der ewigen Seligkeit bei und in Gott, entgegenzuführen. Inwiefern Gott als der oberste Herr, Hüter und Hirte, von Anbeginn Anstalten getroffen hat, die Menschen dem Himmel zu gewinnen, und vom Verderben zu retten, inwiefern er schon im alten Bunde die Patriarchen und Propheten, Lehrer und Priester erweckt hat, sein Volk zu weiden:

insofern geht das Pastoralamt bis zum Sündenfall zurück, findet aber seinen Zielpunct nur in Christus und in seinem Gnadenreiche. Die Apostel, Bischöfe und Priester sind die Seelenhirten dieses Reiches unter dem obersten Hirten der Seelen — Christus selber. Die Pastoralwissenschaft, oder besser die Pastoral kunst, läßt sich in zweifacher Beziehung betrachten, erstens in Bezug auf diejenigen, welche diese Kunst erlernen sollen: hier ist sie die Bildungsschule für die künftigen Seelsorger — institutio cleri ad salutem populi; zweitens in Bezug auf das Volk, das durch diese Kunst beseligt werden soll: hier erscheint dieselbe gleichsam als Volkstheologie — theologia popularis. Als Volkstheologie nun muß die Pastoral gerade vorzugsweise durch Popularität sich auszeichnen, d. i. sie muß sowohl der Fassungskraft des Volks, als auch dem Gedächtniß, der Denk- und Gefühlsweise, der Imagination und dem Willensvermögen des Volks angemessen und zu diesen Vermögen leichten Zugang vermitteln. Als Wissenschaft unterscheidet sich die Pastoraltheologie von der speculativen Theologie durch Zweck, Umfang, Lehrart und Sprache; in allen diesen Stücken charakterisirt sie sich durch ihre practische Tendenz und durch ihre unmittelbare Beziehung auf das Leben, auf die Seelenführung und Seelenrettung. Nicht als stände die Pastoral an innerer Würde oder an Idealität hinter den übrigen theologischen Disciplinen zurück, wird hier ihre vorzugsweise populäre Richtung hervorgehoben; nein! denn gerade um in einer Wissenschaft populär sein zu können, muß man das Theoretische derselben in- und extensiv zum vollsten freiesten Verständnisse gebracht haben. Die Pastoral ist daher, recht verstanden, die Gesammttheologie in ihrer Beziehung auf den letzten Zweck, auf die Heiligung und Errettung unsterblicher Menschenseelen. Dieses letzte Ziel und Ende muß doch immer jede der theologischen Disciplinen, selbst das Hebräische nicht ausgenommen, vor Augen haben, wenn überhaupt von einem Ziele die Rede sein soll. Die scholastische Periode kannte daher die Pastoraltheologie nicht als eine eigene Disciplin, vielmehr war die Einrichtung der Dogmatik und Moral nach altem Style so beschaffen, daß diese Disciplinen die Pastoral nach ihren Principien von selbst in sich schlossen. Wenn später die Pastoral in der Gestalt einer selbstständigen Wissenschaft auftrat, so war das nur ein neuer Name für eine alte Sache. Doch selbst der Name war nicht neu, denn er ist ursprünglich der hl. Schrift entlehnt, deren Spur die Väter der Kirche nur zu folgen brauchten, wenn sie, zwar nicht förmliche Systeme nach heutigem Geschmacke, wohl aber sehr erhabene Grundsätze, Gedanken und Anregungen über die Hirtenkunst aufgezeichnet haben. Unter den Pastoralanweisungen der Väter ragt hervor die herrliche regula pastoralis Gregors d. Gr. Dieser große Lehrer faßt die Pastoral als Kunst, ja als „die Kunst der Künste“ in seinem bekannten Satze: Ars artium est regimen animarum. Dieses hellleuchtende Kirchenlicht mußte sonach eine ganz hohe Idee vom Wesen und Wirken des Seelsorgerberufs haben, mußte sohin die Pastoral weit höher setzen, als mancher grämliche Büchertheolog, der in hebräisch-griechischer Buchstaben-Gelehrsamkeit oder in rein speculativer Erkenntniß die höchste Aufgabe der Gotteskenntniß (Theologie) gelöst zu haben meint. Dem hl. Vater Gregor ist Pastoral nicht ein bloßes Wissen, es ist ihm wesentlich ein „Können“, Verstehen und Wirken. Das practische Können aber setzt das theoretische Wissen als das Mindere oder als das Mittel zum Zweck voraus. Die Kunst, Seelen zu führen, lehrt daher im Grunde nicht die Schule; diese gibt vielmehr nur allgemeine Regeln, um die schädlichsten Mißgriffe ferne zu halten, und die Richtung einer segenvollen Wirksamkeit anzudeuten: das richtige Treffen, die wirklich ersprießliche Leitung der Seelen lehrt das Leben, lehren Erfahrung und Beobachtung, lehrt die Bekanntschaft mit der wirklichen Natur des Menschen, mit seinen Neigungen und Fehlern, lehren ferner die Zufälle, Leiden und Bedrängnisse dieses bewegten Erdendaseins. Diese Anlässe zeigen sowohl in dem Beichtstuhle als auch sonst dem Seelsorger erst den Menschen, wie er wirklich ist, und geben ihm den Maßstab an die Hand, nach welchem die Einzelnen zu behandeln sind. Manchfaltig

gestaltet sich demnach die Form der Behandlung der Schafe; daher das Mahnwort des Apostels, Allen Alles zu werden, um Alle Christo zu gewinnen, daher die scharf geprägte Regel des hl. Gregor: „diese so, Andere anders zu behandeln", oder sein bekanntes „Aliter". „Aliter admonendi sunt viri, aliter feminae, aliter admonendi sunt juvenes, atque aliter senes; aliter admonendi sunt inopes, atque aliter locupletes; aliter admonendi sunt laeti, atque aliter tristes" etc. — Die erste Quelle der Pastoral ist die heil. Schrift, namentlich die vier Evangelien und die Briefe der Apostel, besonders die Briefe Pauli an Titus und Timotheus. In zweiter Ordnung fließen die Quellen der Pastoral aus den Beschlüssen der allgemeinen Kirchenversammlungen und aus den Decreten der Päpste, dann aus den Schriften der hl. Väter und Lehrer der Kirche. Hieher gehören vor Allem die Briefe des hl. Ignatius, Bischofs von Antiochien; des hl. Cyprian Buch de lapsis und mehrere Briefe (qui antistites in ecclesia eligendi, qualis esse debeat vita sacerdotum u. a.); des hl. Gregor von Nazianz Reden, besonders der „Apologeticus"; des hl. Ambrosius Schrift de officiis ministrorum; des hl. Hieronymus Commentare zu den Paulinischen Pastoralbriefen an Titus und Timotheus, seine Briefe an Nepotian, Rusticus &c.; des hl. Augustinus Bücher: de fide et symbolo; de doctrina christiana und de catechizandis rudibus; des hl. Chrysostomus Werk: „de sacerdotio"; des hl. Isidor, Bischofs von Sevilla, Abhandlung: de ecclesiasticis officiis, nebst seinem Sendschreiben an Luidfrid, Bischof von Corduba: „Quod Episcopi et caeterorum sit officium in Ecclesia"; des hl. Bernardus 5 Bücher; de consideratione, dann seine Abhandlungen: de vita et moribus clericorum; de moribus et officio Episcoporum und seine 22 Reden: de conversione ad Clericos. Besondere Quellen der Pastoral sind Synodaldecrete und Verordnungen für einzelne Diöcesen, Hirtenbriefe u. dgl. — Das einzige und höchste Ideal, das unübertreffliche Musterbild, der unerreichbare Lehrmeister aller Pastoral ist Christus der Herr selber, der „gute Hirte", wie er sich im Evangelium nennt. Wer nach seinem Vorgange und Beispiele die Herde Gottes weidet, wer, wie Er, bereit ist, Kraft und Gesundheit und selbst das Leben für die Schafe hinzugeben, der ist, wie Er, ein guter Hirte, ein wahrer Pastor. Wer aber die Schafe nicht kennt, wer nicht für ihr Bestes Zeit, Kraft, Sorge, Gesundheit, ja das Leben einsetzen mag, der ist das Gegentheil eines guten Hirten, der ist ein Miethling, er sieht den Wolf kommen, läßt die Schafe im Stiche und flieht, so daß der Wolf ungehindert rauben und zerstreuen kann, Joh. 10, 11—14. Mag man den Seelenhirten auffassen nach der I d e e, oder nach seiner P f l i c h t, nach dem G e i s t e, der ihn beleben, oder nach der P r a x i s, welche er befolgen soll: immer und nach jeder Seite der Betrachtung ist Christus das unerschöpfliche Ur- und Vorbild, das der Priester nur nach Kräften an sich auszuprägen hat, um den Beruf eines guten Hirten nicht zu verfehlen. Aus dem Auge des guten Hirten Christus liest er als den ersten Theil der Pastoralpflicht die Obliegenheit, die Schafe kennen zu lernen. Denn das Vorbild der Hirten spricht: Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, Joh. 10, 14. Der Hirt ruft seine Schafe mit Namen und führt sie zur Weide, und die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme, Joh. 10, 3. 4. Die Kenntniß der Schafe ist theils eine generelle, sofern es sich um Eigenschaften handelt, welche der ganzen Herde, oder doch einem großen Theile derselben zukommen; theils eine specielle, sofern sie sich auf Eigenschaften einzelner Schafe bezieht. Eine Kenntniß ersterer Art bekundete der Apostel Paulus in Betreff der Creter, Tit. 1, 12. Die Kenntniß der Einzelnen ist durch fortgesetztes Beobachten der Parochianen besonders in ihren Privatangelegenheiten, und in ihrer wechselseitigen Berührung bedingt; sie kann sowohl in foro interno als in foro externo erworben werden. Hat man die Einzelkenntniß, dann erst läßt sich das „aliter admonendi sunt" des hl. Gregor heilbringend anwenden. Hier ruft recht eigentlich eine Stimme des guten Hirten jedem Hirten mahnend zu: zu suchen, was verloren, zu heilen, was wund, aufzurichten, was gefallen ist. Die Summe

des seelsorgerlichen Pflichtenkreises setzten die Alten in das „Pascere verbo, exemplo et sacramentis." Damit ist in der That auch Alles gesagt, was gefordert werden kann. Der Seelensorger soll lehren das Wort des Lebens zum Leben, er soll erbauen und die Lehre bestätigen durch seinen Wandel, er soll die Schäflein Christi weiden durch die Spendung der göttlichen Heilsmittel. Keine dieser Pflichten kann der Seelenhirt mit dem rechten Erfolge verrichten ohne die rechte Verfassung des Geistes und Herzens. Ohne diese Verfassung an's heil. Werk gehen, heißt Gott versuchen. Um den Zweck des Lehramts durch Predigt und Katechese, Rührung und Umwandlung des Sinnes, zu erreichen, muß der Hirte selbst gerührt und zu Gott bekehrt sein nach dem Spruche: Ut moveas alios, primum movearis oportet. Zum Beweise des Wortes gehört der Beweis durch das eigene Beispiel; verba movent, exempla trahunt. Vita clericorum liber est laicorum, sagt das Concil. Turon. (1537). Das Wort, soll es Segen stiften, muß der Thau des vorangehenden Gebetes befeuchten. Der hl. Augustinus schreibt in dieser Beziehung (libr. 4 de doctr. christ. c. 15): „Agit itaque noster ille eloquens .... ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiatur: et haec se posse, pietate magis orationum, quam Oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se et pro illis, quos allocuturus est, sit orator ante quam dictor" etc. Vgl. d. Art. Homiletik, Katechet. Wahre Hirtensorgfalt läßt den Hirten nicht mehr sich, sondern ganz und gar der Herde angehören nach dem Vorgange des Apostels Paulus, der da spricht: „Obgleich ich von Allen unabhängig war, so habe ich mich Allen zum Knechte gemacht, um desto Mehrere zu gewinnen... Zu den Schwachen ließ ich mich wie ein Schwacher herab, um die Schwachen zu gewinnen; ich bin Allen Alles geworden, um Alle selig zu machen." 1 Cor. 9, 19. 22. Derselbe Apostel sagt in dem nämlichen Briefe 10, 33, er habe sich auf alle Weise nach Jedem bequemt, und sehe nicht darauf, was ihm, sondern was Vielen förderlich sei, daß sie selig werden. So ist denn die Seelsorge, in der Wirklichkeit betrachtet, eine fortlaufende Selbstopferung des Priesters für die Gemeinde, ein stetes unblutiges Martyrium — wenigstens dem Willen nach. Die Opferwilligkeit setzt aber einen Geist voraus, der da stets neu belebt und erregt, entzündet und kräftigt. Dieser Geist kann aber weder ein fleischlicher, noch ein mundaner, noch ein politischer Geist sein, denn derlei Geister sind der Tod des seelsorgerlichen Berufsgeistes; ein jeder der genannten Geister macht den Priester zum Lohnknecht, weil zum Sclaven seiner niedern Triebe. Nur der christliche Geist, das Streben und die Lust, der Liebe Gottes und dem Heile der Seelen alles Irdische und Selbstische, selbst auch öfter das Erlaubte, hintanzusetzen, so dem obersten Hirten, Christus, ähnlich zu werden, charakterisirt den wahren Seelenhirten. Diesen Geist besaßen und beschrieben außer Gregor auch die andern Lehrer der Kirche; sie alle schöpften, was sie schöpften, aus Einer Quelle, aus dem ewigen Borne des guten Hirten Jesus Christus selber. In Bezug auf die Weide der Herde durch ein vorleuchtendes Beispiel gibt der hl. Isidor (l. 2 ad s. Fulg. c. 5) folgende eindringliche Mahnung: „Qui in erudiendis atque instruendis ad virtutem populis praeerit, necesse est, ut in omnibus sanctus sit et in nullo reprehensibilis habeatur. Qui enim alium de peccatis arguit, ipse a peccato debet esse aliénus. Nam qua fronte subjectos arguere poterit, cum illi statim possit correctus ingerere: Ante doce te, quae recta sunt? Primitus quippe semet ipsum corrigere debet, qui alios ad bene vivendum admonere studet" etc. Was dieser hl. Lehrer ebendaselbst von der einem Bischofe nöthigen Wissenschaft spricht, das läßt sich auf den Seelsorger überhaupt anwenden. Treffend sind die Worte: „Cui etiam scientia Scripturarum necessaria est: quia si episcopi tantum sancta sit vita, sibi soli prodest, sic vivens. Porro si et doctrina, et sermone fuerit eruditus, potest ceteros quoque instruere, et docere suos, et adversarios repercutere, qui nisi refutati fuerint, atque convicti, facile possunt simplicium corda pervertere. Hujus sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiae" etc. Wie nachdrücklich

empfiehlt St. Hieronymus den Seelenhirten das unablässige Lesen der hl. Schrift, und überhaupt die h. Wissenschaft. Mit einer Stelle aus diesem h. Lehrer belegt Sailer in seiner Pastoraltheologie den Satz: „Es ist ein grober Irrthum, die Rohheit und den Mangel an Kenntnissen für Heiligkeit, und sich deßhalb für heilig halten, weil man ein Dummkopf ist." Die Wissenschaft, welche der Seelenhirt braucht, will und gibt nicht den Ruhm einer umfassenden Bücher- und Journal-Gelehrsamkeit, verleiht ihrem Besitzer nicht das bunte Prunkgewand eines Polyhistor, nicht das philosophische Pathos des sogenannten tiefen Denkers: dafür ist sie aber der Lebenssaft von all' dem, womit eine gesunde Theorie und Praxis den Menschengeist erleuchtet, die Menschenbrust befruchtet und beruhigt. Der Pastor braucht nicht das Vielerlei des Wissens, aber er braucht viel Wissen, d. i. ein festes, bestimmtes, fruchtbares Wissen. Die gedruckten Bücher und geschriebenen Hefte über Pastoral geben Anweisungen und Grundsätze über das Hirtenamt, um dadurch dem Seelenführer die rechte Richtung zum Ziele anzudeuten, zum Erreichen des Zieles gehört aber noch etwas mehr, etwas, was uns kein Buch, sondern jener Wegweiser gewährt, der da ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Zum sichern Pastoralgange gehören auch die Fingerzeige erlebter, treuer Nachfolger des guten Hirten. Seine Theorie zieht der Seelsorger im Grunde aus jeder theologischen Disciplin, und selbst auch aus dem Bereiche der Profanwissenschaften, besonders der Geschichte; er saugt, wie die Biene, nur Honig aus den mancherlei Blüthen des menschlichen Geistes. Die Pastoral als Praxis lernt nicht aus, sie schließt sich erst über dem Grabe des Seelenhirten ab, die Pastoralpraxis kennt noch eine andere Schule, als Bücher und öffentliche Vorlesungen, sie lernt vor Allem in der Schule des Gekreuzigten, sie geht in die Schule der Erfahrungen, der geheimen und offenen Gänge menschlicher Sündhaftigkeit und menschlichen Elendes. — Die Literatur der pastoral-theologischen Schriften älterer und neuerer Zeit gibt ziemlich vollständig die durch den Seminardirector G. Fried. Wiedemann verbesserte Auflage der Pastoraltheologie von Dom. Gollowitz, Regensb. 1836 S. 14—19 (eine andere Ausgabe erschien 1845). Beizufügen wären unter den neuesten Pastoralwerken vorzüglich die umfassende Schrift über die Verwaltung des hl. Bußsacramentes von Fr. Xav. Zenner in Wien, unter dem Titel: Instructio practica confessarii in compend. redacta, Viennae 1840; dann die Pastoraltheologie von Dr. Jos. Amberger, Regens im Clericalseminar zu Regensburg, bei Pustet 1850, wovon bis jetzt der erste Band (Grundlegung) erschienen ist. [Dür.]

Pastoralbriefe Pauli, s. Paulus, Apostel.

Pastoralconferenzen, s. Conferenzen, geistliche.

Pastoralis officii, Bulle, s. Jansenismus.

Pastoralklugheit. Pastoralklugheit — ein vielgebrauchtes, aber häufig auch gemißbrauchtes und unverstandenes Wort! Seelsorger von den conträrsten Grundsätzen und Verfahrungsarten führen dieses Wort im Munde, wenn sich's darum handelt, ihr Verfahren in bestimmten Fällen zu rechtfertigen, oder ihr Wirken als ein verständiges hervorzuheben. Was der Pastor A aus Pastoralklugheit thut, das unterläßt der Pastor B nicht selten aus demselben Motive. Ihren Obern gegenüber berufen sich beide auf ihre Pastoralklugheit, und doch wird nur der Eine von ihnen den rechten Weg getroffen, die rechte Pastoralklugheit gewählt haben. Den geistlichen Obern selbst ist es oft ein bequemes Auskunftsmittel, den Untergebenen in gegebenen Fällen Pastoralklugheit und Mäßigung zu empfehlen, ohne nähere Angabe dessen, worin beide bestehen sollen. Gewiß sinkt diese Mahnung zur stereotypen Formel herab, wenn man dieselbe allzu oft gebraucht, und immer da gebraucht, wo man keine bestimmten Verhaltungsregeln angeben will oder kann. Wer sagt nun einem Jeden, was Pastoralklugheit sei, da ein Jeder dieselbe braucht oder gebraucht haben will? Bleibt die Frage so beim Allgemeinen stehen, so weiß ich eine Regel, die unübertrefflich ist; denn der „gute Hirte" selbst hat sie allen seinen Unterhirten

eingeschärft, wenn er sagt: „Seid klug, wie die Schlangen, und einfältig, wie die Tauben.“ Aber diese Schlangenklugheit und diese Taubeneinfalt — fallen sie uns von selbst zu, oder werden sie in einer Schule docirt? Beides nicht. Die **Klugheit** überhaupt ist eine Sache des Lebens, eine Errungenschaft aus eigener und fremder Erfahrung, durch Beobachtung eigener und fremder Fehler, ist ein Ergebniß aus bedeutsamen Schicksalen, aus Leiden, Trübsalen und Versuchungen. So wird auch die Pastoralklugheit auf keinem andern Boden gedeihen. Dieselbe sich anzueignen, wird dem einen Seelsorger leichter, dem andern schwerer, je nach des einen oder des andern Empfänglichkeit und Lust, sich in seinen Beruf hineinzuleben, und von diesem heraus für die Ausbreitung des Reiches Gottes, für den Gewinn der Seelen zu arbeiten. Zu diesem erhabenen Zwecke die sichersten und besten Mittel finden und anwenden — das wird wohl Pastoralklugheit heißen können. Diese Klugheit ist wesentlich **Weisheit**, und Weisheit stammt nur aus der ächten, geläuterten **Liebe** Gottes und der Menschen. Also wird derjenige Seelsorger, welcher die meiste Liebe zu Gott und zu seiner Herde hat, auch die meiste Pastoralklugheit haben? So ist es! denn wer diese Liebe hat, der hat auch die übrigen zum Hirtenamte nöthigen Tugenden, und ist frei von den entgegenstehenden Fehlern; denn „die Liebe ist langmüthig und milde, die Liebe neidet nicht und bläht sich nicht auf; sie ist nicht eigensüchtig, und läßt sich nicht erbittern; sie denkt nichts Arges; sie hat nicht Freude am Unrecht“ u. s. w. 1 Cor. 13 C. Der Hirte, der diese Eigenschaften hat, besitzt nicht nur die Mittel, sondern auch die Salbung seines Berufes. Nein! ein solcher Hirte kann kein Miethling sein, er wird sich und seiner Herde ganz dasjenige sein, was er als Hirte sein soll, d. i. er wird pastoralklug sein. Seine Werke werden es zeigen, denn sie werden bestehen vor allen Künsten und Einwänden der Zeitgeist-Menschen, welche sich einreden, auf der Höhe der Wissenschaft zu stehen. Seine Klugheit ist ja nichts anderes als die **christliche** Klugheit in ihrer Anwendung auf das Hirtenamt. Diese christliche Klugheit hat ihre Zuflüsse einzig aus der christlichen Liebe. Die christliche Liebe aber lehrt die Canones der Pastoralklugheit; denn sie lehrt 1) die pastorale Sanftmuth und Herablassung (mansuetudo et affabilitas), Eigenschaften, welche die Herzen der Menschen erschließen, und ihr Vertrauen gewinnen. Die Liebe lehrt 2) als weitern Canon: **gerecht sein** gegen die Schafe; sie gibt Jedem das Seine, auch dem Sünder. Der kluge Seelsorger eifert, wie Sailer sagt, gegen das Laster, ohne die Person zu hassen, er schont der Person, ohne das Laster zu begünstigen; er schont des Irrenden, ohne die Irrthümer zu schützen, duldet den Thoren, ohne der Thorheit das Wort zu sprechen. Wie verschieden ist diese Gerechtigkeit von der pharisäischen Gerechtigkeit, welche der große Papst Gregor (34. Hom. in Evang. Luc.) so meisterhaft gezeichnet hat. Die wahre Gerechtigkeit hat nach diesem h. Lehrer Mitgefühl, die falsche hat nur Verachtung und Unwillen, aber nicht den Unwillen, der bei den wahrhaft Gerechten aus dem Eifer für das Rechtthun entspringt, vielmehr jenen Unwillen, der im Stolze seine Quelle hat. Die wahre Gerechtigkeit behält bei aller Strenge nach Außen innen die Süßigkeit der Liebe: der wahrhaft Gerechte hält im Herzen diejenigen, welche er rügen und richten muß, für besser, als sich selbst; so rettet er einerseits den Untergebenen durch die gerechte Zucht, und anderseits sich selbst durch die Demuth. Die pharisäisch Gerechten haben keine Barmherzigkeit für die schwachen Brüder: je weniger sie sich indessen für Sünder halten, desto schlimmere Sünder sind sie. 3) Die christliche Liebe lehrt den Seelsorger pastoralklug sein durch die Geduld mit dem Sünder; denn der Pastoralkluge arbeitet nach Sailer für das Seelenheil, ohne stürmisch umzustoßen, was nur die Zeit ändern kann, und was nicht umgestoßen werden kann, ohne die Guten zu betrüben, und die Bösen zu hetzen; er sucht das Fehlerhafte zu verbessern, ohne den Fehlenden Lasten aufzulegen, welche die Gebesserten nicht tragen können; er ahmt überall der göttlichen Weisheit nach, die Böses geschehen läßt, um Gutes zu bewirken, und geringe Uebel duldet, um die größeren zu hindern; er befolgt das

Wort des Herrn: Lasset Unkraut und Waizen miteinander wachsen, damit ihr nicht mit dem Unkraute auch den lieben Waizen ausraufet, Matth. 13, 30; er schont daher auch der unschädlichen Vorurtheile des Volks, d. i. jener Vorurtheile, welche weder die Vollkommenheit Gottes beeinträchtigen, noch der Selbstverläugnung Antrieb und Kraft rauben, weder der Nächstenliebe noch der Heiterkeit des Geistes entgegenarbeiten. Die wahre Hirtenliebe lehrt aber auch als wahre Pastoralklugheit 4) starkmüthig und beharrlich sein; sie löscht den glimmenden Docht nicht aus, und zerbricht nicht das geknickte Rohr, aber sie steht auch fest und unbeugsam gegenüber den unlauteren Absichten des Eigennutzes, der Ehrsucht und Selbstvergötterung, den Ränken der Bosheit und der Rachsucht, gegenüber den heimlichen Gängen der Verläumdung und der Angeberei, gegenüber dem pharisäischen Aergernisse; sie läßt sich nicht täuschen vom falschen Scheine der Frömmigkeit, womit Schleicher und Egoisten das Volk zu hintergehen suchen, und dessen gründliche Besserung in Wandel und Gesinnung vereiteln. Der pastoralkluge Seelenhirt wird nicht wie Saulus ein Beispiel des unreinen, sondern wie Paulus ein Beispiel des reinen Eifers sein; er ist ein wahrer Petriner, d. i. stark wie Petrus im Verfechten der Sache Jesu. Sein Eifer, nur auf das Gute gerichtet, ist friedliebend, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, nicht richtend, fern von aller Heuchelei (Jacob. 3, 17), fern von jener prahlerischen und lügenhaften Weisheit, die da nur Zank und bittere Eifersucht im Herzen heget, die deßwegen nicht jene Weisheit ist, welche von oben herabkömmt, sondern eine irdische, sinnliche, teuflische Weisheit, Jacob. 3, 14. 15. Die pastoralkluge Hirtenliebe lehrt 5) Uneigennützigkeit: sie läuft nicht dem Golde nach, findet es vielmehr seliger, zu geben, als zu nehmen. Sie ist 6) unparteilich: sie ist den Vornehmen ein Johannes, den Aegyptern ein Moses, den Hurern ein Phinees, den Abgötterern ein Elias, den Lügnern ein Petrus, den Gotteslästerern ein Paulus, den Tempelschändern ein zweiter Christus. Sie kitzelt nicht die Ohren der Reichen, und mißachtet nicht die Armen. Die wahre Pastoralklugheit lehrt ferner 7) die rechte Erwerbung und Anwendung der Wissenschaft. Diese ist ihr niemals Selbstzweck, wie dem Sophisten, sondern nur Mittel für das Reich Gottes, nicht eine Stufe zur Selbstverherrlichung; sie sucht jene Wissenschaft, welche wahrhaft frommt, und erbaut, nicht jenes Wissen, das aufbläht. Sie liebt nicht Viel- und Schönrednerei, weil sie damit keine Seele gewinnt, und weil sie weiß, daß ein einfaches Wort, zur rechten Zeit, am rechten Orte, im rechten Tone und in der Kraft des Geistes gesprochen, allein Segen stiftet. Sie weiß es sehr gut, daß der Seelenhirte zu Sündern, Betrübten, Verlassenen, Trostlosen, von Zweifeln Gequälten, mit dem Tode Ringenden, kurz zu heilsbedürftigen und heilsbegierigen Seelen zu sprechen hat, welche ganz andere Bedürfnisse haben, als zerstreute, nach sinnlicher Unterhaltung lüsterne Weltmenschen. Des pastoralklugen Seelenführers Studium der hl. Schrift, der hh. Väter und der Geschichte wird daher so eingerichtet sein, daß das erbauende, tröstende, belehrende und ergreifende Element, je nach den Umständen, jedesmal zur rechten Stunde in seiner Gewalt ist, sowie ja auch seinem Geiste stets die Pflichten gegenwärtig sind, welche er als Prediger und Katechet, als Beichtvater und als Beistand am Krankenbette, als Gewissensrath und als Spender der hl. Sacramente zu erfüllen hat. Was diesen heiligen Zwecken nicht dient, dient ihm überhaupt nicht, denn die Klugheit sagt ihm, daß er, wofern er diese Zwecke verloren, Alles verloren habe. So überwindet er die Lockungen der Eitelkeit, und die Reizungen, seine eigene Ehre zu suchen; er gewöhnt sich daran, der Erbauung seiner Herde, nicht seinem Ruhme zu dienen, sein Ruhm ist vielmehr, zu den Reihen jener Seelenführer zu gehören, die der hl. Bernard (l. 4 de consid. c. 4) also beschreibt: „Quorum ingressus pacificus, modestus exitus sit, quorum sermo aedificatio, vita justitia, quorum praesentia grata, quorum memoria in benedictione. Qui se amabiles praebeant, non verbo, sed opere, reverendos exhibeant, sed actu, non fastu.“ Die wahre Pastoralklugheit bewährt sich endlich 8) durch

die ächte Frömmigkeit, durch jene Frömmigkeit, wie solche große Hirten und Hirten-Vorbilder, als ein heiliger Carl Borromäus, ein Franz von Sales, ein Fenelon und Andere bewiesen haben. Diese Frömmigkeit „hat nichts Schwaches, nichts Trauriges, nichts Gezwungenes, sie erweitert das Herz. Sie ist ganz Wahrheit und ganz Liebe. Sie ist Alles für Alle, um Alle zu gewinnen“ *). Nun liegt auch nahe zu beurtheilen, worin die Pastoralklugheit nicht bestehe. Sie besteht nicht darin, daß man störende Fehler und bekannte Aergernisse ignorirt oder zudeckt, daß man bei vieler Unordnung dennoch Alles in Ordnung findet, den Ausschweifenden etwa gar schmeichelt, um sich vor ihrem Lästermunde zu schützen: nein! darin besteht die Pastoralklugheit nicht: durch bloßes Zudecken heilt eine Wunde nicht, und Seelenhirten dürfen nicht stumme Hunde sein; ein ernstes Wort zur rechten Zeit verhütet viel Unglück und Sünde. Schweigen, wo es Pflicht zu reden, ist nicht Klugheit, wohl aber Verrath am h. Amte. Zweizüngig sein, seine wahre Meinung durch zweideutige Reden verdecken, den wahren Sinn, wie der hl. Gregor sagt, durch Wortkram verschleiern, das Wahre als falsch, das Falsche als wahr anstreichen, das, meint der genannte Papst, das gelte bei der Welt allerdings als Klugheit, und diejenigen, welche es in der Verstellungskunst am weitesten gebracht hätten, seien stolz darauf, und verachteten jene, welche unkundig dieser Kunst dieselbe schüchtern und furchtsam anstaunen, und nicht begreifen, wie man Verkehrtheit des Sinnes feine Sitte nennen könne — mentis perversitas urbanitas vocatur. Die Liebhaber dieser Gattung von Klugheit hätten sich kein anderes Ziel gesteckt, als die höchsten Ehrenstellen zu erjagen, im eitlen Menschenruhme sich zu sonnen, Beleidigungen mit tüchtigen Zinsen zurückzugeben, wo möglich, keinem Widerstehenden zu weichen, wo nicht möglich, zum Ersatze der Bosheit die Heuchlermiene freundlicher Nachgiebigkeit anzunehmen. Anders handle die Klugheit der Rechtschaffenen: diese lege nichts auf den Schein an, drücke ihre Ueberzeugung mit den Worten der Wahrheit aus, meide die Falschheit, erzeige das Gute ohne Eigennutz, dulde lieber Böses, statt solches Andern anzuthun, sinne nicht auf Rache, und leide gerne für die Wahrheit Verunglimpfung. Diese Klugheit und Seelenreinheit der Guten erscheine aber den Weltklugen als Dummheit und Thorheit. In dieser Beschreibung hat wohl Gregor die christliche Klugheit im Allgemeinen, aber zugleich auch die wahre und falsche Pastoralklugheit gezeichnet. Die falsche Klugheit des Seelsorgers benimmt ihm unvermerkt den ächten Berufsgeist, und setzt an dessen Stelle den Geist des Fleisches und der Welt. Sinnliche Behaglichkeit und Bequemlichkeit, sinnliches Genießen und Ergötzen führt die Alleinherrschaft, der Geist hat Fasten; Erhebung, Einkommen und Ehrenstellen füllen alle Gedanken aus, das Hirtenamt ist nur Mittel zum Zwecke. Der Mittel ihrer Ehr- und Habsuchtspläne rühmen sich die Männer der falschen Pastoralklugheit noch vor ihren Mitbrüdern, und verachten dieselben, wenn sie sich auf dergleichen Künste nicht verstehen, als tölpelhafte, beschränkte Menschen, sie bedauernd, daß sie so unklug sind, „gewöhnliche“ Leute bleiben zu wollen! Daß derlei weltläufige Seelenverkäufer im geistlichen Rocke um des Propheten Ezechiel am 34. Capit. gesprochenes Wort: Vae Pastoribus Israel, qui pascebant semet ipsos etc. sich nicht kümmern, versteht sich von selbst. Der spiritus politicus der Pastoralklugheitswölfe treibt sie beständig an, sich Allen und in Allem zu accomodiren, und Allen auf Kosten der Pflicht zu gefallen, im Gegensatze zum Worte Pauli: „Gefiele ich dem Menschen, so wäre ich Christi Diener nicht mehr.“ Die Pastoralklugheitshelden haben das traurige Geschick, süßes und saures Wasser aus Einer Quelle zu spenden, Dieselben vor diesen zu loben, vor jenen zu verachten, je nach Umständen; das Nämliche zu vertheidigen, und aus demselben Munde wiederum zu tadeln und zu verdammen, abermals nach Umständen, je nach den Personen, denen sie gefallen wollen. Ist das nicht auch etwas Beschwerliches, wenn es für

*) Sailer, Pastoralth. München 1788. I. Th. S. 55.

die pastoralklugen Wetterhähne anders etwas Beschwerliches gibt? Vollendete Muster der falschen, antichristlichen Pastoralklugheit vermögen fast Unmögliches zu leisten, und lachenden Mundes ihren Götzen die Seelen zu opfern. Doch genug! Aus dem Gesagten ergeben sich wohl folgende drei Schlüsse: Erster Schluß: Es gibt keine unfehlbare Lehre über Pastoralklugheit in gegebenen Fällen; denn nicht im Verstande allein, nein — vorzugsweise im Willen, im reinen Willen hat sie ihren Sitz. Wo der reine Wille fehlt, da fehlt Alles: wo dieser ist, da ist das schwerste Stück Arbeit schon gethan. Wo die Leidenschaft, oder wo irgend eine Leidenschaft herrscht, da ist das Gegentheil der wahren Pastoralklugheit. Zweiter Schluß: Wo des Seelenhirten Geist und Herz den Einwirkungen des guten Hirten Christus offen stehen, da trifft die Pastoralklugheit das Richtige — auch ohne viele Anweisungen und Regeln, die ohnehin niemals die unendlich vielgestaltigen und möglichen Fälle des Lebens umfassen können. Wo dieser gute Hirtengeist nicht weht, oder keine Aufnahme findet, wo rein irdische Rücksichten und Triebfedern dessen Stelle einnehmen, da ist kein Heil mit tausend und abermal tausend Regeln. Dritter Schluß: Die Schule kann über die Gegenstände des pastoralen Wirkens nur Winke geben, die Erfahrung kann leiten und anregen, kann warnen und zurechtweisen, die Gnade Christi allein führt unverrückt und sicher zum Ziele: denn die Gnade lehrt die Kunst, die Taubeneinfalt durch die Schlangenklugheit zu schärfen, und die Schlangenklugheit zu mildern durch die Taubeneinfalt. Wo der Gnade des obersten Hirten vom Miethlingsgeiste des weltklugen Seelenlenkers beharrlich widersprochen und entgegengearbeitet wird, da ist Unheil und Verwirrung unausbleiblich trotz aller Lehren und Regeln! Ars artium est regimen animarum. [Dür.]

Pastoralmedicin. Das Wort selbst deutet durch seine Bestandtheile auf die Zusammensetzung seines Sinnes; es will die Medicin oder die medicinische Kenntniß bezeichnen, wie sie der Pastor, oder Seelenhirt bei seinem Wirken bedarf. Daß die Kenntniß der Medicin dem Seelsorger nicht in dem Grade und in jener wissenschaftlichen oder practischen Form Noth thue, wie dem Arzte von Fach, wird wohl Jedermann von selbst begreifen. Die Pastoralmedicin, sich beschränkend auf den Wirkungskreis der practischen Seelsorge, ist der Inbegriff jener medicinischen Grundsätze, Vorschriften und Vorkehrungen, durch deren Kenntniß der Seelsorger sich in den Stand gesetzt sieht, in Uebereinstimmung mit der Heilkunde ex professo bei jeder Gelegenheit, besonders bei den ihm berufsmäßig obliegenden Krankenbesuchen, alle jene vorläufigen Anordnungen und Vorsichtsmaßregeln zu treffen, welche die Gefahr für das Leben und die Gesundheit seiner Pfarrkinder, und die Wiedergenesung der Erkrankten zu befördern geeignet sind. Kann der Seelsorger dabei auch nicht die Stelle eines ausübenden Arztes vertreten, so besteht doch seinerseits eine sehr heilsame und wohlthätige Aufgabe darin, hilfs- und rathbedürftigen Kranken thätig beizustehen, sie vor gewissen schädlichen Dingen zu warnen, dieselben zur Herbeirufung des Arztes zu disponiren, und bis zur Ankunft desselben bei dringenden Fällen die nöthigsten Vorkehrungen zu treffen. Wie viele Gefährdete sind auf diesem Wege schon gerettet worden, welche außerdem in ihrer Verlassenheit zu Grunde gegangen wären! Bei ansteckenden oder ekelhaften Krankheiten kommen dem Seelsorger zur Erhaltung seiner eigenen oder fremden Gesundheit gewisse Schutz- und Präservativmittel wohl zu Statten, welche ihn die Pastoralmedicin kennen und anwenden lehrt. Diese gibt ihm oft auch den richtigen Standpunct an, von welchem aus er auf gemüths- und geisteskranke, schwermüthige, abergläubische oder von Verzweiflungsgedanken gequälte Parochianen am vortheilhaftesten einwirken kann; denn die Pastoralheilkunde gibt dem Seelsorger manchfachen Aufschluß über den Zusammenhang des körperlichen und geistigen Organismus, über das Vorhandensein gewisser Störungen in dem einen oder dem andern, und deren Einfluß auf das gesammte Denken und Begehren, auf die Einbildungskraft und die Leidenschaften des Menschen, sie gibt mit andern Worten die ersten Grundsätze der medicinischen

Psychologie. Sie gibt die nöthige Belehrung über die Lebensordnung für Gesunde und Kranke, über den normalen Körperzustand, und die Abweichungen von demselben d. i. über pastorelle Diätetik. Durch die hieher einschlägigen Kenntnisse wird der Seelsorger in den Stand gesetzt, an sich und an seinen Untergebenen wenigstens als negativer Arzt aufzutreten, manche Krankheiten abzuhalten, nach dem Ausbruche einer Krankheit die Leidenden auf die rechte Hilfe hinzuweisen, die Bemühungen des Arztes zu unterstützen, den Kranken zur strengen Befolgung der ärztlichen Anordnungen anzuhalten, abergläubische oder quacksalberische Mittel zu beseitigen, gefährlichen Verzögerungen im Gebrauche der nöthigen Mittel vorzubeugen. So wird der Seelsorger seinen Parochianen auch in leiblicher Beziehung oft ein rettender Engel für Einzelne und für ganze Familien sein; seine Krankenbesuche werden neben dem ewigen auch das zeitliche Wohl der Seinen befördern und besorgen. Auch den Gesunden wird der Seelenhirt durch seine pastoralmedicinischen Kenntnisse ein nützlicher Freund und Rathgeber, denn er wird ihnen bei guter Gelegenheit die Ueberzeugung beibringen, daß Mäßigkeit und Arbeit gesunde, starke, lebensfrohe Menschen bilden; er wird ihnen Neigung und Geschick einflößen, die Sitten sanft, den Willen gelenkig, den Geist gelehrig, das Gemüth für alle guten Eindrücke empfänglich zu machen und zu erhalten; er wird sie von dem abziehen, was immer, sei es in der Gestalt von Unwissenheit oder Rohheit, Leidenschaft oder Ausschweifung, Gesundheit und Lebenskraft schwächen, und so das Lebensglück trüben könnte. Vielem Unheile, vielen Verstimmungen der Seele und des Körpers, zugleich aber auch zahlreichen sittlichen Verirrungen kann der Seelenarzt durch sein pastoralmedicinisches Mahnen und Hinweisen auf die bösen Folgen vorbeugen. Denn die oft wenig beachteten Quellen künftiger Leiden sieht er leichter voraus, kann sonach auch leichter davor schützen; auf solche Weise wird der Hirte selbst seiner seelsorgerlichen Wirksamkeit ein besseres Gedeihen und einen weitern Umfang schaffen, als wenn er es bloß dabei bewenden ließe, sich mit bereits vorhandenen Schäden zu beschäftigen. So wird der Seelenarzt zugleich der sanfteste Leibesarzt; denn ohne Zweifel verdient jener Arzt den Vorzug, welcher die Wunden verhütet, um sie nicht schneiden zu müssen. Des Seelsorgers Wirken als Pädagog — wie wohlthätig wird auch dieses gehoben und gesteigert, wenn er durch heilkünstlerische Kenntnisse sich die Fertigkeit erworben, dem jungen Geschlechte es warm an's Herz zu legen, daß die sittliche Ausbildung des Menschen mit seiner physischen in nahem Zusammenhange stehe, daß diese letztere demgemäß nicht vernachlässigt werden dürfe. Mens sana in corpore sano. Der heilkundige Seelsorger weiß darzuthun, daß vom Einflusse der physischen Erziehung, der Temperamente und Gemüthsstimmungen, des Alters, Geschlechtes, des Standes, der Nahrung und des Getränkes der herrschenden Leidenschaften und der in den Eltern schon vorhandenen krankhaften Dispositionen — die Sitten vielfach afficirt werden. Er arbeitet also zugleich am Aufbau der Sittlichkeit seiner Gemeinde, während er ihr physisches Wohl besorgt; andrerseits unterstützt sein seelsorgerlicher Charakter sein Bemühen um das leibliche Wohlsein der Seinen; ihr Vertrauen entdeckt ihm oft Manches, was selbst dem Arzt unbekannt bleibt. Verlassenen und armen Kranken ist der Seelsorger ohnehin oft der einzige Beistand und Rathgeber, und im psychischen Leiden ist der geistliche Einfluß von hoher Bedeutung, oft sogar entscheidend. Schon das graue Alterthum, wie das alte Aegypten, hatte seine Priester-Aerzte, welche die Heilkunst als Götterdienst übten. Die Göttin Isis war die Vorsteherin der Heilkunst, ihr Sohn Orus, die Götter Hermes und Serapis waren zugleich Priester und Aerzte. So waren auch in Indien die Priester stets Aerzte, wie noch heute die Brahmanen. Auch die alten Teutschen hatten an ihren Priestern, den Druiden, Alraunen, ihre Heilkünstler; ebenso sind noch in neuerer Zeit bei mehreren wilden Volksstämmen die Götzenpriester zugleich Aerzte. So ist es im Gemeingefühl der alten Völker begründet, im Priester auch den Helfer in physischen Krankheiten zu erkennen und ihn als das Werkzeug der Gottheit, in deren

Zorn man die Ursache aller Krankheiten suchte, zu verehren. Bei den Griechen wurden mehrere Priester-Heroen zu den Göttern erhoben, wie Apollo, und Aesculap, sein Sohn, Nestor, Theseus u. a. Ihr Heilen geschah geheimnißvoll in den Tempeln, wo man sehr viele Votivtafeln hatte. Später bemächtigten sich die Philosophen der Arzneikunst, so Aristoteles, Pythagoras, der dieselbe zur Gehilfin der Staatskunst machte (s. Dr. Macher's Pastoral-Heilkunde, Einleitung). Bei dem Volke Gottes im A. T. war die Arzneikunde gleichfalls mit dem Amte der Priester und Leviten, auch der Propheten, vielfach verflochten. Der Bund der Liebe durch Christus empfiehlt ohnehin Mitleid und Mildthätigkeit gegen kranke, leidende Mitmenschen, wie die Parabel vom barmherzigen Samaritan so sprechend lehrt. Ist thätiger Liebesdienst an Kranken Gebot für Alle, so ist's vorzüglich Pflicht des christlichen Priesters, sich des Kranken anzunehmen, und die Ausübung der Krankenpflege durch Gott geheiligte Hände findet sich schon in der Wiege des Christenthums. Später haben sich die Cleriker immer in diesem Liebesdienste ausgezeichnet, und besonders waren es die Mönche, welche die Heilkunst betrieben, und derselben eine religiöse Weihe verliehen, indem sie Gebet, Fasten und Entsagungen damit in Verbindung setzten. So entstanden die ersten Lazarethe, schon im 6. Jahrhunderte standen Hunderte von Mönchen und die sog. Parabolaner (s. d. A.) mit offenbar Lebensgefahr in gefährlichen Epidemien den Kranken und Sterbenden bei. Selbst Bischöfe, wie Nemesius, standen im Rufe großer Heilkunde. Die Augustinermönche insbesondere waren längere Zeit hindurch die gesuchtesten Heilkünstler, und übten die Heilkunst als eine christliche Liebespflicht. Verderbliche Vorurtheile, die später in einer außerordentlichen Naturkenntniß nichts als Zauberei sehen ließen, bedeckten die Arzneikunst eine Zeit lang mit dicker Finsterniß. Daher ein Befehl Carls d. Gr., daß die Heilkunde auch in den Cathedralschulen gelehrt werden solle. Im eilften Jahrh. half Bischof Agobard die Finsternisse des Aberglaubens und der herrschenden Dämonen-Pathologie zerstreuen. Als berühmte Priester-Aerzte zwischen dem achten und zwölften Jahrh. verdienen Erwähnung: der Erzbischof Theodor von Canterbury, der Bischof Wigwart von Hildesheim, der englische Mönch Cuthbert, der Mönch Campo, der Abt Hugo von St. Denis, der Abt Didon von Sens, Johann von Ravenna, Abt Gerbert, nachmals Papst Sylvester II., der die Arzneikunde von den Arabern lernte. Im eilften Jahrh. zeichneten sich die Benedictiner zu Monte Casino in Salerno in diesem Fache aus; indem sie fremde Mönche darin unterrichteten, scheinen sie den Grund zur berühmten Salernitanischen Schule gelegt zu haben, in welcher Schule griechische, römische und selbst arabische Aerzte studirten, und an welcher der Abt von Monte Casino Desiderius, nachmals Papst Victor III., selber Lehrer gewesen ist. Viele Priester waren auch medicinische Schriftsteller, wie Simon de Cardo, Kapellan Bonifaz VIII., Johann v. St. Amand u. A. Im zwölften Jahrh. untersagte zwar die kirchliche Disciplin den Geistlichen die Ausübung der Chirurgie und selbst die Erlernung der Medicin. Doch wurden während der Kreuzzüge, wo wegen des in das Abendland eingeschleppten Aussatzes hier tausende von Leprosenhäusern entstanden, diese Krankenanstalten neben den Ordensrittern immer noch von Mönchen bedient; selbst noch im 14ten Jahrh. übten Geistliche trotz der Kirchenverbote die Heilkunde aus; später, im 15ten und 16ten Jahrh., wurden die Priester- und Mönch-Aerzte seltener, und die Heilkunde ward Sache der überall erstehenden Universitäten. Im 17ten Jahrh. hatten die Verbrüderung der Rosenkreuzer, die Theorie des „genialen Phantasten“ Theophrastus Paracelsus, und andere theosophistische Träumereien einen großen Einfluß auf die Heilkunde, die jedoch noch immer mit der Theologie in nahem Verhältniß stand, bis sie sich im 18ten Jahrh. völlig von ihr trennte. Dessenungeachtet konnte der naturgemäße innere Zusammenhang zwischen beiden nicht aufgehoben werden. Diesen innern Zusammenhang erkannten immer am meisten gerade die tiefsten Denker in der Theologie sowohl als in der Heilkunde; denn beiden lag es

nahe, wie mächtig die psychische, beziehungsweise die moralisch=religiöse Seite des Menschen auf die physischen Zustände, und vice versa einwirken. Stets war daher das Verhältniß zwischen Seele und Leib, und deren beiderseitige Functionen ein Gegenstand ernster Betrachtung. Nicht selten haben Männer von Fach die Resultate ihrer Forschungen dem Drucke übergeben. Ein reiches Verzeichniß derselben enthält die Einleitung der Dr. Macher'schen Pastoral=Heilkunde. Hier seien von den ältern Schriften der Art nur erwähnt: Baldi, Medicus politico-catholicus etc. Genuae 1644. Alberti, diss. de medicinae et doctrinae moralis nexu. Hal. 1714. Culmus, de harmonia morum et morborum. Bas. 1715. — In Teutschland erschienen neben mehreren andern folgende Schriften: Krause, der medicinische Landpfarrer; Paulizky, Anleitung zu einer vernünftigen Gesundheitspflege, Wien 1793; Masius, Handb. der Volksarzneiwissensch. ꝛc. Leipzig 1817; Mai, medicinische Fastenpredigten ꝛc. Mannheim 1793; Becker, Brief eines Arztes an einen Landpfarrer. Göttingen 1804; Osthof, über das Verhalten der Geistlichen zu den Aerzten und Kranken; Medicina clerica etc. Der Erste, der in Teutschland zu einer eigentlichen Pastoralmedicin die Grundlinien entwarf, war Dr. Mezler in Sigmaringen, in seiner Schrift: Ueber den Einfluß der Heilkunst auf die practische Theologie, 1794. Dritte Auflage. Ulm 1808. Aus Mezler schöpften fast Alle, die später über diese Doctrin geschrieben haben, wie Dr. Vering, Dr. Theod. Schreger. Geistreich aber allzu gedrängt ist die Pastoralmedicin von Dr. Bluff (Cöln 1827). Dr. de Valenti sucht in seiner Medicina clerica (Leipzig 1831—32. 2 Bde.) die wissenschaftliche Lücke zwischen der Theologie und der Medicin auszufüllen. Von Dr. Machers Pastoralheilkunde erschien die zweite Auflage zu Augsburg 1843, nachdem die erste zu Leipzig (u. Wien) erschienen war. [Dür.]

Pastoralrecht — jura pastoralia — heißt die Befugniß der Pfarrer, für die Vornahme einzelner Pastoralverrichtungen, z. B. die Administration der Sacramente, die Beerdigung, gewisse Benedictionen, bestimmte von der Ortsgewohnheit oder durch den Bischof festgesetzte Gebühren beziehen zu dürfen. Ueber das Einzelne s. d. Art. Stolgebühren.

Pastoraltheologie, s. Pastoral.

Pastorellen, Pastorels, Pasteaureaux. Während Ludwigs des Heiligen Abwesenheit von Frankreich und der Regentschaft seiner Mutter Blanca traten 1251 im nördlichen Frankreich „quidam latronum principes" (wie Wilhelm de Nangis in chron. ad a. 1251 erzählt) auf, unter denen sich ein der französischen, teutschen und lateinischen Sprache kundiger Ungar hervorthat (s. d. Art. Jacobus, Haupt der Pastorellen), und verkündeten, sie hätten Engel gesehen und es sei ihnen die Mutter Gottes erschienen und habe sie beauftragt, alle Hirten der Schafe und anderer Thiere und alle geringen Leute zu einem Zuge in das heilige Land zu versammeln und dem bedrängten Könige zu Hilfe zu eilen, denn den Hirten und Armen habe Gott, welchem der Stolz der französischen Ritter mißfalle, die Gnade verliehen, das hl. Land der Gewalt der Ungläubigen zu entreißen: „et hujusmodi visionis tenorem in baneriis quasi ante se deferri faciebant, caelatis imaginibus depingebant" (Nang. ibid.). Bald hatten sich viele Tausende leichtgläubiger und unwissender Leute zusammengeschaart und da Blanca anfangs glaubte, daß durch diesen neuen Kreuzzug ihr Sohn vielleicht aus der Bedrängniß gerettet werden könnte, setzte sie einige Zeit dem anwachsenden Strome kein Hinderniß entgegen. Allein nur zu bald hatte sie ihren Irrthum zu bereuen, denn mit den Vielen, die es gut meinten, vereinigten sich bald Räuber, Landstreicher und Gesindel aller Art, bewaffnet mit Schwertern, Aexten und Dolchen; diese gewannen bald die Oberhand und so geschah es, daß man, ehe man sich dessen versah, an den Pastorellen (wie man sie nannte) eine große Furcht und Schrecken verbreitende Räuberbande auf dem Halse hatte, vor welcher sich die Obrigkeiten selber fürchteten und deren Anführer „in tantum errorem deciderant, quod desponsalia faciebant, cruces dabant et etiam

de peccatis, ut dicitur, facietenus absolvebant, et quod deterius erat, ita communem populum secum in errorem devolverant, quod affirmabant plurimi et alii credebant, quod cibaria et vina coram eis apposita non deficerent propter eorum comestionem, sed potius augmentum recipere videbantur" (Nang. ibid.). Mit diesen Irrthümern verbanden sie die ärgsten Vorwürfe auf die gesammte Regular- und Säculargeistlichkeit, und fingen bereits auch an, über die Juden herzufallen, als die Königin die strengsten Maßregeln gegen sie ergriff und dadurch die Auflösung der fanatischen und räuberischen Banden bewirkte. S. außer de Nangis, Math. Paris. und Schmidts Gesch. von Frankr. Bd. I. — Neunundsechszig Jahre nachher wurde die Ruhe Frankreichs abermals durch eine ähnliche Erscheinung gestört. Indem Papst Johann XXII. und König Philipp V. von Frankreich wegen eines neuen Kreuzzuges unterhandelten, entstand dadurch von neuem ein lebhaftes Verlangen nach der Befreiung des hl. Landes, aber auch die Pastorellen tauchten wieder auf. Schaaren geringer Leute, darunter besonders viele Hirten, thaten sich im nördlichen Frankreich zusammen, um, wie sie vorgaben, das hl. Land zu erobern. Täglich wuchs die Anzahl dieser Kreuzesritter, die processionsweise mit Kreuz und Fahnen Frankreich durchzogen, selbst Weiber und Kinder schlossen sich an; was aber das Aergste war, Vagabunden und Bösewichter in Menge gesellten sich bei und von diesen Einige warfen sich zu Anführern auf; unter den letztern befanden sich auch zwei Geistliche, ein abtrünniger Benedictiner und ein entsetzter Pfarrer. Auch dießmal wurde es wieder versäumt, dem Uebel von vorne herein zu steuern, indem König Philipp sich von diesen Schaaren eine große Hilfe zur Realisirung seines beabsichtigten Kreuzzuges versprach, während Papst Johann XXII. gleich im Anfang sehr klar sah und sich über das Benehmen des Königs beklagte. Die neuen Pastorellen begannen sonach bald in die Bahn ihrer Vorgänger zu treten, hatten es aber vorzugsweise auf die Juden abgesehen, deren sie eine große Anzahl tödteten, Alle nämlich, die sich nicht taufen lassen wollten. Nicht ohne Beifall sah das unwissende Volk diesem blutigen Schauspiele zu; die geistliche und weltliche Obrigkeit aber, von Schrecken gelähmt und von den Banden verhöhnt und mißhandelt, wagte theils nicht, den Unthaten Einhalt zu thun, und vermochte theils nicht, etwas auszurichten. Während dieser grausamen Judenverfolgung, wobei die Pastorellen das Vermögen der getödteten Juden sich zueigneten, vereinigte sich immer mehr der Auswurf von ganz Frankreich mit den Pastorellenschaaren; kein Wunder also, daß sie bald nicht bloß mehr bei der Verfolgung der Juden stehen blieben, sondern zur Beraubung der Kirchen und des reichen Clerus fortschritten und zuletzt sogar einen Raubzug nach Avignon im Schilde führten, um den Papst und die Cardinäle auszuplündern. Endlich versammelte der Seneschall von Carcassone ein zahlreiches Heer gegen sie, und viele von ihnen wurden niedergehauen und viele gefangen und aufgehängt, während die übrigen sich zerstreuten. S. Continuat. chron. G. de Nangis ad a. 1320; Papebroch. in con. chronicohist. ad catal. Pont. in Joanne XXII ex Ms. Bern. Guidonis et Ptolomaei Lucensis; Alexander Schmidts Geschichte von Frankreich. I. [Schrödl.]

Pataria oder **Patarea.** Diesen Namen führt in der Geschichte eine Verbindung, welche im eilften Jahrhundert zu Mailand der sittlichen Verkommenheit des Clerus entgegenwirkte. Der sehr zahlreiche Clerus dieser Stadt war ein kraftloses Salz geworden und stund tiefer noch als anderwärts unter seinem Ideal. Fast alle lebten in schändlichen Verbindungen mit Weibern und Dirnen und von der untersten bis zur höchsten Stufe mußte Weihe und Beförderung durch Geld erkauft werden. Hievon machte selbst das Haupt der Mailändischen Kirche, Erzbischof Wido (Guido), keine Ausnahme. Im Jahr 1046 von Kaiser Heinrich III. als Nachfolger Heriberts eingesetzt, machte er keine Miene, die von Rom über den Priestercölebat neu eingeschärften Bestimmungen auszuführen. Die Mailänder Geistlichen suchten ihre Widerspenstigkeit gegen päpstliche Verordnungen durch die vor-

gebliche Unabhängigkeit zu rechtfertigen, welche ihrer Kirche vom hl. Ambrosius her zukomme. So hatte sich hier eine Art schismatischen Zustandes gebildet und es bedurfte einer größern Anstrengung, um den pflichtvergessenen Clerus zu reformiren. Der erste, dem der traurige Zustand zu Herzen ging, war Anselmus, ein Priester an der Cathedrale. Wido suchte dieses lästigen Predigers los zu werden und empfahl ihn im Jahr 1056 dem Kaiser für den bischöflichen Stuhl von Lucca. Allein bereits hatten auch zwei Diaconen, Arialdund Landulph Cotta, den Entschluß gefaßt, die Mailändische Kirche von dem Gräuel unkeuscher Diener zu reinigen. Anselmus unterstützte und ermunterte sie von Lucca aus. Arialdzeichnete sich durch seine vielseitigen, in Paris gesammelten Kenntnisse und Landulph durch seine große Beredtsamkeit aus. Zuerst predigten sie auf dem Land und dann in der Stadt gegen den entehrenden Concubinat. Viele besonders aus den ärmern Classen stimmten ihnen bei und machten sich durch Eide verbindlich, an der Ausrottung der „Nicolaitischen Häresie" zu arbeiten und insbesondere von keinem unenthaltsamen Priester die Sacramente zu empfangen. Nicht nur die cölibatsscheuen Cleriker, sondern auch die Valvassores und Capitanei, d. h. die höhern und niedern Lehenträger wurden über dieses Bündniß erbittert, da die Weiber der Geistlichen oft dem adeligen Stande angehörten. Weil sie aber, wie ein gleichzeitiger Geschichtschreiber bemerkt, der Wahrheit und der großen Anzahl der Verbündeten nicht widerstehen konnten, so nannten sie dieselben verächtlich Paterinos i. e. pannosos (Lumpengesindel). Allein dieß Lumpengesindel legte sich den Namen Pataria als Ehrennamen bei und zwang die Cleriker, eine von Arialdund Landulph verfaßte Gelöbnißschrift der Keuschheit zu unterzeichnen. Die Excommunication, welche Wido über die unbequemen Keuschheitsprediger aussprach, wurde von Papst Stephan IX. aufgehoben. Auf Arialds Bitte schickte derselbe Papst den Archidiacon Hildebrand und den Bischof Anselmus von Lucca als Legaten nach Mailand. Durch sie ermuntert trat die Pataria noch kräftiger auf und nöthigte die unzüchtigen Priester, entweder ihr Schandleben aufzugeben oder den Altar zu meiden. — Hiemit war aber erst ein Uebelstand angegriffen. Von der Simonie hatten Arialdund Landulph bisher geschwiegen, weil dieses Laster in den Augen des Volkes weniger entehrend ist und seine Beseitigung mit noch größern Schwierigkeiten verbunden war. Als aber auf einer römischen Synode zu Anfang des Jahrs 1059 Papst Nicolaus II. verschärfte Bestimmungen gegen die Simonie erlassen hatte, so erachteten es die beiden Häupter der Pataria als ihre Pflicht, auch gegen die Simonie zu reden. Hiedurch wurden die Valvassoren und Capitanei noch empfindlicher getroffen, weil ihnen durch das Verbot, mit Kirchenstellen zu handeln, eine bedeutende Erwerbsquelle entzogen wurde. Ariald achtete wenig auf diesen adeligen Zorn und brachte es dahin, daß seine Anhänger alle Gemeinschaft mit denen mieden, welche fortfuhren Simonie zu treiben. Zugleich vereinigte er die Cleriker, die sich ihm angeschlossen hatten, zu einem gemeinschaftlichen Leben, wodurch den Patarinern Gelegenheit gegeben wurde, ohne Gewissensbeunruhigung von unbescholtenen Priestern sich die hl. Sacramente spenden zu lassen. Die Aufregung, welche durch das Bekämpfen der Simonie in Mailand entstand, machte ein abermaliges Einschreiten des Papstes nothwendig und es erschienen gegen Ende des Jahres 1059 Petrus Damiani und Anselmus von Lucca als päpstliche Legaten. Sie verfuhren mit großer Klugheit und Milde gegen die Simonisten, welche mit Bußen belegt wurden und Besserung gelobten. Allein die meisten und Wido zuerst brachen ihre Gelöbnisse und nun wendeten sich diese aller Zucht entwöhnten Cleriker an den kaiserlichen Hof, um sich durch die weltliche Gewalt im Besitz ihrer Concubinen und Stellen zu erhalten. Wollte die Pataria den bisher verfolgten Zweck nicht aufgeben, so mußte sie sich gleichfalls um einen Mann umsehen, der neben dem Wort auch das Schwert zu führen verstünde. Ein solcher fand sich in Herlembald Cotta, Landulphs Bruder, der beim Volk in sehr großem Ansehen stund und eben von Jerusalem

zurückkehrte. Von Ariald und Landulph ersucht, die von beweibten Priestern belagerte Kirche mit dem Schwert zu vertheidigen, begab er sich zuerst mit Ariald nach Rom, wo unterdessen Anselmus von Lucca als Alexander II. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte. Dieser überreichte ihm eine Fahne mit dem Bild des hl. Petrus, unter deren Schutz er gegen die Feinde der Kirche streiten möge. Durch Herlembalds Ansehen bewogen, traten dem Bündniß viele Jünglinge selbst aus dem Adel bei, auch ganze Städte, z. B. Cremona und Placentia, schloßen sich an. Dagegen erlitt die Pataria durch Arialds Ermordung einen unersetzlichen Verlust. (Landulph war etwas früher gestorben.) Ariald war die Seele des Vereins und wurde wegen seines wahrhaft priesterlichen Wandels von den Seinigen noch bei Lebzeiten wie ein Heiliger geehrt. Dieser Liebe der Seinigen kam der Haß seiner Feinde gleich. Schon lange trachteten sie ihm nach dem Leben und als nun auf sein Verwenden der immer rückfällige Wido vom Papst excommunicirt wurde, entstand ein Aufstand, wobei er schwer verletzt wurde. Um nicht die Ursache weitern Blutvergießens zu werden, machte er sich auf den Weg nach Rom. Er fiel jedoch, von einem Priester verrathen, seinen auflauernden Feinden in die Hände und wurde auf einer öden Insel des Laco Maggiore von zwei Clerikern am 27. Juni 1066 auf die grausamste Weise ermordet. Herlembald, der nun allein an der Spitze der Pataria stand, wagte für den Augenblick nichts. Als aber 10 Monate nach der Ermordung Arialds sein Leichnam unversehrt aufgefunden wurde, wurde ein feierlicher Leichenzug veranstaltet, zu dem das Volk schaarenweise zusammenströmte. Alexander II., der bald darauf persönlich nach Mailand kam, bestätigte die dem Ariald als einem Martyrer dargebrachte Verehrung und nahm ihn in die Zahl der Heiligen auf. Wido stellte sich reuig und erhielt Verzeihung. Die nähern zur Beruhigung Mailands nöthigen Anordnungen überließ der Papst seinen Legaten Mainardus, Bischof von Sylva Candida und Cardinal Johannes. Sie schärften das Verbot des Concubinates und der Simonie ein und befahlen dem Erzbischof, Visitationen zu halten; den Mitgliedern der Pataria untersagten sie alles übereilte und gewaltthätige Verfahren, und nur in dem Falle, wenn der Erzbischof und sein Capitel auf gemachte Anzeige nicht einschreite, solle es ihnen erlaubt sein, offenkundige Verbrecher des Clericalstandes von der Ausübung des Amtes und Einziehung der Pfründe abzuhalten. — Man konnte sich jetzt der Hoffnung hingeben, den Frieden in die Mauern Mailands zurückkehren zu sehen. Aber der unselige Wido führte noch einmal die traurigste Verwirrung herbei, indem er noch bei Lebzeiten sein Amt an Gottfried, Subdiacon der Cathedrale, verkaufte, den der junge Kaiser Heinrich IV. eilig mit Ring und Stab belehnte. Die Pataria anerkannte den Gottfried nicht und Herlembald sorgte, vom Papst beauftragt, für eine canonische Wahl. Da fiel es dem alten Wido ein, das abgegebene Amt wieder zu übernehmen und suchte Unterstützung bei Herlembald, der ihn in ein Kloster bringen ließ. Die neue Wahl fiel auf Atto, der vom Papst bestätigt wurde. So standen der vom Papste anerkannte und der vom Kaiser beschützte Erzbischof einander gegenüber und Herlembald sah sich genöthigt den Gottfried mit Waffen zu bekämpfen und zu verdrängen. Aber bald darauf im Jahr 1075 fiel er selbst unter den Dolchen von Verschwornen, die ihn mitten in der Stadt umringt hatten. Mit Herlembalds Tod hörte die Pataria als besonderes Mailändisches Bündniß auf. Seit der Kampf gegen die Entartung des Clerus zu einem Kampf zwischen Kaiser und Papst geworden, ist Patariner so viel als Anhänger des Papstes, was zu dem Mißverständniß Veranlassung gab, als ob jener Name von pater (Papst) herkomme. In diesem Sinne als Bezeichnung eines päpstlich Gesinnten kommt der Name Patariner noch längere Zeit vor und darum nannte im Jahr 1084 ein königlicher Gesandter in einer Versammlung auf den Roncalischen Feldern alle Patariner öffentliche Feinde des Königs. Die Ableitung des Namens Palarea ist unsicher. Muratori in einer Anmerkung zu Arnulph leitet ihn ab von einem Palaria oder Palarea genannten Orte in Mailand, wo

diejenigen, welche sich von den unkeuschen und simonistischen Clerikern trennten, zusammen gekommen und ihren Gottesdienst gehalten hätten. Hiernach liegt die verächtliche Bezeichnung als „Lumpenbund" nicht im Worte selbst, sondern bildete sich aus dem Umstand, daß anfangs nur arme, vom Adel verachtete Leute an jenem Orte sich versammelten. Die wichtigsten Quellen über die Pataria sind: Vita S. Arialdi auctore B. Andrea (Acta Sanctorum. Junii tom. V.); Bonizonis liber ad amicum (bei Oefelius rerum boicorum scriptores, tom. II. p. 780); Arnulphi, Mediolan. Historiographi rerum sui temporis libri V. und Landulphi Senioris Mediolonensis historiae libri IV. (beide bei Muratori rerum italicarum scriptores tom. IV.). Vergl. hiezu die Art. Anselmus von Lucca, Damiani, Nicolaus II. und Mailand. [Mey.]

Patariner, Paterener, auch Pateriner, ein seit dem zwölften Jahrhundert besonders von der in Italien sich bildenden Katharer-Secte gebrauchter Ketzername. Woher dieser Name seinen Ursprung genommen, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Nach einem Berichte bei Muratori (Antiq. ital. V. f. 83) hätten sie ihren Namen zu Mailand erhalten, wo ihre Häresie im eilften Jahrhundert vom Orient aus eingeschleppt worden sei. Woher aber die Mailänder diesen Namen genommen haben mögen? Es ist eine nicht ganz unwahrscheinlich klingende Vermuthung (s. bei Neander, Kirchengesch. IV. 250), daß der Name, welcher ursprünglich der mit Arialb und Landulph verbündeten, gegen die concubinarische Geistlichkeit zu Mailand kämpfenden (von 1056 an) Volkspartei beigelegt wurde (s. Pataria); später auf diese Ketzer übertragen worden sei. Durch Berichte gleichzeitiger Schriftsteller (Neander a. a. O. V. 186) wird die Annahme nahe gelegt, daß die oftmals sehr ungestüm auftretende gegen die concubinarischen Geistlichen gerichtete Opposition, welche bekanntlich sich aller und jeder Gemeinschaft in sacris mit jenen enthielt, bei Manchen in Separatismus und zuletzt in völlige Häresie, Verwerfung aller kirchlichen Sacramente, des Priesterthums u. dgl. ausgeartet sei oder daß sich wenigstens schon vorhandene häretische Elemente an sie angelehnt, sie zum Deckmantel benützt, sie vergiftet und sogar sich in sie eingeschlichen hätten. Der Name Patariner wird übrigens stets nur gebraucht zur Bezeichnung der im eilften Jahrhundert aus dem Oriente, der Bulgarei (s. den Art. Bulgari) und sonsther eingeschleppten und sich eben in ihrer abendländischen Form ausbildenden Katharer-Häresie (s. Albigenser), deren Anhänger man damals bald Katharer, bald Bulgaren, bald Patariner nannte (s. d. Art. Dominicus, der hl.). Daß mit diesen Ketzernamen wenigstens zu der Zeit, wo dieselben im Abendlande mehr bekannt waren und Aufsehen erregten, eine und dieselbe Ketzerpartei bezeichnet wird, ersieht man daraus, daß ihre Lehren in allen wesentlichen Puncten übereinstimmen (s. Hahn, Gesch. der Ketzer im M. A. I. 50). Ihre Lehre ist im Ganzen identisch mit derjenigen der Katharer, Albigenser (s. d. Art.). Innocenz III. identificirt beide, indem er sagt: „Impii Manichaei, qui se Catharos vel Paterinos appellant." (Vgl. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter. I. 50. Neander, Kirchengesch. a. a. O. V. 187. 1161 und den Art. Conrad von Marburg. [Kerker.]

Patena, griechisch δισκος genannt, ist ein aus edlem oder unedlem Metall verfertigter vergoldeter kleiner Teller, auf welchem bei der hl. Messe (s. den Art.) das Opferbrod dargebracht und die Theile der consecrirten Hostie nach dem Zerbrechen (s. Brodbrechung) vor dem Pax Domini niedergelegt werden. Dieses kirchliche Gefäß hatte in den ersten Zeiten des Christenthums die Gestalt einer tiefen Schüssel und ist uralt, da die Einsammlung der Opfergaben und die Austheilung der consecrirten Gestalten, wozu es nöthig war, zur Feier des heiligsten Meßopfers wesentlich gehörte. Es gab Patenen von verschiedener Größe, die kleineren, minores genannt, gehörten zu den Opferkelchen des Bischofs und der Priester; die größern, welche ministeriales hießen, gehörten zu den Abendmahlskelchen der Gläubigen und waren, damit sie bequem anzufassen wären, mit Henkeln ver-

sehen. Es waren deren in manchen Kirchen zu 25 bis 30 Pfund schwere; sie dienten auch zur besondern Zierde und waren gewöhnlich mit Inschriften und heiligen Bildnissen versehen. Mit dem Aufhören der Darbringung der Opfergaben von Seite der Gläubigen (s. Opferbrod) und dem Aufkommen der gegenwärtigen Größe des Opferbrodes wurden die kleineren Patenen in der heutigen Form allgemein üblich. Sie sind nach kirchlicher Vorschrift aus dem nämlichen Stoffe wie die Kelche zu verfertigen und vor ihrem Gebrauche vom Bischofe zu consecriren.

Pater und **Frater.** Pater, Vater, bezeichnet im kirchlichen Sprachgebrauche a) theils einen Mann, der durch Wort und Schrift Viele zum Licht des Glaubens gebracht und für die Kirche Christi gewonnen, sohin geistiger Weise gezeugt, und von der Kirche hinwieder die ehrende Anerkennung seiner Verdienste und Frömmigkeit erhalten hat; daher der Name: Kirchenvater (s. Bd. VI. S. 182 ff.), und bezüglich der unmittelbaren Apostelschüler: Apostolische Väter (Bd. I. S. 373 ff.); b) theils einen Titel, womit die kindliche Pietät der Gläubigen ihre Bischöfe und Priester, deren geistlicher Pflege sie anvertraut sind, begrüßte. Vorzüglich wurde das Prädicat Pater und das ursprünglich damit synonyme Papa in mündlichen und schriftlichen Anreden den Bischöfen beigelegt, bis letzterer Ausdruck seit dem sechsten Jahrhunderte in eminenter Bedeutung (ausschließlich jedoch erst vom eilften Jahrhundert an) dem Papste (s. diesen Art.) als dem allgemeinen Vater der Christenheit galt, dessen gewöhnlicher Titel daher noch heutzutage „Heiligster Vater" ist, sowie er hinwieder die Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und infulirten Aebte als Fratres, Brüder; alle übrigen (Geistliche wie Laien) als Filii, Söhne, anredet, letzteren Namen aber auch, jedoch im prägnanten Sinne, den Cardinälen gibt, um das besondere Verhältniß derselben zu ihm damit zu bezeichnen (s. Cardinal, Bd. II. S. 342 f.). c) Eigenthümlichst aber wurden die Namen Pater und Frater seit der schärferen Ausbildung der Mönchsverfassung zur specifischen Distinction der Priestermönche von den Laienmönchen geläufig. Längere Zeit gab es Verbrüderungen von Mönchen, welche sämmtlich Laien, nur Einen Priester zur Ausrichtung des heiligen Opfers und Spendung der Sacramente hatten, oder auch nur von dem Priester einer benachbarten Kirche nach Bedürfniß pastorirt wurden. In solchen Vereinen genoß allein der Stifter oder das Haupt der Genossenschaft den Namen und die Ehrfurchtsbezeigung des „Vaters". Als aber die Klöster sich auch mit Clerikern bevölkerten, und allmählig ganze Congregationen und Orden aus Priestern sich bildeten, die meist nur die nöthige Anzahl dienender Gehilfen zu sich aufnahmen, da wurden jene — „Väter," diese — „Brüder," und (weil nicht ordinirt) „Laienbrüder" geheißen, obwohl auch letztere in der Regel die Profeß, wenn gleich nicht immer die vollen Gelübde ablegten. Ueber den Unterschied übrigens der Laienbrüder von den Conversis, und dieser von den sog. Oblatis s. d. Art. Conversi, Bd. II. 865 f. [Permaneder.]

Pater noster, s. Vaterunser.

Paternität, Vaterschaft, bezeichnet das durch die geschlechtliche Zeugung entstandene Verhältniß des Vaters zu seinem Kinde. Als Vater eines in rechtsbeständiger Ehe geborenen Kindes wird der Ehegatte der Mutter angesehen nach dem Rechtsgrundsatze: Pater est, quem justae nuptiae demonstrant (fr. 5. Dig. De in jus voc. II. 4.), so lange nicht das Gegentheil streng erwiesen, d. h. vollständig dargethan ist, daß er während der Zeit, in welche nach den Gesetzen die Conception des Kindes fallen mußte, den ehelichen Beischlaf nicht habe vollziehen können. Jener Zeitraum läuft nach römischem Rechte vom siebenten Monat nach der Eheschließung (fr. 12. Dig. De stat. hom. I. 5), genauer vom 182sten Tage an (fr. 3. § 12. Dig. De suis et leg. hered. XXXVIII. 16) bis zum vollendeten zehnten Monat nach der Ehetrennung (fr. 3. § 11. Dig. eod. XXXVIII. 16). Fallen nun diese Fristbestimmungen in die Zeit der bestehenden Ehe, so hat der Ehemann stets den Gegenbeweis der Illegitimität des Kindes (probatio de partu supposito) zu führen,

selbst dann, wenn die Frau des Ehebruches und daß das Kind von einem anderen sei, geständig wäre (fr. 11. Dig. De leg. Jul. de adult. XLVIII. 5; fr. 29. § 1. Dig. De probat. XXII. 3). Die einmal von dem Ehemanne erfolgte ausdrückliche Anerkennung des Kindes gibt letzterem vollen Beweis gegen dessen etwaige spätere Abläugnung (c. 10. X. De probat. II. 19), und legt jedem Dritten, der die Legitimität des Kindes anficht, die Beweislast auf (arg. c. 3. X. qui fil. sint legit. IV. 17). — Außerehelich geborene Kinder haben juristisch betrachtet keinen Vater (sunt sine patre liberi), und nehmen daher Namen und Stand der Mutter an. Im Geiste des römischen Rechtes, welches der Mutter eines unehelichen die actio de partu agnoscendo gegen den angeblichen Vater verweigert, gibt auch der französische Code civil. (Art. 340) der Mutter gegen den angeblichen Schwängerer kein Klagerecht. Nur im Falle der Entführung kann der Entführer auf gerichtlichen Antrag der Betheiligten für den Vater des Kindes erklärt werden, wenn die Zeit, welche die Entführte in der Gewalt des Entführers gewesen, mit dem Zeitpuncte der Conception des Kindes zusammentrifft. Milder und günstiger für Mutter und Kind sind die teutschen Gesetze, und gestatten durchgehends der Geschwächten die Anstellung der Paternitätsklage auf Entschädigung der Mutter und Alimentation des Kindes bis zu einem durch Particularrecht bestimmten Lebensalter. In Oestreich hat derjenige, der auf eine in dortiger Gerichtsordnung vorgeschriebene Weise überwiesen wird, daß er der Mutter des fraglichen Kindes innerhalb des Zeitraumes beigewohnt habe, von welchem bis zu ihrer Entbindung nicht weniger als sieben und nicht mehr als zehn Monate verstrichen sind, oder der dieses — wenn auch nur außergerichtlich — eingestanden hat, die rechtliche Vermuthung gegen sich, daß er der Vater des Kindes ist (Allg. bürgl. Ges.-Buch § 163). In den meisten übrigen Staaten des teutschen Bundesgebietes wird die Rechtsbeständigkeit der Vaterschaft nur begründet, wenn der angebliche Vater sich selbst als solchen bei dem betreffenden Pfarramte oder der zuständigen weltlichen Behörde protocollarisch bekannt hat, oder durch gerichtliches Paternitätserkenntniß dafür erklärt worden ist. Insbesondere aber haben einige Gesetzgebungen für den Fall einer während der Dauer gültiger Sponsalien oder unter dem Versprechen der Ehe erfolgten Schwängerung dem Kinde die Rechte eines per subsequens matrimonium legitimirten Kindes zugesprochen (z. B. Preuß. Allg. Landrecht. Thl. II. Tit. 1. § 1035; Sachsen-Altenburg. Eheordn. v. 12. Mai 1837. § 62). Vergl. hierzu d. Art. Legitimation durch nachfolgende Ehe. [Permaneder.]

Pathen. Nachdem die Kindertaufe zur Regel geworden (s. Taufe), wurden den unmündigen Täuflingen Beiständer (Pathen, patrini) zugetheilt, welche dieselben über die Taufe hielten (daher Levantes) und an deren Statt auf die Fragen des Taufenden Antwort und Bürgschaft leisteten (daher Sponsores, fidejussores), den mit Gott geschlossenen Taufbund zu halten; zugleich auch die Pflicht übernahmen, nöthigenfalls für den Unterricht im Glauben und die religiöse Erziehung der Täuflinge an Eltern Statt zu sorgen (c. 105. Dist. IV. De consecr.; vergl. Köhler, Von den christl. Taufzeugen, Zwickau 1785). Darum sollen einerseits die Täuflinge den an ihrer Statt von den Pathen geschlossenen Taufbund erneuern (s. Kindercommunion, Bd. VI. S. 92), anderntheils aber nur solche als Pathen zugelassen werden, welche bereits selbst das Sacrament der Firmung empfangen oder jedenfalls hinreichende Religionskenntnisse haben (c. 102. Dist. IV. De consecr.). Ausgeschlossen als Pathen sind die Eltern des Täuflings (conc. Mogunt. ao. 813. c. 55), weil eben letztere bei frühzeitigem Tode für die religiöse Erziehung ihrer Kinder nicht mehr zu sorgen im Stande wären, und weil, wenn sie das Kind außerehelich gezeugt, und Vater oder Mutter als Pathe desselben sich betheiliget hätte, dadurch zwischen beiden das Hinderniß der geistlichen Verwandtschaft (s. unten) gesetzt würde. Ebenso sind Mitglieder religiöser Orden (c. 103. Dist. IV. De consecr.) durch die Verhältnisse des Klosterlebens, und Akatholiken bei katholischen

Kindern wegen confessioneller Verschiedenheit als Pathen ausgeschlossen. Letztere Bestimmung, daß die Pathen auch derselben Confession angehören sollen, hat erst eine laxere Kirchenpraxis des vorigen Jahrhunderts zu ignoriren angefangen. Das römische Rituale und diesem gemäß alle älteren Provincial- und Diöcesan-Verordnungen schließen akatholische Pathen aus, z. B. die Statuten von Ermeland 1610, von Osnabrück 1628, Cöln 1662, Paderborn 1682, Culm 1745, u. a. (Hartzheim Conc. Germ. T. IX. X.), und die neuesten Diöcesanstatuten schärfen die alte Disciplin nachdrücklich ein, gestatten jedoch, wo es begehrt wird, die Assistenz von Akatholiken in der Eigenschaft von Civilbeiständern (z. B. München-Freys. Generale v. 26. Juni 1843). Daß dagegen bei protestantischen Taufen die Zuziehung katholischer Pathen in der Regel nicht beanstandet wird (z. B. Würtemb. Rescr. v. 30. Juli 1805; Bayer. Oberconsistor. Rescr. v. 28. Juni 1843) hat seinen einfachen Grund darin, daß nach neuerer protestantischer Anschauung die ursprünglich reinkirchliche Bedeutung der Pathen mehr in jene bloßer bürgerlicher Zeugen umgeschlagen hat. Als mit dem allgemeinen Gebrauche der Kindertaufe das Sacrament der Firmung von dem Taufacte getrennt, und dem Getauften eigens bei etwas reiferen Jahren gespendet wurde (s. Firmung, Bd. IV. S. 74), versäumte man nicht, auch den Firmlingen besondere Pathen (Firmpathen) zu bestellen, welche dieselbe religiöse Verpflichtung wie die Taufpathen übernahmen, weßhalb auch bezüglich ihrer Zahl und Auswahl und Eigenschaften die nämlichen Grundsätze in Anwendung kamen. Selbst bei Ertheilung der Taufe und Firmung an Erwachsene, wenngleich hier nicht nothwendig, werden regelmäßig Pathen beigezogen. Da nach der Auffassung und Lehre der Kirche der Physischgeborene erst durch die Taufe zum höheren ewigen Leben befähiget wird, diese daher mit Recht des Menschen geistige Wiedergeburt (lavacrum regenerationis) heißt, und die Firmung nichts anderes als die Besiegelung des mit Gott geschlossenen Taufbundes und die Vollendung jener geistigen Wiedergeburt (perfectio regenerationis) ist, so erscheinen die Pathen als die Erzeuger dieses spirituellen Verhältnisses; und die dieser Anschauung zufolge bestehende geistige Verwandtschaft begründet, analog der leiblichen Verwandtschaft, zwischen den Geistigverwandten ein trennendes Ehehinderniß (s. Ehehindernisse, Bd. III. S. 444), welches dadurch, daß ein Täufling oder Firmling mehrere Pathen beiderlei Geschlechtes haben konnte, welche alle nicht nur mit ihm und dessen Eltern, sondern auch unter sich dieses Impediment contrahirten (s. Compaternität, Bd. II. S. 731 f.), eine ungemessene Ausdehnung erhalten hatte. Daher verordnete das Tridentinische Concil, daß bei jedem Täuflinge (oder Firmlinge) künftig höchstens zwei Pathen verschiedenen Geschlechts (unus et una) zugezogen werden, und das trennende Ehehinderniß der cognatio spiritualis durch die Taufe nur zwischen dem Taufpathen und dem Täuflinge und dessen Eltern, sowie zwischen dem Taufenden und dem Täuflinge und dessen Eltern; deßgleichen durch die Firmung zwischen dem Firmpathen einer- und der Firmlinge und dessen Eltern andererseits bestehen solle (Sess. XXIV. c. 2. De ref. matrim.). Auch bei den Protestanten, welche übrigens das erwähnte canonische Eheverbot verworfen haben, wird die Zahl der Pathen durch verschiedene Kirchenordnungen, wiewohl zunächst bloß aus öconomischen Gründen, auf zwei oder drei beschränkt; nur gestatten sie zuweilen (wie in Preußen), daß gegen Erlegung höherer Gebühren die festgesetzte Anzahl überschritten werden darf, und zuweilen ist die Zuziehung einer größeren Zeugenzahl ein gesetzliches Vorrecht ausgezeichneter Classen der Bevölkerung (so z. B. im Königreiche Sachsen). [Permaneder.]

Pathengeschenke, das heißt, von Seite der Pathen den Tauf- und Firmkindern gemachte Schankungen, sind wenigstens in vielen Gegenden üblich. Die gewöhnlichste Schankung ist eine Geldschankung, die sogleich nach der Taufe und Firmung üblich ist, sich nach dem Vermögen des Pathen richtet, und mitunter schon Veranlassung gewesen ist, daß mancher bereits Gefirmte sich noch einmal firmen

ließ. Eine andere nicht seltene Schankung sind die Schankung des Stoffes auf ein oder mehrere Kleider, bei Taufkindern eines feinen bereits gefertigten Hemdes; der Stoff solcher Kleider richtet sich natürlich auch nach dem größern oder mindern Wohlstand des Pathen. Weiters schenken viele Firmpathen ihren Kindern am Firmtage ein Gebetbuch, einen Rosenkranz, Süßigkeiten, Spielsachen u. dgl. Noch andere Schankungen werden viele Jahre hindurch an durch das Herkommen bestimmten Festzeiten gemacht, besonders sind als solche in Altbayern die in den Osterfeiertagen üblichen rothen Eier (wobei mitunter auch das Tauf- oder Firmkind zu Tische geladen, und mit sogenanntem Eierkäs bewirthet wird) und der sogenannte aus Semmelteig oder Lebkuchen gefertigte Seelwecken bekannt. Es liegt diesen Schankungen eine schöne Idee zu Grunde. Der jugendliche Mensch liebt es, beschenkt zu werden, schließt sich gerne an den an, der ihn beschenkt. Anderntheils bestätigt die Erfahrung die Wahrheit des Sprüchwortes: „Junger Sinn, leichter Sinn.“ Kinder, junge Leute bedürfen einer ununterbrochenen Mahnung und Ueberwachung. Im Hinblicke auf diese Freude der Jugend an Geschenken und die Nothwendigkeit ihrer Ueberwachung können nun die Pathengeschenke überaus heilsam wirken. Sie flößen dem Tauf- oder Firmkinde Vertrauen und Anhänglichkeit zu dem Pathen ein, das Kind liebt es mit ihm zusammenzukommen; dieser dagegen hat Gelegenheit es zu ermahnen, liebevoll zurechtzuweisen, und auf den Taufbund aufmerksam zu machen. Namentlich ist ein Zusammenkommen zu Ostern und Allerheiligen überaus erwünscht, dort bietet Jesus, der von den Todten Auferstandene, hier das Andenken an die unzählbare Schaar derjenigen, die auch einst Fleisch und Blut wie wir hatten und doch jetzt im Himmel sind, jedem Sinnigen den schönsten Stoff, ein passendes geistliches Gespräch mit dem Tauf- oder Firmkinde zu führen. Leider wird diese schöne Idee im Leben häufig nicht beachtet, und daher auch diese Sitte theils den Pathen zur Last, theils von ihnen nur dazu benützt, das Tauf- oder Firmkind zur Eitelkeit zu verleiten, oder letzteres etwa gar oft am Firmtage selbst mit Speis und Trank zu überladen. Hiedurch erklärt es sich auch, warum diese Geschenke hin und wieder schon verboten worden sind (Jus. eccl. van Espen p. 2. tit. 2. de Bapt. c. 4. n. 15). — Wie alt die Pathengeschenke sind, ist wohl kaum zu ermitteln. Das älteste derselben dürfte vielleicht das weiße Kleid (das Taufhemd) sein, das der Pathe dem Neugetauften darreichte, wenn dieser aus dem Wasser emporstieg. Wenigstens berichtete schon Victor von Utica (de persec. Vandal. l. 3), daß ein Pathe Muritta dem abtrünnigen Taufsohne Elpidoforus das Tauftuch noch in späterer Zeit zeigen konnte, somit aufbewahrte, und wohl auch zu geeigneter Zeit dem Taufsohne geschenkt haben würde. [Fr. X. Schmid.]

Patmus (Πάτμος, jetzt Palmosa oder Patmo), eine kleine Insel im ägäischen Meere zwischen Cos und Samos mit einem Umfange von 8—10 Stunden aus vulcanischen Felsenmassen gebildet, die sich terrassenförmig erheben, so daß Schubert die Gestalt der Insel der eines brütenden Adlers mit halbausgebreiteten Schwingen vergleicht. Die Zahl der Einwohner schätzt man zu vier bis fünftausend in zwei Ortschaften, dem Hafenplatze La-Scala und der eigentlichen Stadt auf der Höhe rings um das stark befestigte Kloster des hl. Christodulos. Sie stehen dem Namen nach unter türkischer Oberhoheit, sind aber durchaus Christen mit mancherlei Vorrechten, besonders auch dem, läuten zu dürfen. Schubert rühmt sie als eben so fromm, wie wohlgestaltet. Das ganze Eiland ist voll von Erinnerungen an den ehemaligen Aufenthalt des hl. Apostels Johannes (vergl. die Art. Apocalypse, Evangelien, Johannes, Briefe). Daß Patmus den Römern als Verbannungsort diente, sagen Strabo (10, 767) und Plinius (5, 12) ausdrücklich.

Patriarch. Unter Patriarch versteht man die erste derjenigen hierarchischen Stufen, welche sich in Betreff der Jurisdiction auf dem Wege der Geschichte aus dem Ordo des Episcopates herausgebildet hat (s. d. Art. Hierarchie). In dem Patriarchate liegt die höchste Metropolitangewalt; so wie diese überhaupt als ein

Ausfluß der päpstlichen Primatialrechte, die sich einzelnen Bischöfen mitgetheilt haben, anzusehen ist, so knüpft sich die patriarchalische Gewalt unmittelbar an die Person des Apostelfürsten an. Das Patriarchat ist nämlich den drei großen Metropolen Rom, Antiochien, wo Petrus zuerst seinen bischöflichen Sitz aufschlug, und Alexandrien, von ihm durch Marcus gegründet, zu Theil geworden (vrgl. Gregor. M. Epist. VII. 40), was schon der sechste Canon des Conciliums von Nicäa als eine „alte Sitte“ anerkannt hat. (Mein Kirchenrecht II. 34 u. ff.). Zu diesen drei Patriarchaten, unter welchen Rom sich auf den Occident, Alexandrien auf Africa und Antiochien auf den Orient bezog, kamen im Laufe der Zeit noch zwei andere hinzu, das von Constantinopel und das von Jerusalem. Schon seit dem Ausgange des vierten Jahrhunderts strebte der Bischof von Constantinopel, wegen der Würde der Stadt als kaiserlichen Sitzes, nach diesem Vorrange in der Metropolitangewalt, die sich durch Unterwerfung der drei Exarchen (s. d. Art.) von Ephesus, Heraclea und Cäsarea, auf Kleinasien, Pontus und Thracien und dazu noch auf Illyrien erstrecken sollte. Er sah sich wirklich in dieser Gewalt, bis auf einen kleinen Theil Illyriens, von Gregor dem Großen und zwar als der zweite Patriarch dem Range nach anerkannt; gleichzeitig hatte sich auch das Patriarchat von Jerusalem dahin ausgebildet, daß ihm die drei palästinensischen Provinzen untergeordnet waren. Die sämmtlichen Patriarchate des Orients gingen aber für die Kirche verloren, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem im siebenten Jahrhunderte an die Araber, Constantinopel durch das griechische Schisma im eilften (s. Griechische Kirche). Nachdem dann die lateinischen Kaiser den Thron von Byzanz bestiegen hatten (s. Griechisches Kaiserthum), wurden die Patriarchate, wenn auch nicht in dem frühern Umfange, wieder hergestellt. Allein dieß war nur von kurzer Dauer und wenn auch durch das Concilium von Florenz (s. d. Art.) neue Hoffnungen in dieser Hinsicht rege wurden, so ist es doch bei dem früheren Zustande geblieben; der Papst ernennt zwar noch immer die Bischöfe für die verloren gegangenen Patriarchate, allein diese residiren zu Rom bei ihren betreffenden Patriarchalkirchen, jedoch ist jetzt wieder einer für Jerusalem ernannt, der dort residirt (s. den Art. Jerusalem, Patriarchat). — Was die Gerechtsame dieser fünf alten Patriarchen anbetrifft, so stand ihnen die Consecration der Metropoliten ihres Patriarchates, denen sie auch das Pallium ertheilten (s. d. Art.), zu, sie führten den Vorsitz auf den Concilien ihres Sprengels, in welchem sie die Oberaufsicht führten und ein über den Metropoliten stehendes richterliches Tribunal bildeten (s. Metropoliticum). Aus der Auflösung der orientalischen Patriarchate gingen aber mehrere schismatische Patriarchate der Nestorianer und Eutychianer (s. d. Art.) hervor, wogegen im Occident einzelne Metropoliten mit dem Ehrentitel Patriarchen geschmückt wurden. Unter jenen ist das erste das Patriarchat von Chaldäa, welches seinen Sitz zu Bagdad nahm, und in einer Familie erblich wurde; eine im 16ten Jahrh. unter den Nestorianern (s. d. Art.) entstandene Spaltung führte dazu, daß eine Partei sich mit ihrem Patriarchen, hier Catholicus genannt, an Rom anschloß; in Folge dessen dieser als Patriarch anerkannt wurde. Neben jenem Nestorianischen hatte sich ein Eutychianischer der Eutychianer, nach dem syrischen Mönche Jacob Baradäus Jacobiten (s. d. A.) genannt, gebildet; seinen Sitz hatte er anfänglich zu Antiochien, dann zu Amida. Auch bei den Eutychianischen Armeniern, bei welchen die Häresie zu immer weiteren Spaltungen führte, findet sich ein eigenes Patriarchat, dem sich aus dem angegebenen Grunde bisweilen fünf andere an die Seite stellten (s. Armenien). Dagegen wurde der Bischof der rechtgläubigen Armenier, welcher seinen Sitz zu Aleppo hat, von Benedict XIII. als Patriarch anerkannt, so wie sich auch der Bischof der ebenfalls rechtgläubigen Maroniten (s. den Art.) in neuerer Zeit den Titel eines Patriarchen von Antiochien beigelegt hat; ebenso wählten sich die rechtgläubigen Griechen jener Gegenden, die Melchiten, einen antiochischen und die ägyptischen Kopten (Jacobiten) einen alexandrinischen Patriarchen (s. Kopten),

welcher, schismatisch, seinerseits wiederum einen Patriarchen von Abyssinien (s. d. A.) bestellt. Von dem Patriarchen von Constantinopel sagte sich im J. 1447 die Russische Kirche los (s. Russen); die Patriarchenrechte legte sich aber Peter der Große (s. d. A.) selbst bei, so wie sie auch für Griechenland im J. 1833 auf den König übergingen (s. Neugriechische Kirche). — Die occidentalischen Patriarchen, mit Ausschluß des Bischofs von Rom, werden gewöhnlich Patriarchae minores genannt; zuerst führte hier den Patriarchentitel der Bischof von Aquileja, welcher denselben bei Gelegenheit des Streites wegen der drei Capitel (s. d. Art.), die er angenommen hatte, sich beilegte; ihm gegenüber stand als rechtgläubig der Bischof von Grado da (s. Aquileja), welchen man nun auch mit dem Titel Patriarch ehrte, ein Verhältniß, welches auch dann bestehen blieb, nachdem der Bischof von Aquileja zur Kirche zurückgekehrt war (s. Aquileja). Das Patriarchat von Aquileja, das sich auf Friaul bezog, ist von Benedict XIV. aufgehoben, wogegen das von Grado schon 1451 nach Venedig verlegt worden war. Außerdem ist der Patriarchentitel für eine Zeit lang dem Bischof von Bourges, ferner dem Großkaplan des Königs von Spanien und zwar als „Patriarch des occidentalischen Indiens“ und endlich dem Erzbischof von Lissabon zu Theil geworden. [Phillips.]

Patriarchen (die ältesten). Durch den Genuß der verbotenen Frucht war der erste Mensch aus seiner ursprünglichen Verbindung mit Gott heraus und in eine gottwidrige Verbindung mit der Natur getreten. Gott hatte sich daher ihm verschlossen und von ihm geschieden. Der bessere Theil der Nachkommen Adams suchte Gott wieder näher zu kommen durch Opfer und die andern Aeußerungen der Gottesverehrung, und Gott selbst trat ihnen nahe durch seine Offenbarung. Der böse Theil hingegen schloß sich, beharrend in seiner Trennung von Gott, immer mehr an die Natur in wildem Mißbrauche derselben bis zur völligen Entartung aller seiner Kräfte. Die gute Richtung des Menschengeschlechtes ist repräsentirt in den Kindern Seth's, die böse in den Kindern Kain's. Wie sie geistig getrennt waren, so scheinen sie auch anfänglich geographisch geschieden gelebt zu haben, indem Kain in das Land Nod (נוֹד), d. i. Land des Exiles floh, dessen Lage östlich von Eden angegeben wird. Von den Kindern Seths werden bis auf Noe acht Zeugungen aufgeführt, welche die Patriarchen der Vorwelt bilden; ihrer werden also Adam und Seth miteingerechnet, zehn gezählt. Von den Kindern Kain's führt die heilige Urkunde sieben Generationen namentlich auf. Beide nebeneinander gestellt lautet die Reihenfolge:

Adam.

Seth. | Enos. | Kainan. | Malaleel. | Jared. | Henoch. | Mathusala. | Lamech. | Noe.

Kain. | Henoch. | Irad. | Maviael. | Mathusael. | Lamech. | Jabel (Jubal, Thubalkain, Noema).

Wir wissen nicht, wie weit diese Geschlechter einander parallel laufen, weil das

Alter der Nachkommen Kain's nicht angegeben wird. In der Reihenfolge entspricht dem Henoch, der Kainite Lamech, und wirklich scheinen Beide eine Periode der urweltlichen Geschichte abzuschließen. Die Umstände, daß es von Lamech heißt, er habe sich zwei Weiber genommen, und daß sein übermüthiges Lied auf einen von ihm begangenen Mord die hl. Urkunde buchstäblich anführt, während sie von Henoch erzählt, daß er mit Gott wandelte und nicht mehr gesehen ward, „denn Gott hatte ihn zu sich genommen“ — scheinen auf eine Culmination des Gegensatzes des Guten und Bösen hinzuweisen und auf einen Kampf, in dem die Guten erlagen. Das Böse hatte das Uebergewicht bekommen, und die Masse auch die Kinder Seths auf ihre Wege gezogen; im großen Ganzen hörte die Scheidung, welche bis dahin gedauert hatte, auf. „Die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen, daß sie schön waren und nahmen sich Weiber aus allen, die sie erkoren (Gen. 6, 2).“ Henoch ward entrückt, damit er das Verderben nicht in seiner vollen Entartung sehe, das auch so reißend um sich fraß, daß Lamech, sein Enkel, nur an einem ganz außerordentlichen Einschreiten Gottes noch eine Hilfe sehen konnte, die er im Namen seines Erstgebornen Noe (נֹחַ Ruhe) prophetisch andeutete. Die Aufgabe der Patriarchen wird von Enos an als ein Predigtamt (Gen. 4, 26, vgl. Art. Noe) bezeichnet mit einer Beziehung auf die Zukunft, wie auf die Gegenwart, indem sie auch der späten Nachwelt als Träger der Tradition Herolde und Prediger des Glaubens wurden. Unter den einzelnen Patriarchen kam insbesondere Henoch (vgl. Art. Henoch) zu hoher Bedeutung, die sich in der Sage vielfach erweiterte (Herbelot s. v. Edris). — Es ist nicht ohne besondere Absicht geschehen, daß in der Regel bei der Erwähnung der Erstgeburt die Jahre des Vaters angegeben sind, z. B.: „Und Seth lebte 105 Jahre und zeugte den Enos . . . Und Jared lebte 162 Jahre und zeugte den Henoch.“ Die früheste Geburt erfolgte im 65sten, die späteste im 187sten Jahre des Vaters. Dieses hohe Alter bis zur Geburt des Ersterzeugten weiset auf ein Zurücktreten des Geschlechtsgegensatzes und auf eine in demselben Verhältnisse jugendlich kräftige und geistesstarke Natur der gesammten Menschheit in der Urwelt. Schubert macht schon die interessante Mittheilung, daß je reiner und ursprünglicher, kräftiger und vollkommener die Naturentwicklung eines Geschöpfes sei, desto mehr das geschlechtliche Verhältniß zurücktrete, sowie jener Trieb in dem Maße zunehme, sich früh entwickle und vorherrschend werde, als die Naturbildung unvollkommen und unentwickelt sei. Das den ältesten Pflanzenformen nah verwandte Bambusrohr ist die ganze gesunde und kräftige Zeit seines Lebens vollkommen geschlechtslos, ohne alle Entwicklung von Blüthen und Früchten. Erst wenn es dem Hinwelken nahe ist, entfaltet sich der Blüthenproceß, und nach demselben stirbt das ganze baumartige Gewächs ab. Ebenso ist es mit den Palmen und unsern meisten lilienartigen Gewächsen. Im animalischen Leben stellt sich dasselbe Verhältniß noch sichtbarer dar. Unter den jetzt lebenden Thieren gehört der Elephant am entschiedensten der Urwelt an; und er ist gerade bekanntlich das keuscheste Thier, wogegen bei den unvollkommenen Thiergattungen der Geschlechtstrieb so gewaltsam wird, daß er in wilden Grimm und in blutige gegenseitige Kriege ausbricht. Je mehr nun der Geschlechtsgegensatz in der Urwelt zurückgedrängt war, desto schrecklicher mußte auch seine Ausartung bei fast unerschöpflicher Jugendkraft werden, und wir begreifen, daß er verbunden mit dämonischem Wesen das furchtbare Gericht der Sündfluth über das Menschengeschlecht herabrufen konnte. Indeß dürfen wir bei den Patriarchen auch eine besondere Huth und Bewachung dieser Naturkraft annehmen. Immerhin steht diese Angabe in einem genauen Zusammenhange mit der andern von dem ungewöhnlich hohen Alter, welches die Patriarchen erreichten. Das Wesentliche hierüber ist bereits im Art. Alter, hohes, der Menschen in der Urwelt I. 188 mitgetheilt worden, und wir dürften ergänzend nur etwa Folgendes beifügen: 1) Daß in den biblischen Angaben wirklich Sonnenjahre gemeint sind, zeigt der Bericht über die Sündfluth, welcher den Cha-

rakter eines sorgfältig geführten Tagebuches hat, und uns über die Berechnung des Jahres keinen Zweifel mehr übrig läßt. Die Kenntniß des Sonnenjahres reicht bis in die Anfänge der Geschichte hinauf; es ist Thatsache, daß schon im höchsten Alterthume das siderische Jahr zu 365 T. 6 St. 12′ u. 36″ berechnet wurde, was von unserer Berechnung nur um zwei Minuten abweicht. 2) Die Frage nach der Möglichkeit eines so hohen Alters gehört nicht vor das Forum der heutigen Physiologie, weil wir weder die Lebenskraft des Menschen noch die physische Beschaffenheit der Erde in der urweltlichen Periode kennen. Gott wollte dem Menschen durch eine vollständige Umwälzung aller physischen Verhältnisse die Erneuerung eines so furchtbaren Mißbrauches der Natur, wie seines eigenen Leibes unmöglich machen. Unser gegenwärtiges so kurzes Leben ist wohl eine eben so große Abnormität als jenes lange der Patriarchen. Die Langsamkeit unserer geistigen Ausbildung steht zu der Kürze unsers Lebens in einem schreienden Mißverhältnisse, so daß es scheint, daß wir hierin gleichfalls beim Aeußersten angekommen sind. Wenn die Reife des geistigen Lebens beginnt (gewiß nicht vor dem 30sten Jahre), sind schon so Viele an der Neige des leiblichen. 3) Alle Völker des Alterthums sprechen so übereinstimmend von einem hohen, ja tausendjährigen Alter der Menschen in der ersten Welt, daß eine sichere Tradition dieser Aussage nothwendig zu Grunde liegen muß. Schon die Alten suchten sich diese Erscheinung vielfach zu erklären. Lactantius, de orig. erroris II, 1. c. 12. Varro, argumentari nixus est, cur putarentur antiqui mille annos victitasse (Haneberg, Gesch. d. Offenb. S. 29). Ueber die patriarchalische Religion vgl. Art. Noe. Vgl. ferner den Art. Hebräer, Bd. IV. S. 903. [Schegg.]

Patricius, der hl. Apostel von Irland, s. Irland.

Patrimonium S. Petri, s. Kirchenstaat.

Patripassianer, s. Antitrinitarier.

Patristik, s. Patrologie.

Patrocinium oder Schutzfest ist derjenige Tag, an welchem ein heiliger Schutzpatron durch eine kirchliche Feier besonders geehrt wird. Diese Festfeier ist in der christlichen Kirche so alt, als das Andenken der Heiligen von den Gläubigen gefeiert wird. In der ältesten christlichen Zeit war es gebräuchlich, Kirchen oder Altäre über die Gräber der Martyrer zu erbauen und dort ihre Gebeine zu verehren. Daraus entstand die Sitte gleich bei Erbauung einer Kirche jenen Heiligen zur besondern Verehrung zu erwählen, dessen Reliquien daselbst aufbewahrt wurden. So feierten die Christen zu Smyrna das Fest des hl. Polycarpus, zu Rom das der heiligen Apostel Petrus und Paulus und so andere Orte das Gedächtniß jener Martyrer, die sich in ihrer Mitte die Marterkrone erworben hatten, und man schätzte ihre Reliquien als die größten Kostbarkeiten. Auch zum Andenken und zur Verehrung eines Geheimnisses unserer heiligen Religion (z. B. Verklärung, Himmelfahrt Christi) wurden Kirchen erbaut und eingeweiht. So war die Kirche, welche die Kaiserin Helena gleich nach der Erfindung des hl. Kreuzes erbauen ließ, besonders zur Verehrung dieses heiligen Holzes geweiht, welches dort aufbewahrt wurde. Von diesem Gegenstande nun, den man bei der Einweihung einer Kirche besonders im Auge hatte, erhielt dieselbe auch ihren Namen, welchen man in der Kirchensprache mit titulus ecclesiae bezeichnet. Insofern dieser religiöse Gegenstand einen Heiligen betrifft, ist der titulus eine Person, die man auch Patron (s. d. A.) nennt, weil die Gemeinde, für welche die Kirche bestimmt ist, diesen Heiligen zugleich als einen mächtigen Fürsprecher (Patronus) bei Gott ansieht und verehrt. Der jährliche Gedächtnißtag desselben wird daher das Schutzfest (festum patrocinii) genannt. Insofern man dieses Patrocinium auf jene Kirchen ausdehnt, die zum Andenken eines Geheimnisses unserer heiligen Religion geweiht sind, kann es nur im uneigentlichen Sinne verstanden werden, so wie überhaupt die Patrocinien die Titularfeste dieser oder jener Kirche genannt werden. Nach den bestehenden Rubriken ist dieses Fest

an dem nämlichen Tage, an welchem es in den Kirchenkalendern angesetzt ist, als ein Fest des ersten Ranges mit einer Octave in der dem Gegenstande des Festes angemessenen Farbe zu feiern. Jedoch wenn es an sich kein öffentlicher Feiertag (festum fori) ist: so ist kirchlicherseits gestattet, daß es nur als ein festum chori, als ein kirchliches Fest gefeiert werde; die Feier desselben in foro geschieht am nächsten Sonntage. — Wenn neue Patrone gewählt werden sollen, so ist dabei Folgendes zu beobachten: a) dürfen dazu nur Heiliggesprochene, nicht aber bloß als seelig Erklärte gewählt werden. b) Ist dabei das Gutachten der Gläubigen der Gemeinde und Stifter der Kirche einzuholen. c) Ist auch die Genehmigung der Congregatio Rituum nachzusuchen. [Vater.]

Patrociniumspredigten, s. Lobreden.

Patrologie wird bisweilen mit Patristik gleichbedeutend genommen, bisweilen von dieser unterschieden. Wenn die Patristik von der Patrologie unterschieden wird, was dem heutigen Sprachgebrauch mehr angemessen ist, so versteht man unter jener die Darstellung des aus den hl. Vätern ausgehobenen, auf Glaubens- und Sittenlehre, so wie auf die Kirchendisciplin bezüglichen Stoffes in systematischer Ordnung. Patrologie aber (oder Patristik, insofern sie mit jener gleichbedeutend genommen wird) ist jene theologische Wissenschaft, welche all das behandelt, was zum richtigen Gebrauch der hl. Väter in der Theologie gehört. Sie zerfällt von selbst in zwei Theile, in einen allgemeinen und besondern, indem Manches auf alle Väter gleichmäßig sich bezieht, Anderes die einzelnen Väter insbesondere angeht. Der allgemeine Theil, wofür Manche die Bezeichnung: Einleitung in die Patrologie, vorziehen, umfaßt folgende Gegenstände. Vor Allem ist, da es mancherlei christliche Schriftsteller gibt, der Begriff eines heiligen Vaters näher zu bestimmen, es sind die Merkmale und Kennzeichen genau anzugeben, an welchen ein heiliger Vater von andern christlichen oder kirchlichen Schriftstellern zu unterscheiden ist, damit nicht jene unkirchliche Verwirrung, welche einen Tertullian, Origenes u. s. w. einem Athanasius, Basilius u. s. w. an die Seite stellt, zu Schaden und Gefahr der Kirche überhand nehme. Die Kirche hat ihre Väter von allen andern Schriftstellern immer scharf geschieden; die Patrologie muß dasselbe thun, will sie anders eine kirchliche sein. Sodann ist die Auctorität der also bestimmten hl. Väter zu entwickeln, so daß dieselbe nach katholischen Principien begründet, ihr Gebiet abgegränzt, ihr Grad bestimmt wird, je nachdem der einzelne Vater oder die Gesammtheit der Väter (consensus Patrum) in's Auge gefaßt wird. Hier gilt es vornehmlich den katholischen Standpunct festzuhalten, wornach die Väter der Kirche als solche (s. d. Art. Kirchenvater), nicht als bloße historische Zeugen dessen, was die Kirche in einer gewissen Zeit in diesem oder jenem Land gelehrt habe (diese letztere wäre die protestantische Anschauung nach der Formula Concordiae Pars I. Epitome n. 2. Libri symbol. ecclesiae Evangel. ed. Hase. Vol. II. Lipsiae 1827. p. 570—71), gewürdigt werden. Diese rechte Würdigung derselben wird mit Sicherheit nur geschöpft aus den allgemeinen Concilien und aus den Glaubensentscheidungen der Päpste. Die Auctorität der Väter erstreckt sich hauptsächlich auf die überlieferte Glaubens- und Sittenlehre, sowie auf den damit zusammenhängenden wahren Sinn der hl. Schrift. Die übereinstimmende Lehre der hl. Väter ist als die Lehre der Kirche selbst zu betrachten und daher unfehlbare Wahrheit. Hier muß dann auch das Verhältniß der hl. Väter zur Kirche und zur hl. Schrift näher angegeben werden. — Die also festgesetzte Auctorität kömmt aber nur jenen Werken zu, welche gewiß von einem hl. Vater herrühren, also nicht Werken zweifelhaften Ursprungs, noch weit minder einem unächten Machwerk. Um die Aechtheit oder Unächtheit sicher bestimmen zu können, müssen daher die leitenden Grundsätze der Kritik, welche in dem weiten Kreis patristischer Literatur ein so ausgedehntes Feld hat, aufgestellt und begründet werden. — Ist man so in den Stand gesetzt, Aechtes und Unächtes sorgfältig zu scheiden, so handelt

es sich weiter um die besten Mittel, den rechten Sinn der ächten Werke der Väter aufzufassen, die Schwierigkeiten zu bemeistern, das Dunkel aufzuhellen. Die Schwierigkeiten liegen entweder in der Sache selbst, oder in der Form, oder in äußern Umständen. In der Sache selbst liegt die Schwierigkeit, daß die von den hl. Vätern behandelten Gegenstände, z. B. Trinität, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Erbsünde, Prädestination, Verhältniß von Gnade und Freiheit zu den erhabensten gehören, die der Menschengeist zu denken vermag. Die Form bietet gewisse Schwierigkeiten theils weil die Werke der Väter in Sprachen, die uns fremd sind, verfaßt wurden, theils weil darin die alte Philosophie oft gebraucht ist und weil die heil. Schrift bald nach der uns minder geläufigen griechischen Uebersetzung der Septuaginta, bald nach der vorhieronymianischen lateinischen Uebersetzung (Vetus Itala) wörtlich oder bloß dem Sinne nach häufig angeführt wird. Endlich sind es noch gewisse äußere Umstände, deren Unkenntniß das rechte Verständniß der Väterwerke sehr erschwert oder ganz unmöglich macht, so z. B. die allgemeinen Zeitverhältnisse, die besondern Lebensumstände, bei polemischen Werken die Irrthümer und die Personen, welche bekämpft werden, bei Gelegenheitsschriften, besonders bei den zahlreichen Briefen der Väter der Anlaß, die Zeit und die Reihenfolge ihrer Abfassung. Um alle diese Schwierigkeiten zu beseitigen, dienen zahlreiche **Hilfsmittel** zum rechten Verständniß der hl. Väter, als: Gründliche Kenntniß der Theologie; Sprachenkunde (lateinisch, griechisch, syrisch), wo auch von den verschiedenen Uebersetzungen der Väterwerke, ihren Vorzügen und Nachtheilen, die Rede sein muß; vertraute Bekanntschaft mit der hl. Schrift; Philosophie, Mythologie (zum Verständniß der Apologeten) und Profangeschichte; Kenntniß der Kirchengeschichte überhaupt, dann der Lebensgeschichte eines jeden Vaters mit steter Rücksicht auf seine Schriften insbesondere. Endlich müssen die besten Ausgaben der Väter, welche gewissermaßen alle andern Hilfsmittel ersetzen, nach allen ihren Eigenschaften und Vorzügen geschildert werden, wo dann auch die vorzüglichsten Sammlungen der Väterwerke, besonders die Bibliothecae Patrum, ihre Stelle finden werden. — Wenn so der Weg zum rechten Verständniß der Väter, zur Ueberwindung der bei Lesung ihrer Werke aufstoßenden Schwierigkeiten gewiesen ist, so wird schließlich noch eine **Anweisung zu ihrem besten Gebrauch** folgen müssen. Der Gebrauch ist ein öffentlicher, wenn ihn die ganze Kirche oder ihr Oberhaupt, der Römische Papst, macht; ein Privatgebrauch, wenn ihn der Einzelne vornimmt: wie der Privatgebrauch am zweckmäßigsten Statt finde für Dogmatik und Moral (sammt Pastoral u. Ascese), dann für Schrifterklärung (wo auch die Catenae Patrum zur Sprache kommen), ist hier zu zeigen, wobei je nach der Absicht des Lesers eine gute Auswahl zu treffen ist, da es nicht leicht Jemanden vergönnt sein dürfte, alle Werke aller Väter zu lesen. Den Schluß werden passende Winke über die beste hiebei einzuhaltende Methode bilden. Hiemit wird der Inhalt des allgemeinen Theiles der Patrologie so ziemlich erschöpft sein. — Der **besondere Theil** behandelt sodann die einzelnen hl. Väter. Dieser Theil zerfällt von selbst in gewisse Abschnitte (Capita), indem die kirchliche Literatur in verschiedenen Zeiten ihr eigenthümliches Gepräge hat und die Väter je nach Umständen eine besondere Aufgabe hatten. So unterscheiden sich die Apostolischen Väter, dann die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, welche schon zugleich den Gnosticismus zu bekämpfen hatten, und die Väter des dritten Jahrhunderts mit ihrer vorherrschend practischen Richtung. Eine eigene hochwichtige Gruppe bilden die Väter der griechischen und abendländischen Kirche im vierten Jahrhundert, welche gegen die Arianer und Macedonianer die geoffenbarte und überlieferte Lehre von der Dreieinigkeit festhielten, vertheidigten und zum klaren Verständniß brachten. In diesem langen und heftigen Kampfe hatten die Arianer sich besonders auf gewisse Stellen der hl. Schrift berufen, welche im Bund mit spitzfindiger aristotelischer Dialectik die Hauptstützen ihrer Irrlehre bildeten. Dadurch ergab sich für die katholische Kirche die Nothwendigkeit, für eine richtige Schriftauslegung zu sorgen, und

so bildete sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine neue Gruppe von Kirchenvätern, welche die katholische Schriftauslegung in hervorragender Weise und mit dem glücklichsten Erfolge betrieben: Ephräm, der Repräsentant der syrischen, Chrysostomus, der Repräsentant der griechischen, Hieronymus, der Repräsentant der lateinischen Kirche. Als im vierten und fünften Jahrhundert Donatisten und Pelagianer die Wahrheit bekämpften, erhob sich zum Schutz derselben in der Kirche ein Mann mit so außerordentlichen Gaben, daß er allein durch die Kraft des Gedankens und des Wortes diese zwei großen Häresieen vernichtete; dieser Mann ist Augustinus, um den sich mehrere Andere schaarten. Kurz darauf hatte die Kirche den Kampf zu bestehen für die Eine Person in Christo (gegen Nestorius); die Kämpfer in diesem Streit, an ihrer Spitze Cyrillus von Alexandria, bilden die nächste Gruppe von Vätern. Endlich galt es noch die Vertheidigung der beiden Naturen in Christo (gegen Eutyches und seinen Anhang), welche besonders der große Papst Leo I. übernahm und glücklich durchführte, obwohl auch nach ihm noch Manche bis herab auf Papst Gregor I. die fortwährend sich erhaltende Häresie der Eutychianer oder Monophysiten, so wie die Ueberbleibsel und Nachwehen der übrigen schon geistig überwundenen Häresieen zu bekämpfen unternahmen. So wie aber die auf dem Gebiet des Christenthums fortan geführten Kämpfe bis herab in's Mittelalter nur Nachwirkungen jener alten Hauptirrthümer waren, so wurden auch von den wenigen Vätern der späteren Zeit fast nur die Gründe der frühern wiederholt, weiter ausgeführt und dem gesunkenen Bildungsgrad verständlich gemacht. Nach dieser kurzen Andeutung theilen sich die Väter der Kirche in gewisse Gruppen oder Abschnitte. Nach dieser Folge wird bei jedem Kirchenvater zuerst das Leben desselben so ausführlich, als es zum Verständniß seiner Schriften nöthig ist, so viel möglich aus seinen eigenen Werken oder aus den Berichten der Zeitgenossen zu schildern sein; weiter muß eine gut geordnete Aufzählung aller seiner ächten Werke folgen, so daß bei jedem der Anlaß und die Zeit seiner Entstehung, die Absicht des Verfassers und der Leserkreis, für den es bestimmt wurde, endlich eine kurze Skizze des Inhalts angegeben wird; die zweifelhaften oder unterschobenen Werke mögen anhangsweise beigefügt werden. Sollten hie und da besondere Schwierigkeiten in Betreff der Aechtheit eines Werkes oder in Betreff des Sinnes einer Stelle obwalten, so wäre die Lösung derselben kurz anzudeuten und auf die Werke hinzuweisen, wo hierüber genauere Auskunft zu finden ist. Ueberhaupt sollte eine wissenschaftlich gehaltene Patrologie bei jedem einzelnen Kirchenvater die auf ihn bezügliche Litteratur, insoweit sie von größerer Bedeutung ist, vollständig anführen. Auch darf eine Charakteristik jedes Vaters nicht fehlen, um so ein treues, klares Bild von ihm zu gewinnen. Sehr zweckmäßig dürfte es sein, von jedem Vater charakteristische Proben seiner katholischen Anschauung hinsichtlich der wichtigsten Lehren des Christenthums auszuheben, um so die hohe Wichtigkeit des Inhalts ihrer Werke den Lesern recht anschaulich zu machen. Endlich müssen bei jedem Vater die vorzüglicheren Ausgaben, ganz besonders aber die beste Gesammtausgabe, so wie die trefflichsten Ausgaben einzelner Werke eines Vaters, wenn es dergleichen gibt, namhaft gemacht werden. — Wenn der vorstehende freilich nur ganz allgemein gehaltene Umriß dessen, was die Aufgabe der Patrologie bildet, in der Hauptsache als richtig vorausgesetzt wird, so fällt die Geschichte der Patrologie ziemlich kurz aus. Obwohl nämlich die Kirchenväter stets in der Kirche hochgeehrt waren und zu verschiedenen Zeiten sowohl für den allgemeinen, als für den besonderen Theil der Patrologie sehr brauchbare Hilfsbücher erschienen, so ist doch die Patrologie als eine eigene theologische Wissenschaft erst seit dem vorigen Jahrhundert aufgetreten. Für den allgemeinen Theil fanden sich früher in den Loci theologici (s. d. A.) oder in der generellen Dogmatik manche brauchbare Notizen, besonders de auctoritate et usu Patrum; die beste Vorarbeit lieferte Natalis Bonaventura d'Argonne (Carthäuser zu Gaillon in Frankreich) in seinem ursprünglich französisch geschriebenen, später latei-

nisch übersetzten Werk: De optima methodo legendorum Ecclesiae Patrum (Paris 1688. 1697 franz. Turin 1742. Augsburg 1756. latein.). Für den besondern Theil dienten als Vorarbeiten die älteren und neueren Werke über die christliche Literärgeschichte, deren die ältern von Hieronymus bis auf Bellarmin, Labbé und Aubertus Miräus gewöhnlich den Titel führten: De viris illustribus oder De Scriptoribus ecclesiasticis und nichts Anderes, als einige ganz allgemeine Angaben über ihr Leben, dann eine einfache Aufzählung ihrer Schriften bisweilen mit einer oder andern Bemerkung dazu enthielten; eine Ausscheidung der Väter von den übrigen christlichen Schriftstellern, was doch die Patrologie charakterisiren soll, fand hiebei nicht Statt. Die bedeutendsten neueren Vorarbeiten waren nebst den trefflichen Praefationes und Monita der Mauriner bei ihren mit Recht so hoch geschätzten Ausgaben der einzelnen Väter die beiden großen für die christliche Literärgeschichte so überaus wichtigen Arbeiten von Dupin (Nouvelle Bibliotheque des Auteurs ecclesiastiques. Paris 1693—1715 in 19 Quartbänden) u. Ceillier (Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques. Paris 1729—63, in 23 Quartbänden, wozu noch zwei Bände Register kommen). Beide reichen bis in das 17te Jahrhundert herab und umfassen nebst den Vätern alle christlichen Schriftsteller in sehr ausführlicher Behandlung. Als noch unausgeschiedene Keime der Patrologie können mit Fug betrachtet werden: Possevini Apparatus sacer (Venetiis 1603. Coloniae Agripp. 1708) und P. Annati Apparatus ad positivam Theologiam (Bambergae 1755 u. a.) Liber IV. de SS. Ecclesiae Patribus. Nach diesen und andern Vorarbeiten erschienen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die ersten Patrologien, welche indeß noch sehr mangelhaft waren. Der allgemeine Theil hatte zwar viel gelehrten Ballast, aber wenig brauchbares Wissen; der besondere Theil beschränkte sich auf die dürftigsten Notizen; das Leben der größten Männer wurde in wenigen Zeilen abgethan, die Schriften wurden einfach aufgezählt, endlich einige Ausgaben (und nicht immer die besten) erwähnt. Das konnte wahrlich keine Liebe zu den Vätern wecken, noch als brauchbare Anleitung zu ihrer Lesung gelten. In dieser Weise gearbeitet waren die Patrologieen von Prof. Wilhelm in Freiburg (1775), von P. Bonifacius Schleichert, Professor in Prag (1777, mit dem ziemlich werthlosen Anhang von K. Schwarzl, betitelt: Elenechus SS. Patrum a C. Melanio. Oeniponte 1780, in 4.), von D. Tobenz, Professor in Wien (1779) und von dem Carmeliter Macarius a S. Elia, Professor in Gratz (1781). Bedeutender war die Patrologie von Stephan Wiest, Professor zu Ingolstadt (1795), welche besonders für den allgemeinen Theil eine sehr angemessene practische Richtung einschlägt, aber auch bei einzelnen Vätern, die freilich nur sehr kurz behandelt werden (z. B. Augustinus in 5 Blättern), recht gute Winke und Andeutungen enthält. — Im ersten Drittel des laufenden Jahrhunderts ist wohl die bedeutendste Erscheinung auf diesem Gebiet die Patrologie von Lang (Patrologia, quam in regia scientiarum universitate Hungarica Pestiensi edidit J. A. Lang. Budae 1809). Diese befaßt sich mit den zum allgemeinen Theil gehörigen Gegenständen sehr ausführlich, enthält aber freilich auch Manches, z. B. über die Handschriften der Väterwerke, was practisch von geringer oder keiner Bedeutung ist. Die einzelnen Väter sind ziemlich gut behandelt, aber viele derselben, z. B. Methodius, Dionysius von Alexandria, Hilarius, Ephräm der Syrer, Isidorus der Pelusiot u. s. w. fehlen ganz. Die andern demselben Zeitraum angehörigen patrologischen Arbeiten, von Vitus Anton Winter (München 1814), der nicht einmal das katholische Princip festhielt und deßhalb absichtlich nur die Väter der zwei ersten Jahrhunderte aufnahm, von J. L. Rueff (Sulzbach 1828), der fast nur zusammengeraffte, nicht immer verläßliche Notizen über einige völlig planlos an einander gereihte Väter und Kirchenschriftsteller und deren Schriften mittheilt, endlich von dem jüngst verstorbenen M. Kaufmann (Luzern 1832), der die specielle Patrologie so gut als gar nicht behandelt (nur auf 8 Blättern), sind von ganz untergeordneter Bedeu-

tung. Goldwitzer's Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer bis zum 13ten Jahrhundert (Landshut 1828) und desselben Verfassers Patrologie verbunden mit Patristik (Nürnberg 1834) können hier kaum eine Stelle einnehmen, da ersteres Werk nur eine Nomenclatur der Autoren und ihrer Werke mit Beifügung der Ausgaben ist, letzteres aber richtiger Patristik, als Patrologie genannt wird. Einigermaßen gehört auch hieher A. B. Caillau, Introductio ad SS. Patrum lectionem (Mediolani 1830), wo zuerst die einzelnen Väter und Kirchenschriftsteller nach ihrem Leben und ihren Schriften sammt Charakteristik und Ausgaben dargestellt werden (die Schriften werden aber nur aufgezählt und dieß nicht immer vollständig), dann statt des fehlenden allgemeinen Theiles eine ausführliche Anleitung zur geistlichen Beredtsamkeit aus den hl. Vätern mit guten Mustern beigegeben ist. — Seit dieser Zeit sind zwei ihrer Anlage nach sehr ähnliche Werke von Locherer (Lehrbuch der Patrologie. Mainz 1837) u. Annegarn (Handbuch der Patrologie. Münster 1839) erschienen, beide von geringem Umfang, beide auch darin sich ähnlich, daß sie den allgemeinen Theil der Patrologie, welchen die oben genannten Verfasser patrologischer Werke im vorigen Jahrhundert, deßgleichen Lang, weit über Gebühr und Gebrauch ausdehnten, allzu kurz, nur in wenigen Blättern, behandelten und so den früheren Fehler meidend in den entgegengesetzten fielen. Was die Behandlung der einzelnen Väter und Kirchenschriftsteller betrifft, ist die Arbeit von Locherer gründlicher, jene von Annegarn kirchlicher. Locherer hat die ältern Vorarbeiten und die guten Ausgaben fleißig benützt und besonders das in dem Protestanten Cas. Oudin gefundene Material geschickt zusammengestellt, dabei aber hie und da gegen kirchliche Lehren und Einrichtungen einen feindseligen Geist verrathen und es keineswegs verstanden, die Kirchenväter in ihrer rechten Höhe zu würdigen. Annegarns Handbuch trägt durchaus das Gepräge von wenig sorgfältiger Behandlung nach Inhalt und Darstellung; als Belege hiefür mögen dienen der hl. Athanasius (S. 70—72), der hl. Ephräm der Syrer (S. 75—77) und der hl. Basilius (S. 82—83); die Werke der Väter werden meist bloß aufgezählt, noch dazu oft ungenau, unrichtig, unvollständig; die Ausgaben sind nicht angeführt. — Eine hervorragende Stelle nimmt Möhlers Patrologie, herausgegeben von Fr. X. Reithmayr (Regensburg 1840) ein, die aus eigener Lesung der Väter hervorgegangen eben so sehr durch die Unmittelbarkeit der Anschauung und die Fülle des Inhaltes, als durch ächt kirchlichen Geist und streng wissenschaftliche Form sich auszeichnet. Nur ist sehr zu bedauern, daß dieses Werk bloß die ersten drei Jahrhunderte umfaßt; auch ist darin die allgemeine Patrologie fast gar nicht behandelt, und dasselbe ist seiner ganzen Anlage nach mehr christliche Literärgeschichte, als Patrologie. — Endlich den Schluß bildet die Patrologie von Permaneder, jetzt Professor der Theologie in München (J. M. Permanederi Bibliotheca Patristica. Landishuli 1841—44). Diese sonst tüchtige und gelehrte Arbeit umfaßt jedoch nur den allgemeinen Theil und vom besondern Theil die ersten drei Jahrhunderte, wobei Lumpers treffliche Vorarbeit (P. G. Lumper Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque Scriptorum ecclesiasticorum trium primorum saeculorum. Augustae Vindelic. 1783—99. XIII Voll. in 8.) vielfach benützt ist. Leider scheint Permaneders Werk unvollendet zu bleiben, da seit sieben Jahren nichts mehr davon erschien. — Auch der Verfasser dieses Aufsatzes hat in jüngster Zeit eine Patrologie nach dem oben dargelegten Umriß veröffentlicht (Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Jos. Fessler. Oeniponte 1850—51), welche in zwei Bänden das zu leisten versucht, was oben als Aufgabe der Patrologie bezeichnet wurde. [Feßler.]

Patron oder Schutzheiliger ist derjenige Heilige Gottes, dessen besonderer Fürbitte und schützenden Fürsorge ein Land, eine Diöcese, eine Kirchengemeinde oder eine andere Genossenschaft, oder auch eine einzelne Person, eine Kirche oder Capelle empfohlen ist. Daher hat jedes Land seine Landes-, jede Diöcese ihre Diöcesan-,

jede Kirche und Kirchengemeinde ihre Kirchen-, jede Zunft oder anderer Verein seine Zunft- und Vereins-, ja jeder einzelne Gläubige seine Patrone. Wer immer aber einem Schutzheiligen empfohlen ist oder sich empfohlen hat, ist verbunden denselben zu ehren, seinen Wandel kennen zu lernen und sich als Abbild seines ihm vorleuchtenden Musterbildes in That, Wort und Gesinnung darzustellen. Siehe Patrocinium. Patron wird auch derjenige genannt, welcher sich das Patronatsrecht über eine Kirche nach den canonischen Gesetzen erworben hat und ausübt. Siehe Patronatsrecht.

Patron (patronus) im canonistischen Wortsinne wird derjenige genannt, der entweder eine Kirche vollständig fundirt und ausgestattet (patronus ecclesiae), oder ein neues Kirchenamt gestiftet hat (patr. beneficii), und hiefür zur dankbaren Anerkennung seines Verdienstes in letzterem Falle das Recht der Ernennung des jedesmaligen Beneficiaten, im ersteren Falle überdieß noch verschiedene anderweitige Rechte und Auszeichnungen erhält. Der Name „Patron" kommt zwar erst im neunten Jahrh. vor, obschon das Patronatsverhältniß sein Dasein wenigstens um drei Jahrhunderte weiter zurückführt. Früher findet sich in derselben Bedeutung nicht selten der Name „Senior" (z. B. Capit. Aquisgran. ao. 817 c. 10) oder „Senior saecularis" (bei Hincmar in seinen Opp. T. I. p. 715). Beide Ausdrücke deuten offenbar darauf hin, daß das in Rede stehende Recht seine Elemente aus dem Lehnswesen geschöpft habe. Die Decretalen gebrauchen advocatus und patronus synonym (z. B. c. 6. 7. 24. 25. X. De jure patron. III. 38); obwohl die Vogtei sich vom Patronate dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie kein Präsentationsrecht begründet (s. Schirmvogt), allerdings aber zur Entstehung vieler Patronate über Pfarrkirchen Veranlassung gegeben hat (Ge. Lud. Boehmer, De advocatiae eccl. cum jure patron. nexu, in seinen Opuscc. p. 184 ff.).

Patronatrecht (jus patronatus) heißt daher der Inbegriff derjenigen Rechte, welche eine physische oder moralische Person durch Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes erworben hat. Das wichtigste dieser Rechte ist die Befugniß, den für die gestiftete Kirche oder Pfründe benöthigten Geistlichen dem Bischofe vorzuschlagen (s. Präsentationsrecht). Außer diesem Rechte liegt in dem Begriffe des vollen Patronatrechts auch die Aufsicht über die Verwaltung des Vermögens der gestifteten Kirche, der Nothanspruch auf Alimente und gewisse Ehrenrechte, welche jedoch durch die Staatsgesetzgebungen neuerer Zeit vielfältig beschränkt, und hie und da ganz aufgehoben worden sind. Wir geben hier zuerst eine kurze Geschichte des Patronatrechts überhaupt und des sog. landesherrlichen insbesondere, alsdann in gedrängtester Darstellung die Rechtsgrundsätze bezüglich der Erwerbungsweisen und der hierauf gegründeten Eintheilung des Patronatrechts, sowie der Rechte des Patrons und endlich des Verlustes des Patronatrechts. I. Geschichte des Patronatrechts. 1) Im Allgemeinen. Die Dankbarkeit der Kirche erkannte von jeher demjenigen, der eine Kirche erbaut, ein Kirchenamt dotirt oder sonstwie durch besondere Wohlthaten sich um sie verdient gemacht hatte, gewisse Auszeichnungen, namentlich die Erwähnung seines Namens im Opfer der hl. Messe, zu (S. Chrysost. Homil. in Actt. Apostt. h. 18). Das erste Beispiel aber, daß der Stifter einer Kirche das Recht erhielt, auch den Geistlichen für dieselbe zu ernennen, finden wir im fünften Jahrh. in Gallien; es war jedoch dieses Recht dort vorerst nur einem Bischofe zugesprochen, der in einer fremden Diöcese eine Kirche gegründet hatte (Conc. Araus. ao. 441 c. 10, in c. 1. c. XVI. qu. 7). Laien dagegen erfreueten sich dessen nicht, sondern dem competenten Bischofe verblieb das freie und ungeschmälerte Recht der Einsetzung der an den neuerrichteten Kirchen benöthigten Cleriker (c. 26. c. XVI. qu. 7). Nur zur Verwaltung des Vermögens der von Laien gestifteten oder dotirten Kirchen wurden die Stifter, wenigstens im Orient, beigezogen (l. 15 Cod. De ss. eccles. I. 2); bis durch Justinians Gesetzgebung allgemein ausgesprochen wurde, daß der Stifter einer Kirche befugt sei, dem Bischofe einen Geistlichen zur Anstellung an derselben zu präsentiren) Nov. LVII. c. 2;

Nov. CXXIII. c. 18). Um dieselbe Zeit (Mitte des sechsten Jahrh.) oder bald hernach wurde auch im Abendlande den Laienpatronen das Präsentationsrecht eingeräumt (c. 31. c. XVI. qu. 1; c. 4. c. VIII. qu. 2), ausdrücklich aber jedes Eigenthumsrecht an der Kirche und dem Stiftungsgute derselben abgesprochen (c. 26. 27. c. XVI. qu. 7). Auch war jenes Patronatrecht cum jure praesentandi Anfangs nur ein persönliches Recht des Stifters (Conc. Tolet. IX. ao. 655 c. 2), und nur das Recht der Vermögensverwaltung an der Patronatkirche wurde als eine vererbbare Befugniß anerkannt (c. 31. c. XVI. qu. 7). Zu einem erblichen Rechte gestaltete sich das volle Patronatrecht zunächst im Frankenreiche, und namentlich durch zwei Umstände. Die eine Veranlassung dazu gaben die Privat-Oratorien, welche Gutsbesitzer auf ihren größeren Gütern anlegten, und wie volles Eigenthum behandelten (Caroli M. Capit. ao. 794 c. 54; c. 1. 2. X. De jure patron. III. 38). Hieraus wurde für den Eigenthümer auch das Recht, mit Vorbehalt der bischöflichen Genehmigung den Geistlichen anzustellen, abgeleitet, was die fränkischen Capitularien ausdrücklich bestätigten (Caroli M. Capit. ao. 802 c. 13; Conc. Mogunt. I. ao. 813 c. 29; Conc. Cabil. ao. 813 c. 42; u. v. a.). So vererbten sie denn auch dieses Recht zugleich mit dem Grundbesitze auf ihre Nachfolger. Auch nach der Umwandlung solcher Oratorien und Burgcapellen in Pfarrkirchen blieb dieses Verhältniß im Wesentlichen unverändert, da nunmehr nach der Auffassung des herrschenden Feudalsystems der Grundherr berechtigt war, den Pfarrer zu belehnen. Eine andere Veranlassung zur Uebertragung des Patronatrechts auf andere lag darin, daß weltliche Fürsten und sogar Bischöfe, von den Umständen gedrängt, häufig einzelne Kirchen als Lehen an Laien hingaben (Carol. M. Capit. I. ao. 813 c. 1), welche sofort wie deren Eigenthümer sich betrachteten, die Einkünfte der Kirche willkürlich an sich nahmen, und sich oft nicht einmal mehr mit dem Rechte, die Geistlichen dem Bischofe zur canonischen Institution zu präsentiren begnügten, sondern dieselben ohne weiters selbst in das geistliche Amt einsetzten (Carol. M. Edict. ad Comites ao. 800 in pr.; Ejusd. Capit. I. ao. 813 c. 2; Ludov. Pii Capit. ao. 816 c. 9). Als aber endlich die Kirche im eilften Jahrh. sich der durch die weltlichen Machthaber geübten Investitur der Bischöfe und Aebte zu erwehren angefangen hatte (s. Investiturstreit, Bd. V. S. 682 ff.), begann sie gleichzeitig den Kampf gegen diese widerrechtliche Ausdehnung des Patronatrechts auf die Besetzung der niederen Pfründen (c. 4. 23. X. De jur. patron. III. 38), und führte dasselbe wieder auf das alte Recht der bloßen Präsentation, und zwar als einer Vergünstigung, zurück (Conc. Later. III. ao 1179 c. 17, in c. 3. X. eod. III. 38). Häufig wurden im späteren Mittelalter auch von Stiftern, Abteien und Klöstern auf ihrem eigenen Grund und Boden Kirchen errichtet, und dadurch das Patronat auf diese erworben; und nicht selten gingen auch Laienpatronate durch Schenkungen und Vermächtnisse oder sonstwie in den Besitz geistlicher Anstalten und Corporationen über, oder es wurde durch Incorporation von Pfarreien ein Besetzungsrecht auf letztere von Seite des Stiftes oder Klosters, dem sie waren einverleibt worden, begründet (c. 1. X. De capell. monach. III. 37), und ihnen bisweilen durch besondere Indulte oder unter gewissen Beschränkungen sogar das volle Verleihungsrecht zugestanden (c. 18. X. De praescr. II. 26). 2) Das landesherrliche Patronatrecht insbesondere. Diese Verhältnisse blieben bis in die jüngste Zeit im Wesentlichen dieselben. Dagegen aber hat in neuerer Zeit das landesherrliche Patronat in der angemaßten Erweiterung der sog. Majestätsrechte in kirchlichen Angelegenheiten (s. Jura circa sacra, Bd. V. S. 928 ff.) eine ungemessene Ausdehnung erhalten, die mit dem canonischen Rechte in offenbarem Widerspruche steht. In der That waren nämlich die ehemaligen teutschen Reichsfürsten durch Fundation und Dotation von Kirchen und Kirchenämtern, durch Belehnung mit Kirchengütern, durch Vogteiverhältnisse, durch päpstliche Indulte und verschiedene andere Rechtstitel zum Besitze vieler Patronate gelangt; wie namentlich (um nur Ein Beispiel anzuführen) das Haus Bayern in seinen Landen nicht nur

alle Propsteien und Decanate der Capitel sondern auch nach einer vom apostolischen Stuhle 1563 bestätigten Gewohnheit auf alle übrigen Pfründen in den päpstlichen Monaten (s. menses papales) zu präsentiren hatte. So weit also waren die Regenten in ihrem guten Rechte. Allein mit der extravaganten Entwicklung der landesherrlichen Rechte in Kirchensachen, wie sie die Neuzeit herbeigeführt, setzte sich die irrige Ansicht fest, als seien jene Patronate nicht durch specielle Rechtstitel erworben und fortgeleitet worden, sondern als inhärirten sie den Regenten in der Eigenschaft landeshoheitlicher Rechte. Noch einen bedeutenden Zuwachs aber erhielten diese Patronate durch die Aufhebung von vielen Stiftern und Klöstern zuerst in Oestreich, wo die Kirchenämter, Pfarreien und Beneficien, welche früher dem Präsentationsrechte dieser Corporation zustanden, der landesfürstlichen Collation unterworfen, und die Bischöfe dabei nur auf einen Besetzungsvorschlag beschränkt wurden (s. Gr. v. Barth-Barthenheim, Oesterr. geistl. Angeleg. S. 48 ff.); dann auch im übrigen Teutschland durch die zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts eingetretene Säcularisation, in Folge welcher die betreffenden Landesherren ohne weiters die Patronatrechte der säcularisirten Stifter, Abteien und Klöster, ja sogar die bischöflichen Collationsrechte in Anspruch nahmen. Zur Beschönigung dieses excedenten Verfahrens, für welches man in dem Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 § 36 eine gesetzliche Bestätigung finden wollte, wurde vollends die plausible Theorie von einem sogenannten allgemeinen landesherrlichen Patronatrechte erfunden (z. B. Gregel, Ueber das landesherrliche Patronatrecht, Würzb. u. Bamberg 1805), aber in ihrer ganzen Grundlosigkeit nachgewiesen (Eugen Montag, Abhandlungen über das alte und neue landesherrliche Patronatrecht, Bamberg 1810), und vom päpstlichen Stuhle mit dem entschiedensten Widerspruche belegt (esposizione dei sentimenti di Sua Santità etc. bei Münch, Concord.-Samml. Bd. II. S. 403 f.). Man übersah, daß jene Patronate, wenn sie auch zum Theil ursprünglich weltliche Patronate waren, doch dadurch, daß sie wie immer von jenen Stiftern und Klöstern erworben worden sind, die rechtliche Natur und Eigenschaft geistlicher Patronate angenommen hatten, und daß diese Patronate an die moralische Person der Corporation, an die betreffenden Capitel und Convente, nicht aber gleich dinglichen Laienpatronaten an deren Güter geknüpft waren, der Landesfürst aber jure dominii offenbar nur in den Grundbesitz, die Capitalien, Renten und nutzbaren Rechte ꝛc. überhaupt in alle Vermögens- und nach Geldwerth taxirbaren Rechte, nicht auch in die geistlichen Standes- und Amtsrechte der aufgelösten Corporationen succediren konnte. Jene Stifter, Abteien und Klöster als solche sind mit deren Aufhebung erloschen, und ihr Präsentationsrecht ist an den ordentlichen Collator, den Bischof der Diöcese, zurückgefallen (Walter, Lehrb. d. Kirchenrechts, X. Aufl. § 235. Anmk. i. S. 406). Abgesehen aber von diesem an sich unbestreitbaren Grundsatze des canonischen Rechtes, so ist doch so viel ganz augenfällig, daß die ganze Frage durch ein allgemeines Princip, wenn nicht zum Vortheil der Bischöfe, so noch weit weniger zu Gunsten der Landesherren entschieden werden konnte, sondern immerhin eine genaue Scheidung der verschiedenen Rechtstitel, auf denen jene Patronate beruheten, vorgenommen werden mußte. Insbesondere aber ist die Behauptung, daß die vormaligen Fürstbischöfe alle oder doch die meisten Collationsrechte, die sie weiland ausgeübt, in der Eigenschaft als Landesherren besessen hätten, eine durchaus unstichhaltige, da jedenfalls dem Bischofe die in den Grundprincipien des canonischen Rechts fundirte Vermuthung für das freie Verleihungsrecht zur Seite steht, wogegen jene Einwendung für jeden Exceptionsfall streng bewiesen werden müßte. Es war sohin damit, daß die Regenten jene Patronate allgemein und ohne weiters an sich nahmen, unleugbar das Recht der Kirche vielfach verletzt worden. Man hat daher auch in der Folge durch Vereinbarung oder freiwillige Concessionen das frühere Unrecht wenigstens theilweise zu vergüten gesucht. In Bayern namentlich sind diese Verhältnisse durch das Concordat von 1817 geregelt. Hiedurch sind dem Könige nicht nur die erweislich von seinen

erlauchten Vorfahren, den Herzögen und Churfürsten von Bayern, aus was immer für canonischen Rechtstiteln erworbenen Patronate, sondern auch diejenigen, welche die aufgehobenen geistlichen Corporationen ausgeübt haben; sowie hinwieder den Bischöfen alle von ihren Vorfahren ausgeübten freien Collationsrechte feierlich bestätiget (Concord. Bav. Art. XI). Aber auch die meisten übrigen Staatsregierungen des teutschen Bundes haben wenigstens in praxi jenen durchaus verwerflichen Grundsatz eines ausschließlich auf das weltliche Territorial- oder Majestätsrecht basirten allgemeinen landesfürstlichen Patronats allgemach aufgegeben, und den Bischöfen doch einigen Antheil an freien Collationspfründen zugestanden. In Preußen ist, wenigstens für das Bisthum Breslau, eine Theilung der Pfründen nach Monaten angeordnet (Cabinetsordre v. 30. Sept. 1812). Dieselbe Alternativa mensium war bereits 1804 zwischen dem Fürstbischof von Fulda und der damaligen Landesregierung vertragsmäßig eingeführt, und ist später von dem Churfürsten von Hessen nicht nur bestätiget, sondern auch noch die Besetzung der Pfarreien im ehemaligen Fürstenthume Hanau und in den katholischen Provinzen Nieder- und Ober-Hessen, mit alleiniger Ausnahme der Pfarrei Rottenburg, dem jeweiligen Bischofe von Fulda mit Beirath des Domcapitels frei überlassen worden (Churfürstl. Entschließung vom 30. Aug. 1829). Im Großherzogthume Hessen geschieht die Besetzung aller katholischen Pfarreien und Beneficien auf Vorschlag des Bischofs von Mainz (Großherz. Entschl. v. 8. Febr. 1830). Der Großherzog von Baden hatte schon dem Erzbischofe Demeter von Freiburg vierundzwanzig Pfarreien, welche früher als landesherrliche Patronatspfründen vergeben wurden, freilich nur persönlich und auf Lebensdauer, zur freien Collation überwiesen (Longner, die Rechtsverh. d. Bischöfe der oberrhein. Kirchenprov. S. 269), und wollte dieselben auch dessen Nachfolger bestätigen, wenn er darum bitte; dieser hat es jedoch abgelehnt, weil er, das Princip wahrend, nicht als Gnade annehmen wollte, was ihm von Rechtswegen gebührt. Nur Würtemberg und das Großherzogthum Sachsen sind hinter diesen Vorgängen zurückgeblieben; dort übt der König auf den Vorschlag seines katholischen Kirchenrathes, hier der Großherzog durch die Immediatcommission für das katholische Kirchen- und Schulwesen nicht nur über alle durch Fundation, Dotation, Herkommen oder besondere Rechtstitel ihm unterworfenen Pfarreien und andern kirchlichen Pfründen, sondern namentlich auch über diejenigen, zu welchen vormals geistliche Corporationen oder einzelne Glieder derselben als solche nominirt hatten, das freie Patronatrecht, mit Ausschließung jedes Devolutionsrechtes der bischöflichen Stelle aus. — II. Rechtsgrundsätze, 1) hinsichtlich der Erwerbung des Patronatrechts. Man unterscheidet zunächst die primitive Erwerbung desselben durch den Stifter, dann den Uebergang eines schon bestehenden Patronats auf andere fortan Berechtigte, und die aus diesen Verhältnissen sich ergebende Eintheilung. a) Ein noch nicht bestehendes volles Patronatsrecht wird durch die mit Bewilligung des Bischofs vorgenommene vollständige Stiftung einer Kirche und zwar ipso facto erworben (c. 25. X. De jur. patron. III. 38). Zur vollständigen Stiftung einer Kirche aber gehört die Anweisung von Grund und Boden oder des Bauplatzes (fundatio), die wirkliche Bauführung (exstructio s. aedificatio) und die Ausstattung (dotatio), nach der bekannten Glosse: Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus (Gloss. ad c. 26. c. XVI. qu. 7). Durch die bloße Auszeigung des Bauplatzes und die Führung des Baues werden nur die sonstigen im Patronatrechte begriffenen Ehrenrechte &c. (s. unten Ziff. 3) mit Ausschluß des Präsentationsrechtes erlangt (Berardi, Commentar. T. II. p. 95); sowie durch die alleinige Ausstattung (s. Dotation, Bd. III. S. 269 ff.) einer schon errichteten Kirche bloß das Recht der Präsentation (s. Präsentationsrecht), nicht das volle Patronat begründet wird. Wenn aber ursprünglich Mehrere gemeinschaftlich die drei in der vollständigen Stiftung einer Kirche enthaltenen Handlungen vornehmen, so erwerben sie auch nur mitsammen ein einheitliches volles Patronatrecht auf dieselbe (c. 1. X. de jur. patr.

III. 38; Clem. c. 2. eod. III. 12). Wenn das Patronatrecht angefochten wird, so hat der Stifter bloß den Beweis der vollständigen Stiftung zu führen, wogegen der andere beweisen müßte, daß der Fundator auf sein Recht verzichtet habe (arg. c. 41 X. de testib. II. 20). Nur beim Wiederaufbau einer verfallenen oder bei der Wiederausstattung einer schon bestehenden aber verarmten Kirche bedarf es eines ausdrücklichen und vom Bischofe genehmigten Vorbehaltes, wenn dadurch das Patronat- und resp. Präsentationsrecht begründet werden soll (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 12 und Sess. XXV. c. 9. De ref.). Deßgleichen erlangt der Stifter einer Collegiatkirche oder eines Klosters, auch bei vollständiger Gründung, nur die übrigen Patronatrechte außer dem Nominationsrechte, welches letztere erst durch päpstliches Indult erworben wird (c. 25. X. De jur. patr. III. 38; Innoc. VIII. Const. „Quum ab apost. sede“ v. J. 1485). Unvordenklicher Besitz des Patronatrechts begründet die Vermuthung des rechtmäßigen Erwerbs desselben (Sext. c. 1. De praescr. II. 13). Der Beweis des unvordenklichen Besitzes soll aber aus mehrfachen über Menschengedenken hinaus reichenden und ohne Widerspruch von anderer Seite her geschehenen Präsentationen geführt werden (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. De ref.). Da das Tridentinum selbst keine Zahl festsetzt, so nahm die Praxis gemeinhin drei Präsentationen an, was jedoch dem Geiste und Buchstaben des Gesetzes nur dann genügen wird, wenn innerhalb dieser drei Präsentationen auch wirklich mehr als vierzig Jahre verflossen sind. Insbesondere aber sollen nach jener canonischen Bestimmung Fürsten, Communen, Standes- und Gutsherren mit Gerichtsbarkeit, weil von ihnen leichter eine Usurpation des Patronats vermuthet werden könne, durch Urkundenbeweis herzustellen haben, daß sie mindestens fünfzig Jahre lang ununterbrochen das fragliche Besetzungsrecht ausgeübt haben. b) Ein bereits bestehendes Patronatrecht kann, wenn es anders nicht ausdrücklich nur an die Person des Stifters geknüpft ist, auch auf andere übertragen werden, und zwar durch Schenkung, wobei jedoch die Schenkung eines persönlichen Patronats an einen Laien nothwendig die bischöfliche Genehmigung erfordert, außerdem aber nur den Bedingungen einer gültigen Veräußerung überhaupt unterliegt (c. 8. X. De jur. patr. III. 38, Sext. c. un. eod. III. 19; Extravagg. comm. c. un. De reb. eccl. non alien. III. 4); durch Erbschaft, und zwar in der Regel auf alle testamentarischen und Intestaterben (Gloss. ad 10. 31. 35, c. XVI. qu. 7), wenn nicht der Stifter ausdrücklich den Erbgang bloß auf seine Familie beschränkt hat; durch Tausch, aber nicht gegen weltliches Gut; durch Kauf, wenn es nicht ein persönliches ist, sondern dinglich dem gekauften Hauptobjecte inhärirt, und der Kaufpreis nicht deßhalb erhöht worden ist (c. 6. 13. X. De jur. patron.); überhaupt durch alle über das Hauptgut ohne simonistischen Nebenvertrag abgeschlossenen Geschäfte. Wird das Gut, woran das Patronatrecht haftet, als Lehen hingegeben, oder in Erbpacht ausgethan, so geht das Patronatrecht in der Regel auf den Vasallen oder Emphyteuten über (c. 7. 13. X. eod.). Endlich wird dasselbe von einem Dritten auch durch Verjährung acquirirt, welche cum titulo gegen den Laienpatron in zehn oder, falls er abwesend ist, in zwanzig, gegen den geistlichen Patron in vierzig Jahren; ohne nachweislichen gerechten Titel aber gegen ersteren in dreißig, gegen letzteren jedoch nur durch Immemorialpräscription vollendet ist (s. Verjährung). Der Unterschied der christlichen Confessionen in Ansehung der Person des Erwerbers wird heutzutage in Teutschland nicht beachtet. Dieser confessionelle Indifferentismus hat seinen politischen Stützpunct im Westphälischen Friedensschlusse (I. P. O. 1648. Art. V. § 31); obschon gewiß der Besitz eines kirchlichen Rechtes in den Händen eines der Kirchengemeinschaft nicht Angehörigen dem Geiste der Kirchenverfassung widerspricht; daher auch der apostolische Stuhl sich unumwunden dagegen erklärt hat (Cardinal Consalvi, Esposizione dei sentimenti di sua Santità etc. gegen die Frankfurter-Declaration der protest. Fürsten v. 10. Aug. 1819 nr. 15). Nichtchristen sind jedenfalls unfähig, ein Patronat zu erwerben und auszuüben, was auch die teutschen Staatsgesetzgebungen noch in neuerer Zeit anerkannt, und hie und da

ausdrücklich erklärt haben (z. B. Preußen, Cabinetsordre vom 30. Aug. 1816; Churhessen, Ges. v. 29. Oct. 1833, u. a.). Auf den Unterschied der Erwerbstitel und des Umfangs der Patronate gründen sich 2) die verschiedenen Eintheilungen des Patronatrechtes. Man unterscheidet zuvörderst ein geistliches, weltliches und gemischtes. Geistlich (jus patronatus ecclesiasticum) ist und heißt es, wenn es zur Zeit einer Kirche oder einer kirchlichen Anstalt zusteht, oder mit einem Kirchenamte verbunden ist, abgesehen von der Person, welche dasselbe in concreto ausübt, wenn es nur im Namen der Kirche oder geistlichen Corporation exercirt wird; ebenso auch abgesehen von der früheren Natur und Beschaffenheit des Patronats, ob es schon ursprünglich ein geistliches gewesen, oder etwa erst von einem Laien an die Kirche abgetreten worden ist. Gemischtes Patronat (j. p. mixtum) heißt es, wenn das Eine Präsentationsrecht zweien Berechtigten, einem Geistlichen als solchen und einem Laien zugleich zusteht. Jedes andere Patronat ist ein weltliches (j. p. laicale), auch wenn es einem geistlichen Individuum, aber nicht vermöge seines geistlichen Amtes, sondern aus privatrechtlichem Titel zukömmt; ja sogar wenn der Geistliche dasselbe durch Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes aus Erübrigungen seines Beneficial-Einkommens erworben hat. Man unterscheidet ferner ein dingliches und persönliches Patronatrecht. Jenes (j. p. reale) ist mit einem Amte, einem Gutsbesitze 2c. so verknüpft, daß es auf den jedesmaligen Besitzer des letzteren übergeht; dieses aber (j. p. personale) steht jemanden ohne Rücksicht auf eine Sache als selbstständiges Recht zu, und heißt, wenn es einzig und allein auf die Person des Stifters beschränkt ist, ein höchstpersönliches Patronatrecht (personalissimum). Ein auf andere fortleitbares (persönliches oder dingliches) Patronat heißt Erbpatronat (hereditarium j. p.), wenn es auf jedwelchen Erben übergeht; Familienpatronat aber (gentilitium), wenn nur auf solche, welche nach der besonderen Successionsordnung erbfähig sind. Steht das Patronat nur Einer (physischen oder moralischen) Person für sich allein zu, ohne daß noch ein anderer als mitberechtigt erscheint, so nennt man es ein alleiniges oder ausschließliches (singulare); Mitpatronat dagegen (compatronatus), wenn zwei oder mehrere mit gleichem Rechte an der Ausübung desselben theilnehmen. Endlich unterscheidet man noch ein volles und beschränktes; das volle (j. p. plenum) verleiht seinem Besitzer alle durch Gesetz und Herkommen an das Patronatrecht geknüpften Befugnisse, das beschränkte aber (j. p. minus plenum) räumt ihm nur einige derselben ein. 3) Die Rechte und Verbindlichkeiten des Patrons enthält im Wesentlichen die Glosse zu c. 25. X. De jur. patron. in den Versen: Patrono debetur honos, onus, utilitasque, Praesentet, praesit, defendat, alatur egenus. a) Unter den Rechten desselben steht obenan das Präsentationsrecht (s. diesen Art.). Ueberdieß aber spricht ihm das gemeine canonische Recht die Befugniß zu, bei Veränderungen, die mit dem Kirchenamte oder der Pfründe seines Patronats vorgenommen werden wollen, besonders bei Vereinigung oder Theilung derselben sowie bei Veräußerungen des Kirchenvermögens gehört zu werden (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. 5. 7. De ref.); an der Verwaltung des Kirchengutes theilzunehmen, oder Einsicht in dieselbe zu verlangen (Conc. Tolet. IX. ao. 655. c. 1, in c. 31. c. XVI. q. 7). Selbsteigene oder ausschließliche Verwaltung aber, oder gar ein Recht auf das Vermögen und die Einkünfte der Kirche zu Privatzwecken darf er sich durchaus nicht anmaßen (c. 4. 23. X. De jure patr. III. 38; Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 3. und Sess. XXV. c. 9. De ref.). Dagegen hat er im Falle unverschuldeter Verarmung Anspruch auf eine seinen persönlichen Verhältnissen und den disponiblen Rentenüberschüssen der Kirche entsprechende Alimentation (c. 30. c. XVI. qu. 7; c. 25. X. de jur. patr.). Auch genießt er gewisse Ehrenrechte und Auszeichnungen, namentlich einen besonderen Platz in der Kirche und die Erwähnung seines Namens in den öffentlichen Kirchengebeten (Sidon. Apollin. Epist. II. 10. IV. 18; S. Paulin. Nolan. Epist. 32), dann den Vortritt bei Processionen (c. 25. X. de jur. patr.), den Empfang des Weihwassers vor den

übrigen Parochianen, das Begräbniß in der Kirche, und was etwa sonst noch das Provincialherkommen ihm zugestanden hat. Heutzutage sind diese Rechte des Patrons größtentheils durch die Landesgesetze näher bestimmt. In Oestreich sind demselben die Theilnahme an der Vermögensverwaltung, der Anspruch auf Unterstützung im Nothfalle, sowie alle Ehrenrechte, mit Ausnahme des Begräbnisses in der Kirche, noch fortwährend belassen (v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angelegenheiten §§ 116—118 S. 54 f.). Ebenso in Preußen (nach dem Allg. L.-R. Th. II. Tit. 11 § 585 ff.). In Bayern sind nur den Standes- und Gutsherren alle Patronats- und damit verbundenen Ehrenrechte, wo und wie solche herkömmlich sind, bestätiget, namentlich auch bei Todesfällen in der Familie des Patrons das übliche Trauergeläute, welches sich jedoch auf zwei bis drei Wochen zu beschränken hat (Bayer. Verf. Urk. Beil. IV. § 4, u. Beil. VI. § 24). Das Begräbniß aber in der Patronatspfarrkirche ist unbedingt aufgehoben (Verord. v. 10. Febr. 1803). Auch hat der Patron als solcher keinen Antheil an der Administration des Kirchenvermögens, da in Bayern dafür eigene Kirchenverwaltungsbehörden bestehen. Auch in Baden hat der Patron, wenn ihm nicht standes- oder gutsherrliche Berechtigungen zur Seite stehen, keine besonderen Ehrenrechte in der Kirche. Der Anspruch auf Alimente aus dem Vermögen der Patronatspfründe ist gesetzlich abgeschafft (Verord. v. 24. März 1808; Rscr. d. k. kath. Kirchensection v. 3. Nov. 1837). b) Die Verbindlichkeiten des Patrons beschränken sich auf gewissenhafte Obsorge für redliche Verwaltung des Kirchenvermögens (c. 31. c. XVI. qu. 7), soweit ihm die Gesetze hieran eine Betheiligung zuerkennen, und auf die ihm durch Gesetz oder Herkommen auferlegte Bauconcurrenz (s. Baulast, Bd. I. S. 679). 4) Verlust des Patronatrechtes. Das Patronatrecht geht verloren durch den Tod des Patrons, wenn sein Recht nur ein höchstpersönliches war; oder durch das Aussterben der Familie, wenn es ein Familienpatronat gewesen; durch Suppression des Kirchenamtes, auf welches es sich bezieht; durch den Untergang der Kirche, an welcher es besteht, wenn dieselbe weder aus eigenen Mitteln, noch durch die Concurrenz der aushilfsweise Verpflichteten wieder hergestellt werden kann (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 7. De ref.); durch freiwillige Aufgebung mittelst Verweigerung der Theilnahme an der Kirchenbaulast, wenn nicht Gesetz oder Observanz ihn direct zur Theilnahme verpflichten (vgl. Permaneder, die kirchl. Baulast, § 17 S. 30); durch Union der Kirche oder des betreffenden Kirchenamtes, wenn der Patron dazu eingewilliget und sich nicht ausdrücklich seine Patronatrechte reservirt hat (c. 7. X. De donat. III. 24); durch Aufhebung der Dignität oder Corporation, welche bisher das Patronat besessen, wodurch das freie bischöfliche Collationsrecht auf die betreffende Pfründe wieder eintritt; durch stillschweigende Verzichtleistung, wenn das Patronatbeneficium mit Wissen und ohne Widerspruch des Patrons in eine andere das Patronat ausschließende Art der Pfründen, z. B. in ein Wahlamt, verändert worden ist; ferner wenn das Gut, woran das Patronat geknüpft ist, in das Eigenthum eines Nichtchristen übergeht, in welchem Falle das freie Collationsrecht des Bischofs wieder erwacht; endlich in gewissen Fällen zur Strafe, namentlich wenn der Patron sein Recht uncanonisch veräußert (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. De ref.), wenn er in das Kirchenvermögen eingreift (Sess. XXII. c. 11. De ref.), oder den Beneficiaten thätlich mißhandelt (c. 2. X. De poenis V. 37). Durch den bloßen Nichtgebrauch des Patronatrechts devolvirt das Präsentationsrecht nur für jeden einzelnen Fall auf den zuständigen Kirchenoberen, unbeschadet der übrigen Patronatrechte. Wenn aber der Bischof dem angeblichen Präsentationsrechte des Patrons widerspricht, und dieser sich dabei beruhiget, so erlischt dasselbe nach dreißig beziehungsweise vierzig Jahren ganz, und macht dem freien Collationsrechte wieder Platz. Indeß gehen auch in diesem Falle die übrigen Patronatrechte nicht nothwendig verloren, weil das Patronat auch ohne Präsentationsrecht bestehen kann. Totaler Verlust des Patronatrechts tritt nur ein, wenn es ein Dritter in der gesetzlichen Zeit ersitzt (s. oben II. 1. b).

Vgl. hiezu die Art. Compatronat, Consens der Betheiligten, Kirchenamt, und Kirchenvermögen. [Permaneder.]

Paucopalea, s. Decretum Gratiani, Glossen und Glossatoren, und Palea.

Paul I—V., Päpste. Paul I. folgte unmittelbar seinem Bruder Papst Stephan III. auf dem römischen Stuhl im J. 757. Anastasius in vit. Pontif. erzählt von ihm, daß er Nachts die Kranken, Armen und Gefangenen besucht und Trost nebst Wohlthaten gespendet habe, wie auch daß er sich bemüht habe, den Kaiser Constantin Copronymus (s. d. A.) von der Bilderstürmerei abzubringen. Mannigfach hatte Paul sich auch der Hinterlist und Gewaltthätigkeit des Longobarden Desiderius (s. d. A.) zu erwehren. Da alle Klagen vergeblich waren und Desiderius kein Versprechen hielt, wandte sich Paul an Pipin, welcher die Longobarden (s. d. A.) wiederholt züchtigte. Paul soll auch Taufpathe der Tochter Pipins, Gislana gewesen sein. Der Kaiser von Constantinopel ließ durch seine Gesandten der Tochter Pipins seinen Sohn zur Ehe antragen, wobei sie die Rechtgläubigkeit des Kaisers behaupteten. Pipin aber wußte ein Concil nach Gentily zu veranstalten im J. 767, wozu der Papst sechs Abgeordnete sandte. Die zwei Hauptfragen betrafen die Bilder und den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne. Was auf diesem Concil entschieden worden, ist zwar nicht auf uns gekommen, aber daraus im Allgemeinen zu erschließen, daß Frankreich seinem Glauben an den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne treu blieb und bald nach diesem Concil zwölf der gelehrtesten französischen Bischöfe auf dem Kirchenrathe zu Rom sich als entschiedene Vertheidiger der Bilder erwiesen. Kurz vor seinem Tode drang Toto, Herzog oder Statthalter von Nepe, mit einer Menge Bewaffneter in Rom ein und ließ seinen Bruder Constantin erst zum Cleriker und hierauf zum römischen Bischofe weihen (dieser Constantin wurde 768 gestürzt). Paul I. entschlief am 21. Jan. 767. Zu bemerken ist von ihm noch, daß er in den theologischen Wissenschaften vortrefflich gebildet war, mehrere Kirchen stiftete, den römischen Kirchengesang in Frankreich einzuführen bemüht war und im J. 757 eine Nachtuhr Pipin zum Geschenke machte. Paul I. wurde heilig gesprochen. Man hat von ihm einige Briefe, welche in den Conciliensammlungen stehen, wie auch in Gretsers Sammlung; indessen findet sich in einigen dieser Briefe ein Datum nach Pauls Tod, daher ihre Aechtheit angefochten wird. — Paul II., ein Venetianer Namens Petrus Barbus (Barbo), Cardinalpriester von St. Marcus und Schwestersohn Papst Eugens IV. Vor seiner Erwählung mußte Paul die Bestimmungen des Cardinalcollegiums (Wahlcapitulation) unterzeichnen, als da waren Fortsetzung des Türkenkriegs, Reformation im Cardinalcollegium, bleibender Sitz des päpstlichen Stuhls in Rom und in Italien, Ausschreibung eines allgemeinen Concils binnen drei Jahren zur Heilung der kranken Theile der Kirche, Einschränkung der Zahl der Cardinäle auf 24 und Aufrechthaltung ihrer Rechte. Auf diese Bedingungen hin bestieg er am 31. August 1464 den päpstlichen Stuhl. Bald aber erklärte er, daß die Berufung einer öcumenischen Synode nicht den Cardinälen, sondern lediglich dem Papste zustehe und nach und nach wußte er die Cardinäle zum Widerrufe zu bringen, was die berühmtesten Canonisten billigend begutachtet haben sollen. Mit Eifer und Nachdruck betrieb Paul II. den Türkenkrieg, aber Schwierigkeiten und Hindernisse aller Art, namentlich in Teutschland, stellten sich entgegen. Dazu kamen die Beunruhigungen, die ihm Ferdinand, König von Neapel, machte, wie auch eine unruhige Partei in Rom, die der Papst niederhalten mußte. Schon hatte der Reichstag in Regensburg ihm eine große Macht wider die Türken zugesagt, als Paul II. vom Schlage getroffen starb am 25. Juli 1471. Er setzte das Jubiläum auf das 25. Jahr herab. Im J. 1466 sprach er die Excommunication über Podiebrad aus. Was Pauls Charakter, Regierung und Leben betrifft, so finden sich darüber die widersprechendsten Angaben. Ein Schriftsteller macht ihn zum weinerlichen Weibe, der andere zum rücksichtslos durchgreifenden Regenten, der

eine wieder zum Verschwender, der andere zum Geizhals, der eine zum gefühlvollen Vater der Kranken, der andere zum härtesten Despoten. Platina (s. d. A.) entwirft das ungünstigste Bild von ihm, kann aber selber nicht Alles verbürgen, was er vorbringt und ist durch seine ganze Stellung zum Papste offenbar parteiisch. Paul hatte ihn, wie seine Collegen des Amtes enthoben und mußte in Folge ihrer Umtriebe strenge, besonders gegen Platina verfahren, der ein Drohschreiben an den Papst hatte ergehen lassen. Wahr scheint zu sein, daß er schwer zugänglich und dem Glanze der päpstlichen Krone ergeben war, dabei aber sich mildthätig, gelinde gegen Verbrecher zeigte, Rom mit wohlfeilen Lebensmitteln versorgte und durch Bauten verschönerte. Canisius und Querini nahmen ihn entschieden in Schutz und Muratori nannte Querinis Schutzschrift vortrefflich, gesteht aber, daß außer Platina noch andere angesehene Schriftsteller Paul II. scharf getadelt und ihn die Römer gehaßt haben, ohne daß man, wie Muratori sagt, eine gegründete Ursache dafür angeben könne. Briefe und Ordinationes hat man noch von diesem Papste; auch einen Tractatus de regulis cancellariae schreibt man ihm zu. Daß er wegen seiner Entschiedenheit gegen die Husiten bei protestantischen Schriftstellern übel ankommt, begreift sich. — Paul III. hieß zuvor Alexander Farnese, war Bischof von Ostia und Decan des hl. Collegium, wurde von seinem Vorfahren Clemens VII. um seiner vielen Vorzüge willen empfohlen und am 13. Oct. 1534 zum Papste von 34 Cardinälen erwählt. Er stammte aus einem der höchsten Geschlechter des päpstlichen Gebietes und ward 1468 zu Carino im Florentinischen geboren. Er war gelehrt und besaß Geschmack, wovon der Farnesische Palast zeugt, den er in Rom erbaute. Mit Eifer betrieb er das Zustandekommen eines allgemeinen Concils, das er nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten zuerst nach Mantua, hierauf nach Vicenza und zuletzt nach Trient berief, von wo aus er es nach zwei Jahren durch Kriegsunruhen genöthigt, nach Bologna verlegte. Es ist daher offenbares Unrecht, wenn die Protestanten behaupten, es sei ihm mit dem Concil nicht Ernst gewesen. Dagegen stellte es sich klar heraus, daß dieser Vorwurf sie trifft. Außerdem beschäftigten Paul III. die europäischen Staatsangelegenheiten, insbesondere die Streitigkeiten zwischen Kaiser Carl V. und dem Könige von Frankreich. Die Erhebung seines eigenen Hauses, das Unglück seines unehelichen Sohnes Peter Ludwig Farnese und der Undank seines Enkels Octavius machten ihm vielen Kummer und sehr bereute er die Erhebung seines Hauses, die ihm schlecht gelungen war und die Liebe seiner Unterthanen geschwächt hatte, da er schwere Auflagen erheben lassen mußte. Mehr Ehre machte ihm sein Bestreben, Rom und den römischen Hof aufrichtig zu reformiren, die Unterstützung, die er dem Kaiser laut Bündnisses vom 26. Juni 1546 angedeihen, die Bannbulle, die er 1538 wider König Heinrich VIII. von England ergehen ließ, sowie die Missionen der Jesuiten in auswärtigen Welttheilen, die unter diesem Papste begannen, wodurch gewonnen wurde, was im Abendlande verloren ging durch den Abfall des 16ten Jahrhunderts. Paul starb im 82. Lebensjahre am 10. Nov. 1549. Mit Erasmus und Cardinal Sadolet stand er in Briefwechsel und schrieb auch Anmerkungen zu einigen Briefen Cicero's. — Paul IV., zuvor Johann Peter Caraffa genannt, stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter Neapels, war Decan des Cardinalcollegiums, gelehrt und sehr streng, bestieg nach dem Tode Marcell II. bereits 79 Jahre alt den päpstlichen Stuhl zum Schrecken der Römer. Der Papst Julius II. hatte ihn zum Bischof von Chieti oder Theate ernannt und er stiftete mit Gaetano von Thienne den Theatinerorden, deren erster Superior er auch war. Er drang bei Paul III. auf Errichtung eines Inquisitionsgerichtes gegen die einreißende Häresie, die durch Anhänger Luthers auch nach Italien gedrungen war. Auch er hatte eine Art von Wahlcapitulation im Conclave eingehen müssen, erklärte aber nachher es für Unrecht, auf solche Art einem Papste die Hände zu binden. Mit Strenge und Uneigennützigkeit schaffte er Mißbräuche und Ungerechtigkeiten ab und drang auf gute Sitten der Cleriker; auch ließ er die ärmeren Einwohner mit Getreide

versehen. Zum Danke errichteten sie ihm eine marmorne Bildsäule im Capitolium. Er setzte es durch, daß Irland zu einem Königreiche erhoben wurde und ließ den Index librorum prohibitorum (s. d. A.) anfertigen. Ueberhaupt warf sich seine ganze Energie auf Wiederherstellung der Reinheit des Glaubens und der Sitten. Der Verlauf der sogenannten Reformation in England und der hinterlistige Charakter Elisabeths veranlaßte ihn, dieser das Recht auf die Krone abzusprechen, auch beschwerte er sich nachdrücklich gegen den König Ferdinand über den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Sein Bündniß mit Frankreich gegen Spanien brachte ihn in Gefahr und doch erhielt er einen sehr ehrenvollen Frieden. Auch mit Cosmus, dem Herzoge von Florenz, kam er in Streit, angeblich weil er die päpstlichen Anverwandten aufrührerischer Unterthanen dieses Fürsten unterstützte. In den Niederlanden hatte er neue Bisthümer gestiftet. Kurz vor seinem Tode legte er den Cardinälen die Inquisition nachdrücklich an's Herz. Er starb am 18. Aug. 1559 im 84. Lebensjahre und dem 5. seines Pontificats. Da man nach einer alten Sitte die Gefängnisse öffnete, tumultuirte das Volk, warf seine Bildsäule um und riß die Wappen der Caraffa's ab. Er soll in ein armes Grab, von Ziegelsteinen erbaut, gelegt worden sein, bis Pius V. ihn in die Dominicanerkirche della Minerva in ein Marmorgrab übertragen und ihm ein Epitaphium setzen ließ. Er schrieb: Tractat. de symbolo, de emendanda ecclesia ad Paulum III., regulas Theatinorum, Tractat. de ecclesia Vaticana et ejus sacerdotum principatu, de quadragesimal. observantia, Paraenes. ad Bernardum Ochium, Notas in Aristotelis ethicam; public. fidei profess. Orationes et epistolas. — **Paul V.**, Nachfolger Leo's XI., vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Camillus Borghese, aus einer von Siena stammenden Familie zu Rom geboren im J. 1552. Als ausgezeichneten Juristen und Verfechter der Rechte des Papstthums und Clerus erhob ihn Clemens VIII. zur Cardinalswürde. Am 16. Mai 1605 wurde er einstimmig zum Papste erwählt. Sogleich kam er in harten Kampf mit der Republik Venedig, welche sich verschiedene Eingriffe in geistliche Rechte und anmaßende Ausdehnung ihrer Hoheitsrechte erlaubt hatte, z. B. weltliches Gericht über Cleriker, wie auch die Verordnung, daß Niemand ohne Erlaubniß des Senats neue Kirchen, Klöster und geistliche Gebäude errichten sollte, auch keine neue geistliche Gesellschaften gestiftet werden dürften; daß keinem ihrer Unterthanen erlaubt sein sollte, der Geistlichkeit unbewegliche Güter zu vermachen, zu verkaufen oder auf immer zu verpfänden. Hier galt es, die Freiheit der Kirche zu wahren. Die Genueser brachte er zum Widerruf einer Verordnung über geistliche Brüderschaften. Aber Venedig trotzte und fand an Paul Sarpi (s. **Pallavicini**) ein dienstwilliges Werkzeug gegen den Papst. Nachdem dieser vergeblich Breven und Monitorien an die Republik erlassen hatte, belegte er sie mit dem Interdicte, welchem zuerst die Jesuiten getreulich und muthig nachkamen, so daß sie nach einem Senatsbeschluß auf ewig verbannt sein sollten. Auch die Capuciner, Theatiner und Franciscaner folgten mit wenigen Ausnahmen dem Beispiele der Jesuiten. Die meisten Höfe neigten sich auf die Seite Venedigs; nur Spanien entschied sich für Rom. Auch in Schriften (Sarpi, Marsilli und Bellarmin, Baronius, Colonna und Fulgentius) wurde der Streit heftig geführt. Spanien aber hatte seinen Kampf in den Niederlanden zu bestehen und der Papst brachte keine hinlängliche Macht auf die Beine und so mußte er sich endlich mit Venedig vergleichen 1607. Paul V. sorgte auch für Annahme des Tridentinum in Frankreich. Erfreulich waren die Gesandtschaften aus Congo in Africa, aus Japan und von dem nestorianischen Patriarchen in Persien (1607 u. 1609). In England suchte der Papst den Katholiken den Eid der Treue zu verbieten, den Jacob I. nach der sogenannten Pulververschwörung (s. d. A.) von ihnen forderte. In neue Zwistigkeiten gerieth Paul V. mit Venedig wegen der Wahl eines Patriarchen. Im J. 1610 verordnete er, daß in allen Mönchsorden Lehrstellen der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache und in ihren höhern Lehranstalten auch der arabischen Sprache errichtet werden sollten.

In demselben Jahre canonisirte er den Ignaz von Loyola und Carl Borromäus. Auch bereicherte er die Vaticanische Bibliothek, that viel an der Peterskirche und für die Bequemlichkeit und Verschönerung Roms. Zur Sustentirung ehrbarer Jungfrauen stiftete er ein Capital. Die Ermordung Heinrich IV. durch Ravaillac schmerzte ihn sehr. Er schloß die berühmten Congregationen de auxiliis gratiae, ohne eine Entscheidung über den Streitpunct zu geben (s. Congreg. de auxiliis), ebenso gab er keine Entscheidung in dem Streit zwischen den Dominicanern und Jesuiten über die unbefleckte Empfängniß Maria's (s. Mariä Empfängniß), worüber er angegangen worden. Er schloß sein kampfvolles Leben mit der Sehnsucht nach Auflösung und bei Christus zu sein, nachdem er noch, wie alle Tage, auch an seinem Todestage das hl. Meßopfer verrichtet hatte und mit den hl. Sterbsacramenten versehen war, am 28. Jan. 1621. Nachgelesen kann werden über Paul I. Anastas. vit. Pontific. Baronius, Annal. Pagi, Cave. Zedler's Universallex., Iselin's histor. geogr. Lex. und namentlich M. Schröckh's christl. Kirchengeschichte; über Paul II. außer den angeführten de Vignate oratio ad Paul. II. Platina in Paul. II., Gretser, Bzovins, Spondan. Rainald. in annal., Querini u. Muratori; über Paul III. Heidegger, hist. papat. Bembus et Sadolet. in epist. Franc. de Beaucaire in commentar. rerum gallic.; über Paul IV. Folieta vita Pauli IV. Jo. Bapts. Castaldi vita Pauli IV., Thuanus; über Paul V. außer einigen der obengenannten Werke die Acta inter papam Paulum V. et Venetos. Lundorpii continuatio. Sleidan. t. 3. l. 12. Ricaut continuatio Platinae. Abrah. Bzovii vita Pauli V. Sarpi histor. partical. Bellarmin, Le Brets Staatsgeschichte von Venedig II. Thl. [Haas.]

Paul von Bernried, ein Zeitgenosse und treuer Gefährte des Propstes Geroh (s. d. A. Geroch), vermuthlich in Bayern geboren, war anfangs ein Priester oder, wie Andere wollen, ein Canoniker zu Regensburg. Als eifriger Anhänger und Vertheidiger des Papstes Gregor VII. wurde er von dem ausgearteten Clerus wegen seiner Strafpredigten verfolgt und von Regensburg verjagt. Er nahm seine Zuflucht in das neugestiftete Kloster der regulirten Chorherren des hl. Augustin zu Bernried in Oberbayern und wurde eine der vorzüglichsten Zierden dieses Stiftes. In Angelegenheit der Bestätigung dieses Stiftes hielt er sich eine Zeitlang unter dem Pontificate Calixts II. zu Rom auf. Weiteres über seine Lebensverhältnisse und das Jahr seines Todes ist nicht bekannt. Man hat von ihm zwei schätzenswerthe Schriften, ein Leben des Papstes Gregor VII. und das Leben der hl. Clausnerin Herluca, die der berühmte Jesuit Gretser (s. d. A.) 1610 zu Ingolstadt herausgegeben hat, worauf sie auch in den Heiligen-Acten der Bollandisten und in andere Sammlungen aufgenommen wurden. Die Herluca, aus einem schwäbischen Geschlechte abstammend, lebte nach ihrer Bekehrung 36 Jahre lang zu Epfach in der Augsburger-Diöcese bei der Kirche des hl. M. Laurentius und bei der Grabstätte des hl. Bischofs Wikterp in wunderbarer Heiligkeit. Paul von Bernried besuchte sie öfter und unterhielt mit ihr einen freundschaftlichen Verkehr. Durch Verfolgung der Epfacher gezwungen, verließ sie ihren Aufenthalt zu Epfach und rettete sich nach Bernried, wo sie, in eine enge Zelle eingeschlossen, ihr beschauliches und strenges Leben fortsetzte und vollendete. Im dritten Jahre nach ihrem Tode schrieb Paul ihr heiliges Leben. S. Pl. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg II, B. Gelehrten-Lexicon von Kobolt, Gretser und die Boll. l. cit. [Schrödl.]

Paul vom Kreuz, s. Passionisten.

Paul Warnefried, s. Montecassino, Homiliarium und Homilie.

Paula, die heilige, Schülerin des hl. Hieronymus, stammte aus einem der ältesten und berühmtesten römischen Geschlechter ab und wurde mit dem reichen und vornehmen Römer Torotius vermählt, dem sie vier Töchter und einen Sohn gebar: Blesilla (s. d. A.), Paulina, Eustochium (s. d. A.), Rufina, Torotius. Als Jungfrau und Gattin durch Religiosität und Keuschheit ausgezeichnet, erstarb ihr Herz nach dem Tode ihres Gemahles allen irdischen Dingen und trachtete einzig

darnach, sich durch Werke der Buße, Frömmigkeit und Liebe für den Himmel reif zu machen. Die Armen hatten an ihr die wohlthätigste Mutter, sie suchte die Kranken auf, sie zu trösten und zu unterstützen, armen Verstorbenen sandte sie Leichengewänder und man kann wohl sagen, weil es Hieronymus, ihr geistlicher Vater und Lehrer in der hl. Schrift, selbst sagt, sie überschritt in Liebesgaben das „Ne quid nimis", führte aber dafür Gründe an, die ihrem Herzen Ehre machen. Im J. 382 hatte sie die Freude, den hl. Epiphanius, der mit andern Bischöfen in kirchlichen Angelegenheiten nach Rom zu Papst Damasus gekommen war, in ihrem Hause zu beherbergen und den hl. Bischof Paulinus von Antiochien öfter besuchen zu dürfen. Bald als Hieronymus (s. d. A.) Rom verlassen hatte, um den Lästerzungen zu entgehen, folgte ihm auch Paula mit ihrer Tochter Eustochium in das hl. Land nach, nachdem sie vorher den größten Theil ihres Vermögens an ihre übrigen Kinder abgetreten hatte. Ihre ganze Reise war eine fromme Pilgerfahrt. Auf der Insel Pontia, geweiht durch das Exil der Flavia Domitilla unter der Verfolgung des Kaisers Domitian, besuchte sie andächtig die „cellulas, in quibus illa longum martyrium duxerat" (Hier. in vit. Paulae). Auf der Insel Cypern weilte sie bei dem hl. Epiphanius 10 Tage, und zu Antiochien besuchte sie den hl. Paulinus. Auf der ganzen weitern Reise, vorzüglich zu Jerusalem selbst und zu Bethlehem, bezeugte sie an allen heiligen Stätten die innigste Andacht, und das hl. Leben der Einsiedler in Aegypten zog sie so sehr an, daß nur die Lust, ihr Leben im gelobten Lande zuzubringen, sie hindern konnte, sich den Heiligen in Aegyptens Wüsten anzuschließen. Von Aegypten nach Bethlehem zurückgekehrt, lebte sie hier mit Eustochium drei Jahre in einem kleinen Hause und stiftete hier ein Mönchs- und drei Nonnenklöster. Sie selbst führte über die Nonnenklöster die Vorstandschaft und erhielt durch eine weise Leitung eine treffliche Zucht. Der Psalmengesang fand in der Früh, zur Terz, Sext, Non und Mitternacht Statt „nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis quotidie aliquid discere." Die Lectüre der hl. Schrift pflegte sie mit dem größten Fleiße; der hl. Hieronymus mußte ihr das alte und neue Testament erklären, und sie lernte mit Eustochium sogar die hebräische Sprache „ita ut psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate personaret." In jeder Lage diente ihr daher auch die Kenntniß der hl. Schrift zur Leuchte und Stärkung ihres Lebens, und mit Schriftstellen bewaffnet ertrug sie geduldig ihre Neider oder wies sie mit passenden Antworten ab. Im Allgemeinen sagt Hieronymus von ihren Tugenden: „Si cuncta corporis mei membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent, nihil dignum sanctae ac venerabilis Paulae virtutibus dicerem"; im Einzelnen hebt er besonders ihre Demuth, ihren Bußgeist, ihre Keuschheit, ihre Geduld, Standhaftigkeit, Wohlthätigkeit hervor. Sie starb im J. 404. Bei ihrem Tode waren Bischöfe, viele Priester und Mönche anwesend und die ersten Bischöfe Palästina's trugen ihre Leiche zur Ruhe in die Kirche, welche über die Geburtsstätte Christi erbaut worden war. Ueber ihre Tochter Eustochium s. d. Art. Eustochium. Blesilla, die andere Tochter ward, nachdem sie erst 7 Monate verheirathet war, im 20. Jahre ihres Alters Wittwe und Nonne, die wegen ihres Bußgeistes und wegen Erlernung der griechischen und hebräischen Sprache von Hieronymus hoch gerühmt wird; sie starb noch vor der Mutter. Paula's dritte Tochter Paulina war an den römischen Senator Pammachius (s. d. A.) verheirathet, der nach ihrem Tode die Toga des Senators mit dem Mönchsgewande vertauschte (Tillem. Mem. X. S. Pammaque). Paula's Sohn Toxotius hatte die von Hieronymus gefeierte Läta zur Gemahlin und erzeugte mit ihr eine Tochter, Paula junior, für deren Erziehung Hieronymus den Brief an Läta über christliche Erziehung schrieb. S. Boll. 26. Jan. de s. Paula vidua; S. Hier. opp. [Schrödl.]

Paula, Franciscus von, s. Minimen.

Paulaner, s. Barnabiten.

Pauli Bekehrung (Conversio S. Pauli Apostoli). Die großen Verdienste,

die sich der auf dem Wege nach Damascus wunderbar zum Christenthume bekehrte Saulus oder Paulus (s. d. A.), wie er sich später nannte, und wie wir ihn nennen, für die Ausbreitung des Christenthums erwarb, sind bekannt. Mit Dank und hoher Verehrung gedenkt die Kirche zu allen Zeiten derselben. Hierdurch erklärt es sich auch, warum die wunderbare Bekehrung des Saulus oder Paulus eine eigene Gedächtnißfeier bildet. Sie wird jährlich am 25. Januar begangen, und existirt erweisbar mindestens seit dem achten Jahrhundert (Sacram. Gregor. ap. Pamelium). Hie und da wurde sie sogar gebotener Festtag (Conc. Oxon. a. 1222).

Paulianisten, s. Paulus von Samosata.

Paulicianer, Ketzer. Hauptquelle für die ältere Geschichte dieser Ketzer sind die beiden Werke des Petrus Siculus und des Photius. Da alle späteren Berichte über die älteren Paulicianer diesen beiden entnommen sind, so ist es nothwendig, über deren Glaubwürdigkeit Etwas beizufügen. Petrus Siculus sammelte seine Notizen über die Paulicianer zu Tephrika in Armenien, einem Hauptsitze der Secte, wo er sich neun Monate aufhielt (868—869), um als kaiserlicher Commissär wegen Auswechslung der Gefangenen mit den Paulicianern zu unterhandeln. Nach Constantinopel zurückgekehrt schrieb er wahrscheinlich 872 seine „Geschichte der Manichäer", d. i. Paulicianer (griechisch edirt zuerst von Maderus, Ingolst. 1604, die latein. Uebersetzung s. in Biblioth. Patr. Lugdun. XVI. 753). Photius, der Patriarch, dessen Werk um dieselbe Zeit geschrieben ist, will seine Nachrichten von bekehrten Paulicianern haben (seine 4 Bde. gegen die Manichäer zuerst herausgegeben von Chr. Wolf, Anecd. graeca. Hamburg. 1722, I. 126, II. 1; dann auch in Biblioth. Patr. von Gallandius XIII.). Da ihre Berichte an vielen Stellen ganz gleichlautend sind, so muß man schließen, daß Einer den andern benützt habe, denn aus Einer gemeinschaftlichen Quelle ließe sich diese genaue Aehnlichkeit nicht leicht erklären. Die Angaben und Urtheile dieser beiden Schriftsteller nun lauten durchaus sehr ungünstig für die Paulicianer. Da indeß Beide mit unverkennbarer Härte schreiben, Photius noch überdieß den Ton affectirter Rechtgläubigkeit annimmt, so muß man wohl an ihrem Urtheil Etwas mildern. Ihnen aber alle Glaubwürdigkeit in dem, was sie Ungünstiges berichten, abzusprechen, wie zum Theil neuere Protestanten thun, dürfte deßwegen gewagt sein, weil auch ein andrer von ihnen durchaus unabhängiger Schriftsteller, nämlich Joannes Ozniensis, der Catholicus von Armenien (v. 718 an s. Jo. Ozniensis Opp. ed. Aucher. Venet. 1834. p. 79) eben Solches, ja noch Ungünstigeres berichtet. Ueberdieß haben wir für die Annahme, daß sie sich zu einem — der Sittlichkeit ja immerhin gefährlichen — Dualismus in ihrer Lehre von der Weltschöpfung bekannt hätten, hinlängliche Beweise aus paulicianischen Schriften selbst. Denn Photius und Siculus haben solche benützt. Photius und Siculus, sowie alle späteren Byzantiner erklären die Paulicianer für Manichäer. Dieses darf aber nicht geradezu angenommen werden. Jedenfalls zu der Zeit, wo wir von ihrer Lehre etwas Genaueres erfahren, hatten sie den Manichäismus gänzlich von sich gethan, die Bücher des Mani verworfen und eine der manichäischen geradezu entgegengesetzte, mehr gnostische Schöpfungslehre aufgestellt. Außerdem scheint „Manichäismus" damals allgemeiner Name für alle dualistischen Systeme gewesen zu sein. Die Geschichte der Paulicianer beginnt man gewöhnlich mit Paulus und Joannes, den beiden Söhnen der Callinice. Diese Beiden seien aus der manichäischen Gemeinde von Samosata ausgegangen und nach Phanaröa — einer Landschaft an den Flüssen Iris und Lykus, die seit dem neunten Jahrhundert zu dem sogenannten *θέμα Ἀρμενιακὸν* gehörte — gekommen, wo sie eine eigene Gemeinde gegründet, der sie ihren Namen gegeben hätten. Man habe ihre Anhänger *Παυλοιωάνναι* genannt, woraus dann *Παυλικιανοὶ* entstanden sei. Sei nun diese Angabe über die Söhne der Callinice historisch richtig, oder sei sie, wie man auch vermuthet hat, eine etymologische Mythe; jedenfalls können diese Beiden nicht als Stifter des Paulicianismus betrachtet werden. Denn nach allen

Angaben waren sie noch völlige Manichäer, die später als eigene Secte auftretenden Paulicianer dagegen sprachen das Anathema über Mani, sowie über die Söhne der Callinice. Den Namen Paulicianer haben sie höchst wahrscheinlich sich selbst beigelegt, weil sie als ächte Schüler des Apostels Paulus gelten wollten, dessen höhere christliche Erkenntniß sie zu besitzen sich rühmten, weßhalb sie auch Namen von Orten und Personen aus der paulinischen Geschichte sich beilegten. So hieß Cibossa, einer ihrer Sitze, in dieser ihrer Sprache, Macedonien; Constantin der Paulicianer nannte sich Sylvanus, Simeon gab sich den Beinamen Titus, Sergius hieß Tychicus. Auch stellten sie unter allen hl. Schriften die paulinischen am Höchsten. Ihre eigentliche Gestalt und eigene Existenz erhielt die Secte erst durch den genannten Constantin, zugenannt Sylvanus. Er war geboren zu Mananalis, einem manichäischen Dorfe in der Gegend von Samosata. Seine 27jährige Wirksamkeit fällt größtentheils in die Regierungszeit des Kaisers Constantin Pogonatus (reg. 668 — 685). Ein Diaconus, den er einige Tage gastlich bewirthet hatte, schenkte ihm zum Danke das εὐαγγέλιον und den ἀπόςολος. Constantin las in diesem Buche und er suchte mit dem, was er hier gefunden, seine von den Eltern überkommene manichäische oder gnostische Lehre zu reinigen und der so gereinigten einen mehr christlichen Anstrich zu geben. Die Geschichtschreiber sagen, er habe dieß mehr zum Scheine gethan. Der Dualismus blieb allerdings. Aber christliche Ausdrücke kamen jetzt in das System der Paulicianer. So wurde Constantin Sylvanus der eigentliche Stifter der Secte. Er gründete die Gemeinde zu Cibossa in Armenia prima und nannte sie Macedonien. Siebenundzwanzig Jahre hatte er gewirkt; da sandte Constantin II. Pogonatus einen seiner Hofleute, Symeon, ab, gegen ihn und die Seinigen einzuschreiten. Symeon wurde gesteinigt (um 684). Sein eigener Pflegesohn Rustus warf den ersten Stein auf ihn. Bald bekamen die Paulicianer ein neues Haupt an dem nämlichen Symeon, der den Constantin hatte steinigen lassen. Was er von den Paulicianern gehört, hatte auf ihn Eindruck gemacht. Als ungelehrter Laie war er bald innerlich besiegt. Nach drei Jahren war er zu Cibossa als Haupt der Secte. Derselbe Rustus, der seinen eigenen Pflegevater hatte steinigen helfen, trat gegen Symeon auf; er verwarf mit Berufung auf Coloss. 1, 16. 17. den Lehrsatz vom Unterschiede des Demiurgen und des höchsten Gottes und ging — vielleicht um gegen Symeon eine Verfolgung zu veranlassen — zum Bischof von Colonia, angeblich, um denselben über seine Streitsache um Rath zu fragen. Dadurch kam die Sache nach Constantinopel, es wurde eine Untersuchung angestellt und Symeon litt mit Mehreren von den Seinigen den Feuertod, unter Justinian II. Dieser Verfolgung entrann der Armenier Paulus. Er ging mit seinen beiden Söhnen Gegnäsius und Theodorus nach Phomaröa in den Flecken Episparis, wo eine manichäische Gemeinde war, die er für den Paulicianismus gewann. Unter seinen Söhnen brach bald eine Spaltung aus. Gegnäsius war unter dem Namen Timotheus von seinem Vater zum Nachfolger ernannt worden und behauptete demgemäß, er habe den Geist durch den Vater erhalten. Dem widersetzte sich aber Theodorus, indem er behauptete, daß er den Geist unmittelbar von Gott erhalten habe. Gegnäsius mußte bald auf Befehl Leo's des Isauriers (reg. 717 bis 741) in Constantinopel erscheinen, um vor dem Patriarchen ein Verhör zu bestehen. Das Verhör wurde vorgenommen. Aber da war Gegnäsius der orthodoreste Christ, den man finden konnte. Der Patriarch fragte ihn: warum er sich von der katholischen Kirche getrennt habe. Gegnäsius erklärte, er sei ferne davon, sich von der katholischen Kirche zu trennen. Unter der katholischen Kirche verstand er aber die Paulicianer Gemeinde. Weiter sprach er, über diesen Punct befragt, das Anathema aus über Jeden, welcher der Mutter Gottes die gebührende Ehre verweigere. Unter der Mutter Gottes verstand er aber das himmlische Jerusalem, wohin Christus uns den Weg gebahnt habe. So wußte er sich überall durchzuhelfen. Mit einem kaiserlichen Schutzbrief kehrte er nach Episparis zurück, fand es indeß zu

größerer Sicherheit doch gerathener, nach Mananalis (Achaia) überzusiedeln, wo er nach 30jähriger Wirksamkeit starb. Nach seinem Tode spaltete sich die Gemeinde wieder; ein Theil hielt es mit Zacharias, dem ehelichen Sohne des Gegnäsius, ein anderer mit Josephus, dem unehelichen oder Adoptivsohn des vorigen. Jeder von Beiden behauptete, den Geist zu besitzen. Aber über die heftig Streitenden kamen die Saracenen. Zacharias floh und gab die Seinen preis, weßwegen er in Mißcredit kam. Josephus dagegen rettete die Seinen mit List, ging nach Episparis und zuletzt nach Antiochien in Pisidien, wo er viele Anhänger gewann und zuletzt nach 30jähriger Wirksamkeit in einer der Vorstädte starb. Er trug den Namen des Epaphroditus. Nach ihm finden wir wiederum zwei Häupter sich entgegen stehen: Baanes „den Schmutzigen," wegen seiner Ausschweifungen so genannt, und Sergius mit dem Beinamen „Tychicus." Dieser letztere war Einer der bedeutendsten paulicianischen Lehrer. Eine Frau hatte ihn für die Secte gewonnen. Im J. 801 trat er als Lehrer auf. Unermüdlich wirkte er für seine Häresie, so daß er von sich selbst sagen konnte: „Von Osten bis nach Westen und von Norden bis nach Süden bin ich gelaufen, mich abmühend mit meinen Knieen, das Evangelium Christi zu verkünden." Er führte ein sittlich strenges Leben, was ihm aber die Katholiken — von den Paulicianern Römer genannt — für Heuchelei auslegten. Listiger Weise begann er bei seinen Bekehrungsversuchen damit, daß er Anfangs nur die practisch-christlichen Lehren hervorkehrte und erst später, nachdem er sich Eingang verschafft, mit seiner Häresie herausrückte. Selbst unter unwissenden Mönchen, Nonnen und Priestern gewann er Anhänger. Von sich selbst sprach er in den Ausdrücken höchster Selbstüberhebung. Er nannte sich den Paraclet, den Thürhüter und guten Hirten, den Führer des Leibes Christi und die Leuchte des Hauses Gottes. Baanes, der durch Successionsrecht den Geist zu besitzen sich rühmte, trat gegen ihn auf. Die Partei schied sich in Sergioten und Baaniten. Der Streit kam erst nach Sergius Tod erst recht zum Ausbruch. Unterdessen aber kam schwere Verfolgung über die Paulicianer. Leo der Armenier hatte die Untersuchung in dem Thema Armeniacum dem Bischof Thomas von Neo-Cäsarea und dem Vorsteher Paracondaces übertragen. Sie hatten sehr strenge Befehle, deßwegen geriethen die Paulicianer in Wuth. Zwei Parteien, die wir zu dieser Zeit unter den Paulicianern finden, die Kynochoriten und die Astaten (welch letztere von Photius *τῶν τοῦ Σεργίου μαθητῶν οἱ λογάδες* genannt werden) verschworen sich, die beiden Untersuchungsrichter zu tödten. Nachdem sie ihren Plan ausgeführt, flohen sie nach Melitene, einer Stadt in der ehemaligen Armenia secunda gelegen, wo sie der saracenische Emir Monocherares gern aufnahm und ihnen das Städtchen Argaum (nach Gieseler Arcas, 26 Millien westlich von Melitene gelegen) zum Wohnsitz anwies. Von da aus machten sie unaufhörliche Raubzüge ins griechische Gebiet, schleppten Gefangene mit, die sie zu Paulicianern zu machen suchten. Sergius mißbilligte ein solches Verfahren, konnte aber nicht durchdringen. Auf einem Berge mit Fällen von Holz beschäftigt, wurde er bald von einem Christen aus Nicopolis erschlagen, 835. Nach Sergius Tod wurden keine eigentlichen Vorsteher mehr ernannt. Es standen jetzt an der Spitze der Gemeinde die sogenannten *συνέκδημοι*, ganz gleich berechtigte Vorsteher. Unter der Kaiserin Theodora brach eine schwere Verfolgung über die noch im griechischen Kleinasien lebenden Paulicianer aus. Ueber 100,000 Menschen sollen in dieser Verfolgung hingerichtet worden sein. Unter den Hingerichteten befand sich auch der Vater des Kabaas, der als Officier im Heer der Kaiserin diente. Rachedürstend zog dieser deßwegen nach Argaum, trat an die Spitze der Paulicianer, baute ihnen die Festungen Amara und Tephreka, machte Einfälle ins griechische Reich und lieferte den kaiserlichen Befehlshabern förmliche Schlachten. Noch furchtbarer wurden die Paulicianer unter seinem Schwiegersohn Chrysocheres (Chrysocheir). Dieser drang sogar bis Ephesus vor, wo er die Kirche des hl. Johannes zum Pferdestall machte. Der Kaiser Basilius machte ihm große Anerbietungen, aber er schlug sie übermüthig

aus und setzte seine Streifzüge fort. Endlich aber wurde er auf einem Rückzuge begriffen überfallen, geschlagen und getödtet. Die Paulicianer hörten jetzt auf eine politische Partei zu bilden, und man hört von da an wenig mehr über sie. Kaiser Johannes Zinisces seit 969 versetzte sie auf Bitten des Patriarchen Theodor von Antiochien nach Philippopolis in Thrazien, und hier begegnen sie uns über ein Jahrhundert später unter Alexius Comnenus. Dieser Kaiser hielt sich einige Zeit in jener Gegend auf, und seine Hauptunterhaltung bestand hier darin mit den Paulicianern zu disputiren. Er brachte Viele zur Kirche zurück. Noch später finden wir sie als tapfere Soldaten im kaiserlichen Heere, sie bildeten hier eine eigene Legion. Während des ganzen Mittelalters, ja nach Einigen bis auf die neueste Zeit hielten sie sich in den Thälern des Hämus auf. — Für das Abendland aber wurden sie dadurch von besonderer Bedeutung, daß sie ihre Irrlehren weiter nach Westen verpflanzten, wozu ihnen besonders die Kreuzzüge Gelegenheit gegeben haben mögen. Auch der Handelsverkehr hat sie wohl jenen westlichen Ländern nahe gebracht. Bald nach dem zehnten Jahrhundert schlichen sie sich in Italien ein und fanden vornehmlich in Mailand Anhänger (vgl. d. Art. Patariner). Von Italien wurde ihre Lehre der Sage zu Folge durch eine Weibsperson nach Frankreich hinübergeschleppt. Wir finden hier ums Jahr 1025 eine Secte, die ihren Ursprung auf einen gewissen Italiener Gundulph (s. d. A.) zurückführt und den paulicianischen ähnliche Irrthümer bekennt. Auch der Umstand spricht für den Zusammenhang der mittelalterlichen Häretiker mit den Paulicianern, daß man jene mit dem Namen Bulgaren (s. d. A.) bezeichnet, weil ihre Lehren aus Bulgarien, dem Sitz der Paulicianer eingeschleppt wurden. Indessen bildeten die abendländischen Häretiker die Irrlehre selbstständig aus: Sie gehen von jetzt an unter dem Namen Katharer, Albigenser (s. d. Art.). — Die Lehre der Paulicianer, wie sie uns Photius und Siculus überliefern, gründet sich auf die Annahme eines Gegensatzes zwischen dem guten Gott, dem Herrn des Himmels, und dem bösen Gott, dem Demiurg, dem Schöpfer und Herrn dieser Welt. Diese beiden sind — ein Jeder ausschließlich auf sein Reich beschränkt, so daß Keiner über das Gebiet des Andern eine Gewalt hat. Dieser oberste Grundsatz ihres Systems beweist, daß wenigstens die späteren Paulicianer keine Manichäer waren. Denn der Manichäismus macht einen guten Aeon, den spiritus vivens, zum Weltbildner, während die Paulicianer die Weltschöpfung einem bösen Geiste zuschreiben. Es war nach Photius in der Partei der Paulicianer ein Schwanken über die Frage: Ob der gute Gott oder der Demiurg Schöpfer des Himmels gewesen sei. Indessen lassen sich etwaige daher rührende Widersprüche dahin ausgleichen, daß die Paulicianer den sichtbaren Himmel von dem höhern unsichtbaren Lichthimmel unterschieden und diesen dem guten Gotte, jenen dem Demiurgen zutheilten. Ebenso theilten sie von dem Menschen den bessern Theil dem guten Gotte, den niedern sinnlichen Theil dem bösen Gotte zu. Der Demiurg habe den Körper, der gute Gott die Seele geschaffen. Dieser suche die Menschen zum Guten hinzuleiten, jener zum Bösen zu reizen. Einen Sündenfall scheinen die Paulicianer angenommen zu haben, aber sie haben demselben, wie die syrischen Marcioniten, wohlthätige Folgen zugeschrieben, wohl die, daß der gute Gott dadurch zum Erbarmen bewogen worden sei. Die Trinität nahmen sie an, aber wie sich von selbst ergibt, natürlich nicht im kirchlichen Sinne. Nach ihnen brachte Christus seinen Leib vom Himmel herab, da er ihn von der Erde, dem Eigenthum des Demiurgen, nicht annehmen konnte, ohne dadurch befleckt zu werden. Er nahm sonach das Fleisch nicht aus Maria der Jungfrau: diese war nur der Canal, durch welche hindurch er in die Welt einging. Nicht Maria, sondern der Himmel oder das obere Jerusalem ist ihnen die Mutter Christi. Maria, sagten sie, habe nach Jesus noch mehrere Kinder gehabt. Den katholischen Cultus, sowie alles Aeußere, verwarfen sie ganz, Taufe und Abendmahl begingen sie ohne sinnliche Elemente bloß durch das Aussprechen der Worte. Unter der Taufe sei bloß die Lehre Christi verstanden, der von

sich sage: Ich bin das lebendige Wasser. Das Abendmahl ist ihnen ebenfalls nur Symbol der Lehre, Christus sage in diesem Sinn: „Ich bin das Brod des Lebens." Die Verehrung der Heiligen verwarfen sie ganz. Die Heiligen der katholischen Kirche seien bloß Diener des Demiurgen gewesen, und werden am Gerichtstag das Urtheil der Verwerfung empfangen. Dem Kreuz erwiesen die Paulicianer keine Verehrung. Natürlich verwarfen sie auch die Hierarchie. An ihrer Spitze standen zuerst die Lehrer, nach Sergius Tod hörten diese auf und es traten mehrere *συνέκδημοι* mit völlig gleichem Ansehen an die Spitze der Gemeinde. Ihnen zur Seite standen die *νοτάριοι*, zur Besorgung des Gottesdienstes und wohl auch richtiger Abschriften von den hl. Büchern bestellt. Die Versammlungshäuser der Paulicianer hießen nicht *ἐκκλησίαι*, sondern *προσευχαί*. Was den Canon der Paulicianer betrifft, so enthielt dieser nur Bücher aus dem neuen Testament. Sie hatten dieselben nach Photius Angabe in dem unveränderten katholischen Texte, das alte Testament verwarfen sie als das Werk des Demiurgen. Wie viele neutestamentliche Schriften sie angenommen, darüber stimmen die Nachrichten nicht ganz überein. Die Briefe des Petrus verwarfen sie, wie sie denn überhaupt auch die Person des Petrus verdammten, weil er Christus verläugnet habe. Wohl dachten sie hiebei nicht bloß an den Vorfall während der Leidensgeschichte, sondern auch an den Galat. 2, 11 ff. erzählten, weil er hier den ihnen verhaßten Juden zu viel nachgegeben. Petrus Siculus sagt, daß die Apostelgeschichte, die Briefe Jacobi, Johannis und Judä nicht von Allen, sondern nur von einem kleinen Theile der Paulicianer angenommen worden seien. Nach einer spätern Randanmerkung hätten die damaligen Paulicianer weder die Apostelgeschichte noch die katholischen Briefe, und nur zwei Evangelien, am meisten das des Lucas natürlich wegen seiner Beziehung zu Paulus gebraucht. Die hl. Schriften lasen Alle. — Was die Sitten der Paulicianer betrifft, so werden dieselben sehr ungünstig geschildert. Photius beschuldigt sie, daß sie sich die abscheulichsten Ausschweifungen erlaubten, sogar Blutschande mit ihren Müttern und sonstige unnatürliche Laster, daß sie der Trunkenheit und andern Arten von Schwelgerei hingegeben seien. Besonders Baanes habe diese Gräuel geübt. Aehnliches erzählt der Patriarch von Ozmum, er sagt: In der Finsterniß begehen sie die schändlichsten Ausschweifungen, Blutschande nach Art der Perser, sie fallen vor Astarte nieder, sie beten die Teufel an. Ihre Communion bestehe aus Kinderblut mit Mehl vermischt. Die Leichname der unglücklichen Kinder verbergen sie auf den Dächern, u. s. f. Alles dieses verbergen sie unter dem Schein der Orthodoxie. Wie dem auch sein mag, von allen Vorwürfen kann man sie, wie selbst Gieseler — für sie sonst günstig gestimmt — zugibt, nicht reinigen. Die Beschuldigung der Heuchelei ist an einem ihrer Häupter Gegnäsius vollständig erwiesen. Geschlechtliche Ausschweifung konnte wohl nach Annahme des Dualismus nicht ausbleiben, denn die Versuchung lag allzu nahe, den Leib zu mißbrauchen, den man nicht als einen Tempel des hl. Geistes, sondern als ein Gebilde des bösen Geistes betrachtete (s. Winer und Engelhard krit. Journal VII. 1 ff. 129 ff. Gieseler in theol. Studd. u. Krit. II. 1. 79. Theolog. Quartalschr. 1835. I. Neander, Kirchengesch. III.). Vergl. hiezu den Art. Gnosticismus u. Manichäismus. [Kerker.]

Pauliner, s. Barnabiten u. Einsiedler des hl. Paulus.

Paulinus, mehrere berühmte Männer dieses Namens. I. Paulinus von Antiochien, s. den Artikel: Meletianisches Schisma. II. Paulinus von Trier, Nachfolger des hl. Bischofes Maximin von Trier seit 349, wurde von Kaiser Constantius als Verfechter des hl. Athanasius und der kathol. Lehre nach Phrygien verbannt. Die Verbannung geschah wahrscheinlich auf dem Concil zu Arles 353; öfter mußte der hl. Bekenner den Ort des Exils verändern und starb 358. S. Bolland. 31. Aug. u. den Art. Trier, Bisthum. III. Paulinus von Nola in Campanien. Pontius Meropius Paulinus stammte aus einem reichen und vornehmen Geschlechte in Bourdeaux, wo er 353 oder 354

geboren wurde. In der Poesie und Rhetorik hatte er den bekannten Decius Magnus Ausonius zum Lehrer. Nach der Berufung des Ausonius an den Hof Valentinians I., um die Leitung der Studien des jungen Gratian zu übernehmen, begab sich Paulinus nach Rom, und erntete auf dem Forum so große Triumphe ein, daß er sogar mit dem Consulate bekleidet wurde. Nachdem er auf mehrjährigen Reisen einen großen Theil der abendländischen Provinzen kennen gelernt und allenthalben mit den hervorragendsten Männern und ausgezeichnetsten Bischöfen Bekanntschaften angeknüpft hatte, verheirathete er sich mit einem frommen und reichen Fräulein Therasia. Vergebens harrten beide lange Zeit sehnsüchtig einer Leibesfrucht entgegen; endlich ging ihr Wunsch in Erfüllung; aber schon acht Tage nach der Geburt war ihr Söhnchen eine Leiche. Dieses für Paulin so schmerzliche Ereigniß hatte für sein ganzes Leben die heilsamsten Folgen. Er empfing auf Zureden seiner Gemahlin von dem Bischof Delphin von Bordeaux 389 die Taufe, deren Empfang er nach einem besonders im vierten Jahrhundert üblichen Mißbrauch bis dahin verschoben hatte, vertheilte den größten Theil seines ungeheuern Vermögens unter die Armen und zog sich mit seiner Gemahlin, mit welcher er seitdem in schwesterlichem Verhältnisse lebte, in die Einsamkeit auf ein kleines Landgut in Spanien zurück, unbekümmert um die Vorwürfe seiner Freunde, seines Lehrers Ausonius und der ganzen vornehmen Welt. Glücklich hatte er einige Jahre in gottgeweihter Abgeschiedenheit zugebracht, als er, am Christtag des J. 393 bei dem Gottesdienste zu Barcelona anwesend, von dem Volke gezwungen wurde, sich von dem Bischofe Eulampius zum Presbyter ordiniren zu lassen, wobei er jedoch die Bedingung durchsetzte, keiner bestimmten Kirche als Presbyter dienen zu müssen. Im J. 394 ging er von Spanien nach Italien. Zu Mailand empfing ihn sein Freund Ambrosius mit den höchsten Ehren und hätte ihn gerne als kostbarste Perle im Kranze seines Clerus zurückbehalten, allein Paulinus hatte ein anderes Ziel vor Augen. Minder günstige Aufnahme fand er bei einem Theile des Clerus und bei dem Papste Siricius zu Rom, was vielleicht eine Folge seiner unregelmäßigen Erhebung zum Presbyterate war (s. d. Art. Himerius). Endlich begab er sich nach Nola in Campanien, der durch zahlreiche Wunder geheiligten Grabstätte des hl. Priesters und Bekenners Felix von Nola (s. den Art. Felix von Nola), und kam dadurch dem schon in seiner Jugend gefaßten Vorsatz nach, gleichsam als Grabhüter und Wächter der Reliquien dieses von ihm außerordentlich verehrten hl. Bekenners seine Lebenstage in heiliger Zurückgezogenheit zuzubringen und ihm seine Muse zu weihen. Hatte er schon bisher durch den Schmuck aller christlichen Tugenden, unter denen Demuth, Bescheidenheit, Entsagung irdischer Güter und Ehren, Liebe zur Armuth Christi und eine großartige Wohlthätigkeit gegen Arme und Unglückliche hervorleuchteten, seinen Namen zu einem Gegenstand allgemeiner Ehrfurcht im ganzen christlichen Occident gemacht, so ging nun am Grabe seines hochverehrten Patrons Felix sein ganzes Streben dahin, durch völlige Entäußerung aller irdischen Anhänglichkeiten sich von der Welt loszuschälen und innigst mit Christo zu vereinigen. Was er von seinem Vermögen noch übrig hatte, verwendete er theils zu kirchlichen Gebäuden, namentlich zur Erbauung einer prächtigen Basilica des hl. Felix, die er mit Gemälden aus dem A. u. N. Testament schmückte, theils zu Unterstützung der Hilfsbedürftigen, so z. B. kaufte er bei dem Einfall der Gothen (s. d. A.) in Campanien viele Gefangene los. Für sich behielt er die ihm liebe und theure Armuth Christi, die sich in der höchsten Dürftigkeit der Wohnung, Kleidung und Nahrung abspiegelte, und die bei dem erwähnten Ueberfall der Gothen, in deren Gefangenschaft er gerieth, ihm das Vertrauen verlieh, zu Gott zu flehen: „Laß nicht zu, o Herr, daß ich wegen Goldes oder Silbers gequält werde, Du weißt ja, wo ich Alles hinterlegt habe!“ Den bischöflichen Stuhl von Nola bestieg er 409 und starb den 22. Juni 431 in einem Alter von 77 oder 78 Jahren. Die auf uns gekommenen Werke des Paulinus bestehen in Briefen und Gedichten, größtentheils religiösen Inhaltes, die von

Hieronymus, Augustinus, Sulpitius Severus und andern Freunden Paulins nach Inhalt und Form außerordentlich gelobt werden, wie sie es auch in der That verdienten, da sie anmuthige, entzückende Ergüsse eines edlen, gebildeten, gottgeweihten Geistes und Herzens sind; zudem enthalten sie Vieles, was die Gebräuche und kirchliche Disciplin der damaligen Zeit beleuchtet. Leider sind manche Schriften Paulins verloren gegangen. Die besten Ausgaben der noch vorhandenen Werke Paulins sind die von dem Jesuiten Sacchini, Antwerpen 1622, von dem Jesuiten P. Fr. Chliffet, Dijon 1662, von J. B. Le-Brun, Paris 1684, von L. A. Muratori, Verona 1736. S. die Bolland. de S. Paulino, 22 Jun., und Tillemonts Mem. XIV. — IV. Zu unterscheiden von Paulinus von Nola ist der Diacon und Notar des hl. Ambrosius, Paulinus, welcher eine Biographie des hl. Ambrosius verfaßte und den Pelagianer Cölestius bei dem Bischof Aurelius von Carthago im J. 412 der Häresie anklagte. — V. Paulinus, Mitarbeiter des hl. Augustin in Bekehrung der Angelsachsen, erster Bischof von York, s. d. Art. Angelsachsen Bd. I. S. 248. — VI. Paulinus von Aquileja, Patriarch daselbst 774 bis 804, gehörte zu dem Kreise jener Männer, die bei Carl dem Großen wegen ihres kirchlichen Eifers und ihrer Gelehrsamkeit in Ansehen stunden und von ihm zur Beilegung der damaligen Religionshändel (Bilderstreit, Adoptianismus) gebraucht wurden. Er war bei den gegen Felix und Elipandus zusammenberufenen Synoden anwesend. Mit den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit, Alcuin (s. d. A.), Arn, Erzbischof von Salzburg (s. d. A.) stund er im freundschaftlichen und literarischen Verkehr. Da er von Alcuin aufgefordert wurde, an der Bekehrung der Avaren (s. die Art. Avaren u. Hunnen) zu arbeiten, so wird er bei seinem großen Eifer auch nach dieser Seite hin seine Thätigkeit entfaltet haben. Er starb am 11. Jan. 804. Seine Werke hat der Oratorianer J. Fr. Madrisius, Venedig 1737, herausgegeben. [Schrödl.]

Paulo, Vincentius von, s. Vincentius von Paulo.

Paulus, der Apostel und Paulinische Briefe. Nach seinen eigenen Angaben war der Apostel Paulus seiner Abstammung nach ein Jude aus dem Stamme Benjamin (Phil. 3, 5) und geboren zu Tarsus in Cilicien (Apg. 22, 3). Die Nachricht, welche Hieronymus in dem Buche de viris illustribus c. 5. bringt, Paulus sei von Gischala gebürtig und nach Einnahme dieser Stadt mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert, wird von diesem Kirchenvater selbst in dem Commentar zum Brief an Philemon v. 23 als eine Fabel erklärt. — Ursprünglich hieß der Apostel Saul, ein Name, den er später in Paulus umwandelte. Bei welcher Veranlassung dieß geschehen sei, läßt sich nicht mehr bestimmt ausmachen. Die nach dem Vorgang des Hieronymus verbreitetste Ansicht ist, daß der Apostel diesen Namenswechsel nach Bekehrung des Sergius Paulus (Apg. 13, 7 ff.) vorgenommen. Für dieselbe spricht der Umstand, daß Lucas in der Apostelgeschichte von der Erzählung dieser Begebenheit an constant den Namen Paulus gebraucht, während er vorher ebenso constant sich des Namens Saul bedient hatte. Allein diese Erscheinung kann auch anders erklärt werden und die Ansicht ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß der Apostel schon viel früher nach der Sitte der damaligen Juden im Verkehr mit den Heiden neben seinem hebräischen Namen Saul den ähnlich lautenden, aber römischen und griechischen Ohren bekannt klingenden Namen Paulus angenommen habe. — Der Vater des Apostels besaß neben dem Bürgerrecht der Stadt Tarsus noch das unendlich viel werthvollere römische Bürgerrecht, das auch auf die Söhne vererbt werden konnte. Wie er es erlangt, ob durch Kauf, Schenkung, Manumission oder dergleichen, läßt sich nicht mehr ausmachen; sicher scheint nur dieß zu sein, daß er es nicht, wie man früher annahm, eben deßwegen hatte, weil er Bürger von Tarsus war; denn die Verleihung des römischen Bürgerrechts an die Einwohner dieser Stadt fällt in eine viel spätere Zeit. — Ob Paulus in Tarsus hellenische Schulen besucht habe, ist ebenfalls ungewiß und auch sehr unwahrscheinlich. Wenn man sich zum Beweise dafür, daß Paulus hellenische Bildung genossen, darauf

beruft, daß er Aussprüche griechischer Dichter (1 Cor. 15, 33; Apg. 17, 28; Tit. 1, 12) anführe, so ist damit nicht viel ausgerichtet; denn die fraglichen Dichterstellen waren ohne Zweifel als sprüchwörtliche Redensarten in die Sprache des täglichen Verkehrs übergegangen, so daß sie Paulus leicht durch den einfachen Umgang mit Griechen gelernt haben konnte. Außerdem zeigt das Griechisch, das der Apostel schreibt, daß er es nicht wohl in hellenischen Schulen gelernt haben konnte. Denn obwohl er die griechische Sprache mit sehr vieler Gewandtheit handhabt, so braucht man doch seinen Ausdruck nur mit dem des Josephus Flavius zu vergleichen, um sogleich zu sehen, daß er sich denselben nicht auf dem Wege der Schule oder der Lectüre classischer Schriftsteller angeeignet haben konnte, sondern daß derselbe nur die unter den Griechen aller Stände übliche Umgangssprache im Unterschied von der nach classischen Mustern gebildeten Sprache der Schule und der Literatur repräsentire. Endlich darf man nicht außer Augen lassen, daß der Vater des Paulus ein Pharisäer war (Apg. 23, 6), der es wohl schwerlich über sich gewinnen konnte, seinen Sohn in heidnische Schulen zu schicken. Ueberhaupt weist der Umstand, daß Paulus (Apg. 22, 3) ausdrücklich hervorhebt, daß er zwar in Tarsus geboren, aber in Jerusalem erzogen (ἀνατεθραμμένος) sei, darauf hin, daß er in letztere Stadt in einem noch so jugendlichen Alter gebracht worden sein muß, daß er in Tarsus wohl noch keine Schule besucht haben konnte. Jerusalem also wird als die Stätte betrachtet werden müssen, wo Paulus nicht nur seine spätere, sondern auch seine erste Jugendbildung erhielt. Da er höchst wahrscheinlich eine ältere Schwester in Jerusalem verheirathet hatte, so dürfte vielleicht durch diese die erste Erziehung des Apostels geleitet worden sein. Später schloß er sich an die Secte der Pharisäer an, und genoß den Unterricht des berühmten Gesetzeslehrers und einflußreichen Synedristen Gamaliel (s. d. A.). Auch ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich zu der in Jerusalem bestehenden Synagoge der Libertiner (s. den Art.) hielt; denn von dieser, deren Mitglieder aus außerpalästinensischen Juden bestanden, ging die Verfolgung des Stephanus aus, an der sich Paulus in so hervorragender Weise betheiligte. Da bei den Juden jeder Gesetzesgelehrte ein Handwerk verstehen mußte, um sich damit nöthigenfalls seinen Lebensunterhalt zu verdienen, so lernte Paulus neben seinen Studien noch das Handwerk eines Zeltmachers (σκηνοποιός), mit dem er auch später noch während seiner Missionsreisen sich abgab (Apg. 18, 3). Die Richtung, die er in seinen Studien nahm, bezeichnet er selbst am besten Gal. 1, 14, nämlich daß er im specifischen Judenthum weiter fortschritt, als viele seiner Altersgenossen, indem er in überschwänglicher Weise Eiferer für die väterlichen Ueberlieferungen wurde. Dazu mochte ihn zunächst die Secte, der er sich angeschlossen, veranlassen, da gerade die Eigenthümlichkeit des Pharisäismus in dem Festhalten der Ueberlieferungen bestand, aber es muß dabei auch sein energischer, jede Halbheit verabscheuender und vor keiner Consequenz zurückbebender Charakter sehr in Betracht gezogen werden. Dieser war es denn auch, der ihn zum heftigsten Feinde der eben aufblühenden christlichen Kirche machte. Wahrscheinlich war es bei Veranlassung der Streitreden, welche Stephanus mit den Mitgliedern der Synagoge, zu der sich Paulus hielt, mit überlegenem Geiste führte (Apg. 6, 8 ff.), daß er zuerst mit dem Christenthume näher bekannt wurde und es dürfte vielleicht die schneidende Polemik, welche der erste Blutzeuge der Kirche in seiner Vertheidigungsrede vor dem Synedrium gegen das Judenthum entfaltet (Apg. 7, 2 ff.), einen solchen Stachel in dem Gemüthe des jungen Pharisäers gelassen haben, daß sich sein Eifer zum wildesten, blutdürstigsten Fanatismus steigerte. Wenigstens nahm er sogleich an der Steinigung des Stephanus, soweit es bei seiner Jugend anging, thätigen Antheil, indem er die Kleider der Steiniger hütete und sprach sein Wohlgefallen über diesen Mord aus (Apg. 7, 58 ff. 8, 1). Auch an der auf die Steinigung des Stephanus hin entstandenen Verfolgung der Christengemeinde in Jerusalem betheiligte sich Paulus auf die lebhafteste Weise, so daß er selbst in die Häuser der Christen eindrang

und Männer und Weiber fortschleppte und dem Gefängnisse übergab (Apg. 8, 3). Als endlich die Christengemeinde in Jerusalem seiner Verfolgungswuth keinen Stoff mehr gab, indem sich dieselbe nach allen Seiten hin zerstreute, erbat er sich vom Hohenpriester Vollmachtsbriefe nach Damascus, um die dort etwa befindlichen Christen gefangen zu nehmen und nach Jerusalem zu liefern. Allein der blutdürstige Vorsatz sollte nicht ausgeführt werden. Auf dem Wege nach Damascus in der Nähe dieser Stadt erschien ihm der verherrlichte Christus, Licht umstrahlte ihn, er fiel nieder zur Erde und hörte den Ruf: Saul, Saul, was verfolgst du mich? Er erwiderte: wer bist du, Herr? Und der Herr sprach: ich bin Jesus, den du verfolgst. Steh' auf und geh' in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du thun sollst. Als Paulus aufstand war er geblendet, so daß seine Begleiter ihn führen mußten und er blieb es drei Tage lang. Man hat diese entscheidende Begebenheit im Leben des Apostels natürlich deuten und entweder als ecstatische Vision oder als einen innern Vorgang des „höhern Bewußtseins“ bei Gelegenheit einer außerordentlichen glänzenden Naturerscheinung begreifen wollen. Allein alle derartigen Versuche müssen an dem ausdrücklichen Zeugniß des Apostels scheitern, der (1 Cor. 15, 8) die ihm gewordene Erscheinung des auferstandenen Christus mit den übrigen Erscheinungen desselben vollkommen gleichstellt. Baur hat deßwegen (Paulus 2c. p. 60) die Erzählung der Apostelgeschichte in das Gebiet des Mythus hinüberzuziehen versucht, indem er beweisen will, daß die dem Paulus gewordene Erscheinung nicht in objectiver Realität, sondern nur im subjectiven Glauben desselben stattgefunden habe. Zu diesem Behufe muß er die von Lucas erzählten Wahrnehmungen der Begleiter des Paulus wegräumen und zeigen, daß die Widersprüche, welche in dieser Beziehung zwischen den drei in der Apostelgeschichte vorhandenen Relationen über dieselbe Begebenheit (Apg. 9, 1—15; 22, 1—25; 26, 9—20) bestehen sollen, sich gegenseitig aufheben und somit der Erzählung alle Glaubwürdigkeit entziehen. Allein diese angeblichen Widersprüche sind mehr als precär. Wenn es z. B. Apg. 22, 9. von den Begleitern des Apostels heißt: *τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι*, dagegen 9, 7. *ἀκούοντες τῆς φωνῆς*, so zeigt schon der Wechsel der Construction des *ἀκούειν*, daß wir im erstern Fall uns die *φωνὴ* als eine articulirte, im letztern als eine nicht articulirte zu denken haben, wornach also die letztere Behauptung die erstere einschließt und die erstere die letztere nicht ausschließt. Und diese ist, wie Baur selbst sagt, die „bemerkenswertheste“ Differenz! — Was den Zeitpunct der Bekehrung des Apostels anlangt, so gehen in Bestimmung desselben die Ansichten sehr auseinander, so daß zwischen dem Jahr 33, welches die Annahme des hl. Hieronymus ist und dem Jahr 42, wie das Chronicon paschale angibt, kein Jahr zwischeninneliegt, in welches nicht schon diese Begebenheit verlegt worden wäre. Hug entscheidet sich für das Jahr 35, dagegen Windischmann (Galaterbrief p. 29) für das Jahr 37 oder 38, eine Annahme, die auch uns als die wahrscheinlichere erscheint. — Nachdem Paulus des Augenlichts beraubt drei Tage in Damascus zugebracht, erhielt ein dortiger Christ, Ananias, den Auftrag von Christus, ihm die Hände aufzulegen. Dadurch wurde Paulus sogleich geheilt und ließ sich taufen. Bald trat er auch in den Synagogen von Damascus auf und verkündete zur großen Verwunderung aller Zuhörer die Lehre, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei (Apg. 9, 19 ff.). Doch scheint er dieß zunächst nur wenige Tage gethan zu haben; denn er selbst berichtet (Gal. 1, 17), daß er nach seiner Bekehrung nach Arabien gegangen sei. Ueber den Zweck dieser Reise gibt er keine Auskunft; doch dürfte dieser wohl nicht in der Verkündigung des Evangeliums, als vielmehr in der Vorbereitung auf dieselbe durch einen Aufenthalt in der Einsamkeit bestanden haben, was auch durch den Umstand angedeutet zu sein scheint, daß Lucas in der Apostelgeschichte diese Reise nicht erwähnt. Nach dem wahrscheinlich nicht sehr langen Aufenthalt in Arabien kehrte Paulus wieder nach Damascus zurück, und fuhr fort, dort Christum zu verkünden, bis die Juden ihm

Nachstellungen bereiteten, so daß die Christen genöthiget waren, ihn des Nachts, da die Stadtthore auf Anstiften der Juden von dem Befehlshaber des Königs Aretas (2 Cor. 11, 32) bewacht waren, in einem Korbe über die Stadtmauern hinabzulassen. Von da begab sich Paulus mit der Absicht den Petrus kennen zu lernen, nach Jerusalem. Obwohl seit seiner Bekehrung — denn auf diese wird das ἔπειτα Gal. 1, 18. zu beziehen sein — bereits drei Jahre verflossen waren, so zogen sich doch die Christen in Jerusalem scheu vor ihm zurück und nur durch Vermittlung des Barnabas gelang es ihm mit den Aposteln, wie sich Lucas Apg. 9, 27. ganz allgemein ausdrückt, wie er aber selbst Gal. 1, 18 u. 19. genauer angibt, mit Petrus und Jacobus in Verbindung zu treten. Doch dauerte dieser Aufenthalt in Jerusalem nicht lange. Da er freimüthig Christum bekannte, und sich mit den hellenistischen Juden in Disputationen einließ, suchten ihn diese zu tödten. Dieß bewog die Christen in Jerusalem ihn von dort wegzubringen, wozu seine Einwilligung zu geben er durch eine ecstatische Vision im Tempel bestimmt wurde (Apg. 22, 18 ff.). Von Jerusalem begab sich Paulus in seine Vaterstadt Tarsus, wo er einige Zeit, vielleicht ein Jahr lang, verweilte. Inzwischen aber hatte sich in Antiochien eine Christengemeinde gebildet und Barnabas wurde von Jerusalem aus dahin geschickt, um dieselbe zu organisiren. Bei diesem Geschäfte erinnerte er sich des Paulus, holte ihn von Tarsus herbei und beide miteinander brachten nun ein Jahr in Antiochien zu, eifrig beschäftigt, das Christenthum zu verbreiten. Nach Abfluß des Jahres wurden beide mit dem Ertrag einer veranstalteten Collecte nach Jerusalem geschickt, wo sie sich aber nur kurze Zeit aufhielten. Nachdem sie wieder nach Antiochien zurückgekehrt waren, erhielten prophetisch begabte Männer durch Eingebung des hl. Geistes den Auftrag beide zur Mission unter den Heiden aufzufordern und Paulus trat in Folge davon in der Begleitung des Barnabas und Johannes Marcus seine erste Missionsreise an. Ihr Weg führte sie zuerst nach Seleucia, von wo sie nach Cypern überschifften und die Insel durchreisten. In Paphos trafen sie mit dem Statthalter der Insel, Sergius Paulus, zusammen, der sich dem Christenthume geneigt zeigte. Einer der damals so zahlreichen Zauberer Barjesus oder Elymas suchte den Missionären entgegenzuwirken, wurde aber auf das Wort des Paulus plötzlich blind, worauf der Statthalter den christlichen Glauben annahm. Wenn Baur (Paulus rc. p. 91) und nach ihm Zeller dieses so wie die übrigen Wunder, welche Paulus hauptsächlich auf dieser Missionsreise wirkte, als aus der dichtenden Sage entstanden erklären, so ist der vorzüglichste Grund dafür der, daß diese Wunder deutlich ihren Zweck, Paulus mit Petrus in Parallele zu stellen, verrathen sollen. So soll das Verhalten des Paulus gegen Elymas in Parallele stehen mit dem Auftreten des Petrus gegen Simon Magus. Allein wer sieht nicht auf den ersten Blick das rein Willkürliche einer solchen Zusammenstellung, einer Parallelisirung, wo die Facta nur in ganz untergeordneten und äußerlichen Momenten Aehnlichkeit haben? — Von Cyprus setzte Paulus mit seinen Begleitern in das in nördlicher Richtung gegenüberliegende Festland und zwar in die Landschaften Pamphylien, Pisidien und Lycaonien über. Zunächst gelangten sie nach Perge, wo Johannes Marcus sie verließ und nach Jerusalem zurückkehrte; sofort nach Antiochia in Pisidien. Hier traten sie zuerst in der Synagoge, anfangs nicht ohne Erfolg auf, stießen aber bald auf Hindernisse von Seite der Juden und wandten sich zu den Heiden. Die Juden aber wiegelten auch diese auf, so daß Paulus und Barnabas aus der Stadt vertrieben wurden, Apg. 13, 13 ff. Aehnlich erging es ihnen in Iconium (Apg. 14, 1—6). In Lystra heilte Paulus einen Lahmen, was einen solchen Eindruck machte, daß das Volk den Barnabas für den Zeus, den Paulus für den Hermes hielt und bereit war ihnen Opfer darzubringen. Da dieses die Missionäre nicht gestatten wollten, und noch dazu die Volkshaufen von Juden, die von Antiochia und Iconium herbeigekommen, aufgereizt wurden, wurden Paulus und Barnabas gesteinigt, so daß man erstern für todt hielt und aus der Stadt

hinausschleppte. Er aber stand auf und begab sich wieder in die Stadt zurück, von wo er des andern Tags mit Barnabas nach Derbe abging. Hier fand die erste Missionsreise ihren Zielpunct, indem von da die Apostel auf denselben Weg wieder zurückkehrten, auf dem sie gekommen. Sie besuchten auf diesem Rückweg die bereits gegründeten Gemeinden und organisirten sie durch Aufstellung von Presbytern (Apg. 14, 23) und kehrten über Perge und Attalia wieder nach Antiochia zurück. — In Antiochien war durch die Ankunft strenger Judaisten die Streitfrage zur lebhaften Verhandlung gekommen, ob die Beschneidung nothwendig zur Aufnahme in die christliche Kirche sei. Da die Gemeinde sich darüber spaltete, so wurde Paulus mit Barnabas und einigen andern nach Jerusalem wegen dieser Streitfrage geschickt (Apg. 15, 1 ff.). Es entsteht nun vor allem die Frage, ob die von Lucas in der Apostelgeschichte erzählte Reise identisch sei mit der, von welcher Paulus Gal. 2, 1 ff. selbst berichtet. Wir glauben diese Frage bejahen zu müssen. Wenn Lucas als den Grund der Reise einen Auftrag der antiochenischen Gemeinde, Paulus dagegen eine Offenbarung (Gal. 2, 2) angibt, so schließt sich dieß gegenseitig nicht aus, sofern der eine Grund neben dem andern wohl bestehen mag. Wenn ferner Lucas nur von öffentlichen, Paulus dagegen nur von Privatverhandlungen, die in Jerusalem gepflogen wurden, zu berichten scheint, so ist dieses eben auch nur Schein, denn indem Lucas angibt (Apg. 15, 7), daß viel Streitens gewesen sei (*πολλῆς συζητήσεως γενομένης*), so deutet er damit gerade an, daß vor der entscheidenden öffentlichen Verhandlung Privatverhandlungen statt hatten; und wenn Paulus im Gegensatze zu der allgemeinen Behauptung, daß er sein Evangelium vorgelegt habe, hervorhebt, daß er dieß im Besondern auch bei den in Geltung stehenden gethan habe, so gibt er klar genug zu verstehen, daß außer den Privatverhandlungen auch öffentliche gepflogen wurden. Wenn Baur, um dem Gewichte dieser Argumentation zu entgehen, behauptet (Paulus rc. p. 117), man müsse das *κατ᾽ ἰδίαν δὲ* übersetzen „und zwar wandte ich mich speciell u. s. w.“, so hat er nur vergessen, daß eine solche Uebersetzung nach den Gesetzen der griechischen Sprache nicht möglich ist. Daß endlich Lucas als das Resultat der Verhandlungen das bekannte Decret des Apostelconcils (Apg. 15, 23 ff.), Paulus dagegen die Uebereinkunft bezeichnet, daß Petrus die Mission bei den Beschnittenen, er aber bei den Heiden fortzusetzen habe, unter der Voraussetzung, daß sie gegenseitig der Armen eingedenk sein wollen, so erklärt sich diese Differenz leicht durch den verschiedenen Standpunct der Berichterstatter, von denen der eine vorzugsweise die öffentlichen, der andere die Privatverhandlungen referiren wollte. Dürfen wir demgemäß die von Lucas und Paulus berichtete Reise als identisch annehmen, so steht auch der Vermuthung Nichts im Wege, daß Paulus gerade auf dem Apostelconcil zu Jerusalem die großartigen Pläne für seine weitern Missionsreisen entworfen und mit den übrigen Aposteln besprochen habe. Wirklich begann er kaum nach Antiochien zurückgekehrt seine zweite große Missionsreise. — Gleich zu Anfang derselben trennte er sich von Barnabas, und nahm statt desselben den Silas als Begleiter mit. Die Reise führte sie durch Syrien und Cilicien nach Derbe und Lystra. Hier nahm er den Timotheus, den Sohn einer Jüdin und eines Heiden, mit sich, nachdem er ihn vorher beschnitten hatte, damit er nicht ein Hinderniß sei, die Juden zu gewinnen. Von Lycaonien aus durchzog er Phrygien und Galatien und gründete wahrscheinlich auf dieser Reise die galatischen Gemeinden. Als er sofort in der im engern Sinn sogenannten Provinz Asien (vergl. Wieseler, Chronologie rc. p. 33) das Evangelium verkünden wollte, wurde er daran durch Eingebung des hl. Geistes gehindert. Ebenso erging es ihm, nachdem er sich durch Mysien nach Bithynien zu wenden suchte. In Troas wurde er durch eine Erscheinung bestimmt, nach Macedonien, also nach Europa überzusetzen. Hier scheint sich Lucas an ihn angeschlossen zu haben; denn von diesem Zeitpuncte an kommen in der Erzählung der Apostelgeschichte die Stellen vor, in denen er sich der ersten Person des Plural bedient. In Macedonien war es die

Stadt Philippi, in welcher der Apostel zuerst auftrat und namentlich unter den dortigen Proselytinnen gute Aufnahme fand. Ueberhaupt tritt von da an in der Geschichte des Paulus immer mehr die große Bedeutung hervor, welche die jüdischen Proselyten aus den Heiden für Verbreitung des Christenthums hatten; denn sie sind es stets, welche die Lehre des Apostels am geneigtesten aufnahmen und den Grundstock der neuen Gemeinden bildeten. Die Heilung einer mit einem Wahrsagegeist besessenen Sklavin veranlaßte eine Verfolgung gegen die Missionäre, so daß sie von der Stadtobrigkeit gegeißelt und in das Gefängniß geworfen wurden. In Folge eines wunderbar entstandenen Erdbebens bekehrte sich der Gefängnißwärter und ließ sich mit seinem ganzen Hause taufen, worauf des andern Tages, nachdem die Missionäre ihren Charakter als römische Bürger geltend gemacht, sie ehrenvoll aus dem Gefängniß entlassen wurden. Nachdem sie in Philippi noch die Brüder ermuntert hatten, zogen sie über Amphipolis und Appollonia nach Thessalonica, wo es ihnen während eines dreiwöchentlichen Aufenthalts gelang, einige Juden und eine große Anzahl Proselyten zu bekehren. Die übrigen Juden, dadurch erbittert, stifteten einen Aufstand an, in Folge dessen Paulus und Silas noch in der Nacht von den Christen nach Beröa geschickt wurden, während Timotheus vorläufig zurückgeblieben und ihnen erst später nachgefolgt zu sein scheint. In Beröa wurden die Missionäre anfangs günstig aufgenommen; als aber Juden von Thessalonica herbeikamen und das Volk aufwiegelten, mußte Paulus eilig zur See entsendet werden. Silas und Timotheus blieben zurück, ersterer wahrscheinlich für die Gemeinde in Beröa, letzterer ohne Zweifel (1 Theff. 3, 2) für die in Thessalonica. Mit dem Schiff, auf welches Paulus gestiegen war, gelangte er nach Athen, wo er nicht nur in der Synagoge auftrat, sondern auch auf Veranlassung epicurischer und stoischer Philosophen auf dem Areopag einen Vortrag hielt. Obwohl sein Erfolg in Athen im Ganzen gering war, gelang es ihm doch die Anfänge einer Gemeinde zu bilden. Bedeutender waren seine Erfolge in Corinth, wohin er sich von Athen aus begab, nach seiner Gewohnheit, vorzüglich die Hauptstapelplätze des damaligen Weltverkehrs aufzusuchen. Hier traf er mit einem aus Rom vertriebenen jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla zusammen, bei denen er, da sie, wie er, das Zeltmachergewerbe trieben, Wohnung nahm und die er wahrscheinlich zuerst bekehrte. Zugleich trat er auch in der Synagoge auf und vermehrte noch seine Anstrengungen, als seine Begleiter Timotheus und Silas aus Macedonien angelangt waren. — Auf die Nachrichten hin, welche ihm Timotheus von Thessalonica mitbrachte, verfaßte er das erste apostolische Sendschreiben, das wir noch von ihm haben, den ersten Thessalonicenserbrief. Der Apostel lobt in demselben zuerst den Glauben der Thessalonicenser, weist sie dann hin auf die Uneigennützigkeit, mit der er ihnen das Evangelium gebracht und auf die Leiden, die er deßwegen ausgestanden. Sofort lobt er die Standhaftigkeit, welche die Thessalonicenser in den über sie hereingebrochenen Verfolgungen bewährt, macht sie mit dem sehnlichen Wunsch bekannt, den er gehegt, sie zu besuchen und drückt seine Freude aus über die Nachrichten, welche ihm Timotheus von ihnen gebracht. Daran knüpft er sittliche Mahnungen, insbesondere gegen Unkeuschheit und Müssiggang. Endlich beruhigt er sie über das Schicksal der Entschlafenen, weist hin auf die Wiederkunft Christi, der plötzlich und unerwartet erscheinen werde, weßwegen man sich jeder Zeit in der gehörigen sittlichen Verfassung zu halten habe. Den Schluß bilden einzelne sittliche Ermahnungen und der Auftrag, daß das Schreiben allen Gliedern der Gemeinde vorgelesen werde. — Nach Absendung des Briefes erhielt der Apostel Nachricht, daß in Thessalonica unter seinem Namen ein Brief verbreitet worden, in welchem die Ankunft des Herrn als ganz nahe bevorstehend verkündet wurde (2 Theff. 2, 2). Dieß gab dem Apostel Veranlassung, ein zweites Sendschreiben an diese Gemeinde abgehen zu lassen — unsern zweiten Thessalonicenserbrief. Er beginnt denselben wieder mit einer Belobung der Gemeinde wegen der in Verfolgungen bewiesenen Standhaftigkeit;

sodann beruhigt er sie wegen der Ankunft Christi, da die Erscheinungen, welche derselben vorauszugehen hätten, noch nicht eingetroffen seien. Endlich führt er ihnen die Herrlichkeit des christlichen Berufs vor Augen und schließt mit Ermahnungen namentlich gegen unordentliches Leben und gegen Müssiggang. Um die Thessalonicenser vor Unterschiebung weiterer Briefe zu sichern, setzt er diesem eigenhändig seine Namensunterschrift unter. — Die Aechtheit der Thessalonikerbriefe ist erst von Baur beanstandet worden, nachdem bereits vorher von Schmidt und Kern einige Verdachtsgründe gegen die Aechtheit des zweiten Briefes waren erhoben worden. Indessen hält sogar Baur seine Gründe nicht für stark genug, um auf sie gestützt das Urtheil der Unächtheit geradezu auszusprechen. — In Corinth machte indeß der Apostel dieselbe Erfahrung wie bisher, daß nämlich die eigentlichen Juden am hartnäckigsten seiner Lehre sich widersetzten, weßwegen er denn seine Vorträge nicht mehr in der Synagoge, sondern in dem Hause eines gewissen Justus, eines frühern jüdischen Proselyten hielt. Nachdem Paulus sich anderthalb Jahre in Corinth aufgehalten, schleppten ihn die dortigen Juden vor den Richterstuhl des Proconsul Gallio, der aber ihre Klage barsch abwies. Einige Zeit darauf schiffte sich Paulus mit Aquila und Priscilla (s. d. A.) nach Palästina ein und gelangte zunächst nach Ephesus. Hug, welchem Haneberg (Geschichte der bibl. Offb. p. 597) folgt, stellt die Ansicht auf, der Apostel sei auf dieser Seereise nach Creta gekommen und habe dort den Titus hinterlassen. So Vieles sich für diese Ansicht anführen läßt, so glauben wir doch derselben nicht beistimmen zu können und versetzen, wie sich zeigen wird, den Besuch des Apostels auf der Insel Creta in eine spätere Zeit. In Ephesus hielt sich Paulus trotz der an ihn gestellten Bitten um längeres Bleiben nur ganz kurze Zeit auf und eilte über Cäsarea nach Jerusalem, wo er sich ebenfalls nur kurz verweilte (Apg. 18, 22). Von Jerusalem wandte er sich nach Antiochia, wo ohne Zweifel der Gal. 2, 11 ff. erzählte Vorgang mit Petrus sich ereignete. Hierauf durchreiste er Galatien und Phrygien, indem er die dortigen Gemeinden bestärkte und gelangte endlich nach Ephesus, wo er auf längere Zeit seinen Aufenthalt nahm. Ueber die Dauer dieses Aufenthaltes enthält die Apostelgeschichte zwei abweichende Angaben. Nach Apg. 19, 8—10. erstreckte sich derselbe auf zwei Jahre drei Monate, nach Apg. 20, 31. auf drei Jahre (τριετίαν). Dazu kommt, daß der zweite Corintherbrief ganz bestimmt (2 Cor. 13, 1. vgl. 2 Cor. 12, 14; 13, 2) und der erste höchst wahrscheinlich (1 Cor. 16, 7) einen zweiten Aufenthalt des Apostels in Corinth vor Abfassung dieser Briefe voraussetzen, einen Aufenthalt, von dem die Apostelgeschichte Nichts erwähnt. Man hat verschiedene Versuche gemacht, diesen zweiten Aufenthalt des Apostels in die Geschichtserzählung der Apostelgeschichte einzuschieben, allein das Wahrscheinlichste bleibt doch immer, denselben in die drei Jahre des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels zu versetzen und demnach anzunehmen, derselbe habe während dieser Zeit eine Visitationsreise zu den in Europa gestifteten Gemeinden vorgenommen und sei darauf wieder nach Ephesus zurückgekehrt, um seinen dortigen Aufenthalt fortzusetzen. Bei dieser von Schrader, Rückert, Billroth, Olshausen, Meyer und Wieseler gebilligten Annahme läßt sich auch die Differenz in den Angaben der Apostelgeschichte über die Dauer des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels am leichtesten erklären, und wir nehmen daher auch keinen Anstand, sie für die folgende Auseinandersetzung zu Grunde zu legen. — Auch in Ephesus lehrte Paulus zuerst in der Synagoge, mußte aber dieselbe bald wegen der Hartnäckigkeit der Juden verlassen und schlug dann seinen Lehrstuhl in dem Hörsaal eines gewissen Tyrannus auf. Da Ephesus der Hauptverkehrsplatz für Vorderasien war, so erstreckte sich die Lehrthätigkeit des Apostels nicht nur auf die Einwohner dieser Stadt, sondern wie die Apostelgeschichte (19, 10) ausdrücklich hervorhebt, auch auf die ab- und zuströmenden Massen aus allen Theilen Vorderasiens, und dieselbe wurde durch zahlreiche Erweise von Wundermacht unterstützt. Mitten in seinen Arbeiten erhielt der Apostel Nachrichten von dem Treiben judai-

stischer Irrlehrer in Galatien. Diese waren wahrscheinlich von Jerusalem dahin gekommen, und indem sie sich fälschlicherweise auf die Auctorität der ältern Apostel beriefen, sprachen sie dem Paulus die Würde und Befugniß des Apostolates ab und lehrten die Nothwendigkeit der Beschneidung und überhaupt der Haltung des mosaischen Gesetzes. Damit war das Fundament nicht nur der Wirksamkeit des Apostels, sondern auch des Christenthums überhaupt angegriffen. Wie tief der Apostel dieses fühlte, leuchtet aus jedem Worte des Sendschreibens an die Galater hervor, das er von Ephesus aus erließ, um den judaistischen Umtrieben entgegenzutreten und die Galater zur Besinnung zurückzuführen. Denn stärker und unmittelbarer drückt sich die Empfindung des Apostels in keinem Briefe aus, als in diesem; in keinem ist das Wort so scharf und feurig, die Polemik so schlagend und vernichtend. Zuerst zeigt er, daß er sein Apostolat unmittelbar von Christus erhalten, daß dieß, sowie seine Lehre von den ältern Aposteln anerkannt worden, daß er sogar auf den Grund der gemeinsamen Lehre von der Nichtverbindlichkeit des Gesetzes dem Petrus Widerstand geleistet, als dieser wenigstens äußerlich den Forderungen der Judaisten nachgab. Sodann weist er in eingehender dialectischer Entwicklung nach, daß das „Gesetz" keine selbstständige Bedeutung habe und somit rechtfertigen könne, sondern daß es nur Vorschule auf Christus sei. Sofort ermahnt er die Leser stehen zu bleiben in der Freiheit des Christenthums und nicht in die Knechtschaft des Gesetzes zurückzusinken. Endlich schließt er mit einer Reihe der eindringlichsten sittlichen Mahnungen. Die Aechtheit des Galaterbriefes ist nie beanstandet worden; erst in neuester Zeit vernimmt man, daß Bruno Baur, die lustige Person im kritischen Drama der Gegenwart, den Beweis liefern wolle, daß der Galaterbrief aus den Briefen an die Römer und Corinther zusammengestoppelt sei. — Wahrscheinlich bald nach Absendung des Galaterbriefs trat der Apostel die oben berührte Visitationsreise nach Macedonien und Griechenland an. Als seinen Stellvertreter in Ephesus ließ er den Timotheus zurück. Dieß setzt der erste Brief an Timotheus voraus, dessen Abfassung wohl am besten in diese Zeit verlegt wird. Denn einmal muß Timotheus wegen 1 Tim. 4, 12. noch jung gewesen sein, als er diesen Brief empfing; sodann hatte der Apostel vor einer Abreise nach Macedonien dem Timotheus den Auftrag gegeben, in Ephesus zu bleiben (1 Tim. 1, 3) und spricht die Hoffnung aus, denselben bald wieder zu sehen (1 Tim. 2, 14), was beides zu den Nachrichten, welche die Apostelgeschichte 19, 21 ff. und 20, 4 ff. über die endliche Abreise des Apostels von Ephesus gibt, nicht recht passen will. Auffallend könnte bei dieser Annahme nur das sein, daß der Apostel die im Briefe enthaltenen Anweisungen nicht mündlich dem Timotheus vor seiner Abreise gab, sondern sie ihm erst später schriftlich mittheilte. Allein bei derartigen Bedenken darf man nicht außer Acht lassen, daß der Apostel keineswegs in der Lage war, über Schiffsgelegenheiten zu verfügen, sondern daß er solche benützen mußte, wo sie sich ihm darboten. Daher kann der Apostel wohl genöthigt gewesen sein, schneller von Ephesus abzureisen, als er es vielleicht im Sinne hatte und somit auch ohne dem Timotheus die nothwendigen Verhaltungsmaßregeln geben zu können. Der erste Brief an den Timotheus trägt ganz den Charakter eines freundlichen Geschäftsbriefes und dieß drückt sich auch in Sprache und Darstellungsform unverkennbar aus. Der Inhalt des Briefs ist ein sehr mannigfaltiger. Zuerst wird dem Timotheus aufgetragen, vor Ketzereien zu warnen, und ihm auseinandergesetzt, wie er die wichtige Streitfrage über das „Gesetz" zu behandeln habe. Sodann schreibt ihm der Apostel das Verfahren vor, das er gegen Personen des weiblichen Geschlechts und in Betreff der in der Gemeinde aufzustellenden kirchlichen Beamten und Kirchendiener einzuhalten habe. Sofort schließt er an einen kurzen Abriß der Lehre von der Person Christi die Aufzählung der Grundsätze an, die gegen Häresien einzuschärfen wären. Daran knüpft er einzelne Mahnungen an Timotheus über die Art, wie er selbst das Lehramt verwalten, wie er sich gegen Presbyter und Wittwen verhalten, welche Grundsätze er in Bezug

auf die Belohnung kirchlicher Beamten und gegen solche erhobene Anklagen befolgen solle. Endlich gibt er ihm noch Verhaltungsmaßregeln in Bezug auf die Sklaven, auf die Schätzung irdischer Güter und die Reichen. — Die Aechtheit unseres Briefes ist zuerst von Schleiermacher angefochten worden. Da aber unverkennbar die drei Pastoralbriefe in einem Verhältniß der engsten Verwandtschaft zu einander stehen, so führte die Verwerfung des ersten Briefs an Timotheus auch zu der des zweiten und des Briefs an Titus. Diese Verwerfung wurde ausgesprochen von Eichhorn, de Wette, Schott, Credner u. A., besonders aber von Baur in seiner Schrift: die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht 1835, eine Schrift, die ihrem wesentlichen Inhalt nach auch in das Buch: Paulus ꝛc. aufgenommen und deren Resultate von seiner ganzen Schule, Schwegler, Zeller u. s. w. acceptirt wurden. Uns verbietet der Raum auf die vorgebrachten Gründe gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe sowohl hier als später näher einzugehen und wir müssen uns begnügen auf die gründlichen Widerlegungen derselben von Hug und besonders von Wieseler (Chronologie ꝛc. p. 286 ff.) zu verweisen. — Die Fortsetzung seiner Reise muß, wie bereits bemerkt, den Apostel zum zweiten Male nach Corinth geführt haben. Wie aus den Andeutungen 2 Cor. 12, 11; 13, 2. hervorgeht, scheint er die Gemeinde nicht im erwünschtesten Zustande angetroffen zu haben. Auf der Rückreise von da gelangte er ohne Zweifel, wahrscheinlich in Folge eines der 2 Cor. 11, 25. angeführten und von der Apostelgeschichte unerwähnt gelassenen Schiffbrüche auf die Insel Creta, wo er den Titus zurückließ. Auch von hier aus scheint er die nächste Gelegenheit ergriffen zu haben, um nach Ephesus zu gelangen. Der Grund, warum Lucas in der Apostelgeschichte diese Reise übergangen hat, dürfte wohl darin liegen, daß dieselbe bloß eine Visitationsreise sein sollte. — Nach Ephesus zurückgekehrt, setzte Paulus seine apostolische Wirksamkeit in dieser Stadt weiter fort. Nachrichten aus Corinth, die vielleicht nur das Resultat der eigenen Anschauungen bekräftigten, bestimmten ihn, wie aus 1 Cor. 5, 9 ff. unwidersprechlich hervorgeht, einen Brief an diese Gemeinde abgehen zu lassen. Dieser Brief ist für uns verloren. Der von dem Mechitaristen Aucher in armenischer Sprache herausgegebene Brief des Paulus, sowie die Antwort der Corinther auf denselben, sind entschieden apocryphisch. Ueber den Inhalt des verlorenen Briefes wissen wir nur soviel gewiß, daß er eine Rüge der in Corinth eingerissenen Unzuchtsvergehen enthielt. Wahrscheinlich nicht lange nach Absendung des ersten Briefs erhielt der Apostel durch die Leute der Chloe (s. d. A.), einer christlichen Frau, Nachrichten über die Zustände der corinthischen Gemeinde. Diese hatten sich noch unerfreulicher gestaltet, als er sie bei seiner zweiten Anwesenheit gefunden hatte. Namentlich hatten sich Parteien gebildet, von denen die eine dem Paulus, die andere dem Apollos, die dritte dem Petrus und endlich eine vierte bloß Christus zu folgen vorgab. Außerdem waren die Unzuchtsvergehen geblieben und in einem derartigen eclatanten Fall war die Gemeinde nicht energisch genug eingeschritten. Ferner zogen Christen ihre Streitigkeiten vor heidnische Richterstühle und endlich hatten sich Unordnungen beim Gottesdienst und besonders beim Abendmahle, sowie Mißbrauch der Geistesgaben eingeschlichen. Außer den Nachrichten von den Leuten der Chloe mochte der Apostel noch solche von den Abgeordneten erhalten haben, welche die Corinther an ihn geschickt hatten, um über verschiedene Fragen von ihm Auskunft zu erhalten. Diese Umstände vermochten den Apostel ein zweites Sendschreiben nach Corinth abgehen zu lassen, unsern ersten Corintherbrief. Der Inhalt desselben ist ein sehr verschiedenartiger. Nach einem etwas ausführlichen Eingang verbreitet sich der Apostel über und wider das Parteiunwesen, indem er zugleich seine eigene Lehrweise rechtfertigt und die Stellung des Apostolats gegenüber von den Gemeinden darlegt. Sodann geht er über auf Besprechung der Unzuchtvergehen in der Gemeinde und der Unsitte, vor heidnischen Gerichten sich richten zu lassen, woran er eine nochmalige Warnung vor

Unzucht schließt. Hierauf antwortet er auf die an ihn gerichteten Fragen zunächst in Bezug auf die Ehelosigkeit, sodann in Bezug auf den Genuß des Opferfleisches, womit er als einen Analogiebeweis für seine Forderungen die Darstellung der Uneigennützigkeit verbindet, mit der er das Apostolat verwaltete. Daran schließt er die Rüge über Unordnungen beim Gottesdienst, namentlich beim Abendmahle, sodann eine ausführliche Belehrung über die Geistesgaben und über die Auferstehung der Todten. Den Schluß bilden Vorschriften über die Collecte für Jerusalem, vermischte Notizen und Grüße. Der erste Corintherbrief gewährt uns den tiefsten Einblick in die Zustände einer neugebildeten christlichen Gemeinde und ist schon dadurch von hohem Interesse. Noch mehr ist er dieß durch die große Anzahl von Fragen über Dogma und Disciplin, die in demselben zur Lösung kommen. Sprache und Darstellung sind die der ihrer selbst bewußten, aber durch die innigste Liebe gemilderten Auctorität, bald scharf und bestimmt in schneidender Kürze den Irrthum zurechtweisend, bald freundlich und milde belehrend, bald zum erhabensten, eigentlich poetischen Ausdruck sich steigernd. Die Aechtheit des Briefes ist nie bezweifelt worden. — Am Schluße des ersten Corintherbriefes stellt Paulus den Corinthern in Aussicht, daß Apollos sie besuchen werde. Ohne Zweifel fand die Abreise dieses Mannes von Ephesus bald darauf statt und zwar berührte er auf seinem Wege, wie aus Tit. 3, 13. hervorgeht, die Insel Creta. Möglich ist, daß er zugleich mit dem an derselben Stelle genannten Zenas Ueberbringer des Briefes an Titus war. Denn es erscheint uns am wahrscheinlichsten, daß dieser Brief nach dem ersten Corintherbriefe und noch vor der endlichen Abreise des Apostels von Ephesus geschrieben sei; wenigstens gibt es keinen Zeitpunct, in welchem nach den Daten, die uns der Brief selbst an die Hand gibt, die Abfassung desselben mit weniger Anstand verlegt werden könnte. Nach Apg. 19, 21. hatte Paulus den Plan Macedonien und Griechenland zu durchwandern. Ueber die Ausführung dieses Planes gibt uns die Apostelgeschichte nur sehr spärliche Auskunft 20, 2. 3. Aus Röm. 15, 19. aber ersehen wir, daß er seine Missionsthätigkeit bis Illyricum ausdehnte. Ohne Zweifel lag eine solche Ausdehnung schon ursprünglich in seinem Plane, und er mochte auch, da er um Pfingsten Ephesus verließ, bei sich ausgemacht haben, an welchem Orte er überwintern wolle. Nun trägt er dem Titus in seinem Briefe 3, 12. auf, wenn er den Artemas oder Tychicus zu ihm schicke, nach Nicopolis zu kommen, weil er dort zu überwintern beschlossen habe. Welches Nicopolis unter den vielen Städten, die diesen Namen trugen, gemeint sei, darüber haben die Gelehrten sehr weit auseinandergehende Ansichten aufgestellt. Allein am nächsten gibt sich doch, darunter das berühmte Nicopolis in Epirus, das Denkmal der Schlacht von Actium, zu verstehen, das zwar noch zu der römischen Provinz Achaia gehörte, aber doch den Grenzen von Illyricum nicht zu ferne lag. Ist diese Vermuthung richtig, so gibt sie uns einen sichern Anhaltspunct die Abfassungszeit des Briefes an Titus zu bestimmen. Sie muß nämlich nach der Abfassung des ersten Corintherbriefes fallen, weil, als dieser geschrieben wurde, Apollos noch bei Paulus war, sie muß aber noch in Ephesus geschehen sein, weil Apollos nicht mit Paulus von dort fortzog, sondern gleich zur See über Creta nach Corinth abging. Der Inhalt des Briefes besteht in Anweisungen, wie sich Titus unter einem verkommenen Volke, wie die Creter waren, zu verhalten habe. Auch dieser Brief trägt den Charakter eines rasch hingeworfenen, nicht aus langer Ueberlegung hervorgegangenen Geschäftsbriefes. Was seine Aechtheit anbelangt, so gilt dasselbe, was von den übrigen Pastoralbriefen. — Neben seinen Correspondenzen setzte Paulus seine apostolischen Arbeiten in Ephesus fort. Der Erfolg derselben war vielversprechend (1 Cor. 16, 9), aber mit schwerer Mühe erkauft, in der Weise, daß der Apostel selbst sein Ringen und Kämpfen mit einem Bestienkampfe vergleicht (1 Cor. 15, 32). Endlich erregte der Silberschmied Demetrius, der sich mit dem Verkauf silberner Artemistempelchen abgab, gegen den Apostel und die ephesinischen Christen einen Aufstand, weil er sich in seinem Gewerbe

beeinträchtigt fand. In Folge dieses Aufstandes verließ der Apostel Ephesus und trat die bereits erwähnte Reise nach Macedonien und Griechenland an. — Vor der Abreise von Ephesus war Timotheus, den er mit dem ersten Corintherbrief zu dieser Gemeinde abgeordnet hatte, wieder zu ihm zurückgekehrt. Ohne Zweifel auf die Nachrichten hin, die er von diesem erhielt, änderte der Apostel den früher dem Titus gegebenen Auftrag, und beorderte diesen noch von Ephesus aus, wahrscheinlich in Begleitung des Tychicus nach Corinth zu gehen, um dort die Angelegenheiten wegen einer Collecte für die Armen in Jerusalem zu betreiben (2 Cor. 12, 18). Titus sollte den Apostel wieder in Troas treffen; allein als dieser dorthin kam, fand er ihn nicht (2 Cor. 2, 12) und zog weiter nach Macedonien. Ueber seine Missionsthätigkeit in dieser Gegend wissen wir nichts Näheres; nur scheint es, daß er die Collecte für Jerusalem eifrig betrieben habe. Daß er in Macedonien den zweiten Corintherbrief geschrieben, wird mit Recht fast allgemein angenommen; ob aber gerade in Philippi oder dem macedonischen Nicopolis, oder irgend einer andern Stadt, kann nicht ausgemacht werden. Eine nicht ungewöhnliche Annahme ist, daß er diesen Brief erst nach der Ankunft des Titus bei ihm verfaßt habe. Mehr Wahrscheinlichkeit aber dürfte die andere Ansicht für sich haben, daß Titus erst während der Abfassung des Briefes zu ihm gekommen sei. Darauf deutet der Umstand hin, daß Paulus, nachdem er 7, 6. der Ankunft des Titus erwähnt, wieder auf die Besprechung einzelner Puncte zurückkommt, die er schon vorher behandelt hatte, was wohl nur daraus zu erklären sein dürfte, daß ihm Titus über die zu besprechenden Verhältnisse Nachrichten brachte, die er vorher nicht hatte und also auch nicht berücksichtigen konnte. Der zweite Corintherbrief ist seinem wesentlichen Charakter nach ein Vertheidigungsschreiben. Der erste Brief hatte durch seine Strenge Anstoß erregt. Diesen Umstand beuteten die Gegner des Apostels auf die gehässigste Weise aus, indem sie namentlich Parallelen zogen zwischen der Geschmeidigkeit seines persönlichen Auftretens und dem Ton, den er in seinem Briefe angenommen, indem sie die Verzögerung seines versprochenen Besuchs auf eine Scheu, sich persönlich in Corinth zu zeigen, deuteten und selbst den angelegentlichen Eifer, mit welchem er sich um die bereits berührte Collecte annahm, verdächtigten, als ob er damit nur selbstsüchtige Zwecke verfolge. Außerdem hatten sich falsche Apostel zum Theil mit angeblichen Empfehlungsbriefen von den Gemeinden in Palästina in Corinth eingefunden, die wie die galatischen Irrlehrer das apostolische Ansehen des Paulus herabsetzten. Demnach waren es verschiedene Puncte, welche der Apostel in seiner Vertheidigung berücksichtigen mußte, und darum ist auch der Zusammenhang der einzelnen Theile des Briefs weniger streng. Zuerst berichtet der Apostel über die neuerdings erlittenen Verfolgungen, dann erklärt er die Ursache, warum er die Corinther noch nicht besucht habe, vertheidigt und mildert zum Theil die Bestimmungen, die man im ersten Briefe zu hart gefunden. Sofort zeigt er in einläßlicher Betrachtung der Art seines Dienstes im Evangelium zugleich die Gründe auf, auf welchen seine Berechtigung zum Apostolat beruht. Indem er weiter die freudigen Empfindungen darlegt, welche die Ankunft des Titus in ihm hervorgerufen, kommt er noch einmal auf die Gründe seines strengen Auftretens im frühern Briefe zurück und geht über auf Rechtfertigung und Empfehlung der Collecte für Jerusalem. Endlich setzt er mit immer steigender Lebhaftigkeit der Rede auseinander, daß er abwesend nicht anders sei als in persönlicher Anwesenheit; hebt im Gegensatz zu den Verdächtigungen der falschen Apostel seine Verdienste, seine Arbeiten und Mühen für das Evangelium und die außerordentlichen Gnaden hervor, die er von Gott empfangen, weist in schneidender Kürze die Beschuldigung wegen Mißbrauchs der Collecte für eigene Zwecke ab und schließt endlich mit Drohungen, jedoch ohne es zu unterlassen, noch freundliche Worte der Mahnung und Begrüßung beizufügen. Der zweite Corintherbrief läßt am tiefsten in die hohe edle Seele des Apostels blicken; es ist keine Fiber des Herzens, die nicht in demselben berührt

würde. Der Ausdruck ist wunderbar schön und der wechselnden Empfindung angemessen bald elegisch klagend, bald ruhig discutirend, bald in furchtbarem Ernst sich erhebend und den Gegner zerschmetternd. Die Aechtheit dieses Briefes ist nie angefochten worden. — Der Ueberbringer des zweiten Corintherbriefs war Titus, den zwei Brüder, wahrscheinlich Tychicus und Trophimus, begleiteten. Der Apostel kam später nach, indem er, wie oben bereits bemerkt, wahrscheinlich auf der via Egnatia von Macedonien bis nach Illyricum zog und von dort, vielleicht von Dyrrhachium aus zur See, nach Griechenland sich wandte. Hier nahm er wieder seinen Aufenthalt in Corinth. Dieß erhellt aus dem Römerbrief, der, wie aus den Andeutungen Röm. 16, 1 und 23. hervorgeht, ohne Zweifel in Corinth geschrieben ist. Die Veranlassung dieses Briefes gibt der Apostel selbst an (Röm. 1, 13 ff.), daß er nämlich, obwohl er oft den Vorsatz gefaßt, nach Rom zu kommen, doch daran verhindert worden sei; da er aber Allen Schuldner sei, so sei es sein Wunsch, auch den Römern das Evangelium zu verkünden. Demnach waren es nicht besondere Zustände und Verhältnisse der römischen Gemeinde, welche diesen Brief hervorriefen, sondern der Apostel wurde zu Abfassung desselben durch seinen Pflichteifer getrieben. Deßwegen ist auch der Brief seinem Inhalt nach in einer gewissen Allgemeinheit gehalten und trägt, wenn man vom Hebräerbrief absieht, mehr als irgend ein anderer Paulinischer Brief den Charakter der Abhandlung an sich. Er zerfällt in einen dogmatischen cp. 1—11 und moralischen Theil cp. 12—16. Das Thema des ersten Theils ist der Satz, daß nur das Evangelium zur Rechtfertigung vor Gott führe. Dieser Satz wird zunächst negativ bewiesen durch die Darlegung, daß weder die Heiden durch das natürliche noch die Juden durch das geoffenbarte Gesetz zur Rechtfertigung gelangt seien. Sofort zeigt der Apostel positiv, daß nur in Jesus Christus die Rechtfertigung sei, indem er nachweist, daß schon das alte Testament Glauben und Gnade als die Factoren der Rechtfertigung anerkenne und daß Christus als der zweite Stammvater des Menschengeschlechts, im Gegensatz zu dem ersten, durch den die Sünde in die Welt gekommen, der Wiederbringer der verlornen Gerechtigkeit und der Seligkeit sei. Daran reiht nun der Apostel in steigender Wärme der Darstellung die Beschreibung dieses Lebens der Gerechtigkeit, das von der Knechtschaft des Fleisches zur Freiheit des Geistes führe und das seinen Einfluß auch auf die unvernünftige Creatur ausüben werde. Die Erregung des Gemüths, in welche der Apostel durch diese Darstellung gerathen, läßt in ihm auch den Schmerz erwachen über das Geschick des Volkes, dem er selbst angehörte, und das sich in immer steigender Verstockung von dem Heile in Christo abwandte. In großartigen Zügen stellt er nun dar, daß dadurch nur die Rathschlüsse Gottes in Bezug auf seine Offenbarung in Erfüllung gingen, daß zwar durch das Judenvolk das Evangelium für die Heiden vermittelt, daß aber auch durch die Heiden das Judenvolk am Ende zum Evangelium geführt werden müsse. Der zweite Theil bewegt sich in sittlichen Ermahnungen allgemeinen Inhalts, hebt besonders den der Obrigkeit zu leistenden Gehorsam hervor und bekämpft einzelne Forderungen judaistischer Ascese, überall als Princip des christlichen Wandels die Liebe voranstellend. Eine lange Reihe von Grüßen an wahrscheinlich angesehene Personen in der römischen Gemeinde schließt den Brief. Der Römerbrief ist sowohl wegen der Wichtigkeit des in ihm behandelten Gegenstandes, als auch wegen seiner formellen Vollendung in der Kirche, soweit hierin ein Unterschied gemacht werden kann, unter den paulinischen Briefen stets am höchsten geschätzt worden. Es wird auch die Macht der in demselben entfalteten Dialectik, die Tiefe und der Reichthum der Gedanken, die Klarheit in der Darstellung derselben, das Ergreifende in den Aeußerungen eines ebenso hohen und frommen als ächt menschlichen Gemüthes zu jeder Zeit Bewunderung erregen. Die Aechtheit des Römerbriefs ist nie bezweifelt worden. Die Anstände, welche Baur gegen die Aechtheit von cp. 15 u. 16 (Paulus 2c. p. 398 ff.) erhoben hat, sind nicht so erheblich, daß es nothwendig

wäre, hier näher auf dieselben einzugehen. — Wie lange sich Paulus in Corinth aufgehalten, wissen wir nicht. Die Apostelgeschichte bemerkt nur, daß er drei Monate in Griechenland verweilt habe (Apg. 20, 3) und durch Nachstellungen der Juden abgehalten worden sei, unmittelbar nach Syrien abzugehen, weßwegen er sich nach Macedonien zurückwandte und von Philippi nach Troas einschiffte. In Troas erweckte er den todten Eutyches und gelangte von da theils zu Land theils zur See nach Milet. Dahin beschied er die Vorsteher der ephesinischen Gemeinde, und nahm von ihnen in einer Rede, in welcher er ihnen seine Bemühungen um Gründung dieser Gemeinde auseinandersetzte, und sie vor drohenden häretischen Einflüssen warnte, auf immer einen sehr rührenden Abschied, Apg. 20, 17—38. Zur See gelangte er sofort nach Cäsarea, wo der Prophet Agabus ihn vergebens warnte, nach Jerusalem zu gehen. In dieser Stadt angekommen wurde er von Jacobus und den dortigen Presbytern freundlich empfangen; doch gaben sie ihm den Rath, für einige Männer die Kosten eines Nasiräatsgelübdes zu tragen und mit ihnen in den Tempel zu gehen, damit dadurch die Vorurtheile des Haufens der noch streng am Gesetze hangenden Judenchristen gegen ihn gemildert würden. Paulus folgte diesem Rathe; allein einige asiatische Juden, die ihn im Tempel erblickten, erregten einen Aufstand gegen ihn, so daß er nur durch Einschreiten des Befehlshabers der römischen Besatzung den Mißhandlungen des wüthenden Pöbels entrissen wurde. Vergebens suchte er sich in einer hebräisch gesprochenen Rede vor dem Volke zu vertheidigen, und ebenso vergeblich war seine Vertheidigung vor dem Synedrium. Die Kunde von einer gegen Paulus angestifteten Verschwörung bewog den römischen Befehlshaber in Jerusalem, ihn unter starker Bedeckung nach Cäsarea zum Landpfleger Felix zu schicken. Auch hier vertheidigte er sich vergeblich, und wurde zwei Jahre lang in ziemlich milder Haft gehalten, bis Felix durch seinen Nachfolger Festus abgelöst wurde. Als dieser ihn nach Jerusalem ausliefern wollte, appellirte er an den Kaiser. Deßwegen wurde er, nachdem er noch vor Festus und dem Königspaare Agrippa und Bernice eine Vertheidigungsrede gehalten, nach Rom geschickt. Diese Reise fiel theilweis in die Winterszeit und war mit großen Gefahren verbunden, wie denn auch Paulus bei der Insel Malta Schiffbruch erlitt. Hier verweilte er drei Monate und wurde dann weiter nach Rom gebracht. In Rom wurde Paulus in milder Haft gehalten, so daß er mit dem ihn bewachenden Soldaten in eigener Wohnung bleiben durfte. Daher war es ihm möglich, auch als Gefangener seine apostolischen Arbeiten fortzusetzen. Die Nachrichten der Apostelgeschichte beziehen sich nur auf das, was Paulus persönlich in Rom wirkte und erstrecken sich überhaupt nur auf zwei Jahre. Daß indessen Paulus noch in weitern Kreisen thätig war, erhellt aus den Briefen, die er während dieser Gefangenschaft schrieb. Unter diesen dürften der Zeit nach zuerst verfaßt sein die Briefe an die Epheser, Colosser und den Philemon. Den Zweck derselben und die historische Situation, in der sie entstanden, müssen wir aus einzelnen in denselben zerstreuten Daten erschließen. Nach diesen ergibt sich etwa Folgendes. Paulus hatte in Rom den Onesimus, einen entlaufenen Sklaven des Philemon, eines Christen in Colossä, kennen gelernt und hatte ihn zum Christenthum bekehrt. Als er ihn hierauf seinem Herrn wieder zurückschicken wollte, erhielt er von Epaphras aus Colossä (Col. 1, 7. 4, 12) die Nachricht über eine in derselben Gegend sich ausbreitende Häresie. Worin diese bestanden, läßt sich nicht mehr genau ausmachen; doch dürften sich die allerdings noch rohen Anfänge des spätern Gnosticismus in ihr nicht verkennen lassen. Auf diese Nachricht hin verfaßte der Apostel ein Schreiben an die Gemeinde von Colossä und sandte mit demselben den Tychicus ab, der zugleich noch mündlich über die Lage des Apostels Bericht erstatten und für diesen noch nähere Erkundigungen über die Zustände in Colossä einziehen sollte (Col. 4, 7. 8). Als Begleiter (Col. 4, 9) gab er ihm den Onesimus mit, den er mit einem kurzen Schreiben an seinen frühern Herrn versah, in welchem er diesen um gute Aufnahme des Entlaufenen bittet. Der Weg, den Tychicus einzuschlagen

hatte, mußte ihn über Ephesus führen. Obwohl Allem nach Paulus keine Veranlassung hatte, mit der dortigen Gemeinde in directe Communication zu treten, so mochte es ihm doch nicht unzweckmäßig erscheinen, dem Tychicus nicht nur mündliche Aufträge an dieselbe, sondern auch ein besonderes Schreiben mitzugeben. Wahrscheinlich täuschte sich der Apostel am wenigsten über das eigentliche Wesen der in Colossä ausgebrochenen Häresie und über die verwüstenden Folgen, die sie, wie dieses auch später wirklich der Fall war, bei ungehinderter Verbreitung in der Kirche nach sich ziehen müßte. Darnach mußte sich ihm auch der Gedanke nahe legen, daß, wie er selbst Ephesus zum Mittelpunct seiner apostolischen Thätigkeit für Kleinasien gemacht hatte, dasselbe auch von den Häretikern geschehen könnte und daß daher denselben nicht nur am Orte ihres ersten Auftretens, sondern auch in der Metropole des kleinasiatischen Verkehrs entgegengewirkt werden müsse. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Entstehung des Epheserbriefs, sowie sein Verhältniß zum Colosserbrief am einfachsten. Wie nach derselben zu erwarten steht, haben beide Briefe viel Gemeinsames (eine Vergleichungstafel gibt de Wette, Einleitung 2c. c. 146), aber sie unterscheiden sich gleich auf den ersten Blick insofern, als der Colosserbrief viel individueller, der Epheserbrief viel allgemeiner gehalten ist. Am deutlichsten aber zeigt sich dieser Unterschied darin, daß im erstern der Apostel der Häresie unmittelbar entgegentritt, während er sie im letztern nur mittelbar bekämpft, dagegen um so ausführlicher die Lehre von der Kirche, als dem Leibe Christi und als der stärksten Macht gegen alle Häresie begründet und entwickelt. Im Colosserbrief macht der Apostel zuerst aufmerksam auf die erhabene Stellung Christi als des einzigen Mittlers und Erlösers, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne und warnt darnach vor den Ergebnissen einer falschen Weltweisheit und den Forderungen einer falschen, nicht christlichen Ascese. Daran knüpft er eine Reihe sittlicher Vorschriften und schließt mit verschiedenen Grüßen. Im Epheserbrief dagegen beschäftigt er sich zuerst hauptsächlich, das große Geheimniß der Vereinigung von Juden und Heiden zu einem Leibe, welcher die Kirche ist, auseinanderzusetzen. Sodann geht er über zur Auseinandersetzung der aus diesem Verhältniß erwachsenden Pflichten. Hier hebt er zuerst die Pflichten hervor, welche aus der Einheit, sodann die welche aus der Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter in der Kirche erwachsen. Nachdem er sofort eine kurze Parallele zwischen Heiden- und Christenthum gezogen, behandelt er die socialen Pflichten zunächst, wie sie in dem Verhältniß von Individuum zu Individuum und sodann wie sie in den Organismen der Ehe, der Familie und der Herrschaft geübt werden müssen. Den Schluß bildet eine energische Ermunterung zum christlichen Kampfe und zu gegenseitiger Fürbitte. Weil die Grußformeln fehlen und weil der Inhalt des Epheserbriefs einen weniger individuellen, auf eine bestimmte Gemeinde berechneten Charakter an sich zu tragen schien, ist es fast allgemeine Ansicht geworden, daß der Epheserbrief nicht für die ephesinische Gemeinde allein bestimmt, sondern als Umlaufsschreiben an die vorderasiatischen Gemeinden überhaupt gerichtet gewesen sei. Allein dieser Ansicht stehen erhebliche Bedenken entgegen, während der Mangel der Grußformeln und die Allgemeinheit des Inhalts sich leicht aus andern Gründen erklären lassen. Wenn man sich zu Bekräftigung der genannten Ansicht noch auf eine von Basilius M. gegebene Notiz, wornach in alten Manuscripten das *ἐν Ἐφέσῳ* Eph. 1, 1 gefehlt habe, beruft, so dürfte durch eine bisher unbeachtet gebliebene Stelle des Origenes (bei Cramer, Catenae in Sancti Pauli epistolas etc. Oxonii 1842 p. 102) die Entstehung dieser Notiz auf eine Weise erklärt sein, daß für die Zukunft jede derartige Berufung wohl unmöglich sein wird. Deßwegen halten wir es für das wahrscheinlichste, daß der Epheserbrief nichts weiter ist, als ein an die ephesinische Gemeinde gerichtetes Schreiben, wofür auch die Zeugnisse des Ignatius von Antiochien und des Tertullian sprechen. Die Aechtheit des Colosserbriefs wurde zuerst von Meyerhoff, die des Epheserbriefs zuerst von de Wette und Schwegler angezweifelt. Baur (Paulus 2c. p. 417 ff.) hat diese

Zweifel nicht nur adoptirt, und weiter zu begründen versucht, sondern hat sie auch (l. l. p. 475) auf den Brief an Philemon ausgedehnt. Diese Zweifel beruhen aber theils auf Mißverständnissen, theils auf unstatthaften Hineintragungen in den Text der Briefe, theils auf willkürlichen Voraussetzungen, so daß sie sich unschwer lösen lassen. — Außer den genannten Briefen schrieb Paulus in Rom noch einen Brief an die Philipper. Veranlaßt wurde derselbe dadurch, daß ihm diese Gemeinde durch den Epaphroditus eine Beisteuer zusandte (Phil. 4, 10—18). Epaphroditus erkrankte in Rom (Phil. 2, 27) und wurde nach seiner Genesung von dem Apostel mit diesem Schreiben nach Philippi zurückgeschickt. Dasselbe trägt ganz den Charakter eines freundlichen Lehrschreibens gegenüber von einer Gemeinde, die den Apostel zu Dank verpflichtet. Er gibt Nachrichten über seine Lage und Gemüthsstimmung, geht dann über auf Mahnungen zur Eintracht, Empfehlung der bewährten Männer Timotheus und Epaphroditus, Warnung vor Betrügern und schließt mit sittlichen Vorschriften für Einzelne und für die Gesammtheit, sowie mit dem Ausdruck des gefühltesten Dankes für die empfangene Wohlthat. Die Aechtheit des Philipperbriefs ist erst von Baur (Paulus ꝛc. p. 458 ff.) bezweifelt worden. Eine gute Widerlegung der vorgebrachten Zweifelsgründe hat Lünemann (Pauli ad Philipp. epistolam contra Baurium defendit, Gott. 1847) geliefert. — Nach den Notizen, welche Paulus in den bisher angeführten Briefen aus seiner römischen Gefangenschaft gibt, scheint er immer noch gute Hoffnung auf Befreiung gehegt zu haben. Bei Philemon bestellt er sich sogar Herberge (Phil. 22), im Brief an die Philipper hebt er die Fortschritte hervor, welche das Evangelium in Rom mache (Phil. 1, 12 ff.); auch erhellt aus den Briefen, welchen Grüße angehängt sind, daß ein ziemlich zahlreicher Kreis ergebener und bewährter Freunde ihn umgab. Unter diesen Umständen kann es nicht auffallen, wenn Paulus den Philippern (Phil. 2, 19) das Versprechen gibt, bald den Timotheus zu ihnen zu senden. Dieses Versprechen wurde ohne Zweifel erfüllt und Timotheus reiste über Philippi nach Asien ab. Wie sich die Lage des Apostels in Rom weiter gestaltete, können wir bloß vermuthen. Es ist möglich, daß seine Hoffnung auf Befreiung nicht in Erfüllung ging, und seine Lage sich so verschlimmerte, daß selbst seine Freunde ihn verließen und er am Ende fast allein stand. Eine solche Situation wenigstens setzt der zweite Brief an Timotheus voraus, und da es nicht unmöglich ist, daß dieselbe wirklich noch in der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels eingetreten sei, so ist es auch nicht unmöglich, die Abfassung dieses Briefes noch in dieselbe Zeit zu verlegen, wie es denn wirklich auch von Vielen, wenigstens noch mit scharfsinniger Beweisführung von Wieseler (Chronologie p. 461 ff.) geschehen ist. Allein etwas Gezwungenes behält diese Annahme immerhin und führt auch zu Deutungen namentlich der Stelle 2 Tim. 4, 20, die zwar an sich nicht unmöglich sind, die sich aber doch auch nicht unmittelbar ergeben. Dazu kommt noch, daß bei dieser Annahme fast nothwendig eine Befreiung des Apostels aus seiner ersten Gefangenschaft und eine zweite Gefangenschaft desselben geläugnet werden muß, eine Läugnung, die wir zum mindesten als etwas höchst Gewagtes bezeichnen müssen. Zwar sagt Eusebius (Hist. eccl. II. 22) nur, es sei Sage, daß der Apostel wieder zur Verkündung des Evangeliums zurückgekehrt und erst als er das zweite Mal die Stadt Rom betreten, den Tod gefunden habe, und er führt als Beweis für diese Sage eben unsern Brief an. Man hat deßwegen geschlossen, daß bloß die exegetischen Schwierigkeiten, welche unser Brief bei der Annahme einer bloß einmaligen Gefangenschaft bietet, die Veranlassung gewesen sei, daß sich die Sage von einer zweiten gebildet habe. Allein abgesehen von dem Precären dieses Schlusses, so haben wir noch ältere Zeugnisse als Eusebius, welche die Annahme einer Befreiung des Apostels aus seiner ersten Gefangenschaft dringend fordern. Für's erste behauptet Clemens Romanus (I Clem. c. 5) geradezu, daß Paulus an die Grenzen des Occidents (τέρμα τῆς δύσεως) gekommen sei, was nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht aus der Gefangenschaft befreit worden.

Man hat zwar dieses Zeugniß wegzuschaffen gesucht, allein schon die gezwungenen, ja ganz unmöglichen Deutungen des Ausdrucks τέρμα τῆς δύσεως (cf. Hefele, Patres apostl. zu dieser Stelle), zu denen man seine Zuflucht nehmen mußte, sind ein Beweis, wie wenig sich die Geltung desselben erschüttern lasse. Sodann weiß das sogenannte Muratorische Fragment von einer Reise des Apostels nach Spanien (Muratori, antt. ital. medii aevi III. p. 854). Endlich berichtet derselbe Clemens (s. d. A.), daß Paulus seinen Martyrertod ἐπὶ τῶν ἡγουμένων erlitten habe. Da im Allgemeinen feststeht, daß Paulus noch unter Nero gestorben, so können unter diesen ἡγούμενοι nur die Reichsverweser gemeint sein, welche unter der Regierung dieses Kaisers aufgestellt wurden, entweder Tigellinus und Nymphidius Sabinus, welche im letzten Regierungsjahre Nero's (s. d. A.), oder Helius Cäsarianus und Polycletus, welche während dessen abenteuerlichen Zuges nach Griechenland (67 n. Ch.) dieses Amt verwalteten. Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere, während Hug geneigt ist, sich für ersteres zu entscheiden. Kann demnach eine zweite Gefangenschaft des Apostels nicht wohl geläugnet werden, so dürfte sich für Bestimmung seiner weitern Schicksale etwa Folgendes ergeben. Aus der Gefangenschaft wahrscheinlich nicht lange vor Ausbruch der Neronischen Christenverfolgung (64 n. Ch.) befreit, zog Paulus nach Spanien. Die Kunde von dem Ausbruch dieser Verfolgung mochte ihn, ehe er dort noch festen Fuß gefaßt, bestimmen, sich zu den von ihm gestifteten kleinasiatischen Gemeinden zu begeben, um sie zu bestärken. Von dort mochte er, und zwar über Corinth, wieder nach Rom gereist sein, wo er zum zweiten Male in das Gefängniß geworfen wurde und eine Befreiung aus demselben nicht mehr erwarten durfte. In dieser Lage erschien ihm, da seine sonstigen Begleiter ihn entweder verlassen hatten oder von ihm zu Missionen verwendet worden waren, die Anwesenheit seines bewährten Freundes Timotheus erwünscht und ihn herbeizurufen ist auch der Hauptzweck des zweiten Briefes an Timotheus. Je unsicherer es aber dem Apostel selbst erscheinen mußte, ob er den Timotheus noch einmal sehen werde, um so mehr mußte er sich gedrängt fühlen, demselben Vorschriften über Führung des apostolischen Amtes zu geben. Diese Vorschriften beziehen sich theils auf solche Irrlehrer, welche bereits aufgetreten, theils auf solche, deren Auftreten der Apostel voraussieht, theils endlich auf persönliche Eigenschaften, deren Besitz den Erfolg apostolischer Lehrthätigkeit bedingt. — In diese Zeit dürfte auch die Entstehung des Hebräerbriefs zu verlegen sein. Derselbe spricht sich, da ihm bekanntlich die bei Briefen gewöhnliche Aufschrift fehlt, über seinen Verfasser nicht selbst aus, doch bezeichnet die nachweisbar älteste Tradition als diesen den Paulus. So schon Pantänus (Eus. H. E. VI. 14) und Origenes (Eus. l. l. 25) spricht ganz allgemein aus: nicht grundlos haben uns die Alten überliefert, daß er (der Brief) ein Werk des Paulus sei. Allerdings wurde der Brief namentlich in der lateinischen Kirche lange nicht als paulinisch anerkannt; allein dieß geschah nachweisbar mehr aus dogmatischen als exegetischen Gründen. Daß die Lehre des Hebräerbriefs ächt paulinisch sei, wird selbst von denjenigen anerkannt, welche ihn dem Paulus absprechen. Was dagegen die Diction anlangt, so unterscheidet sie sich so merklich von der dem Paulus gewöhnlichen, daß schon frühe die Ansicht entstand, entweder der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben und dann, etwa von Lucas, in das Griechische übertragen worden, oder Paulus habe sich bei Abfassung desselben eines Gehilfen bedient. Ersteres ist durchaus unwahrscheinlich, Letzteres dagegen dürfte wohl der Fall gewesen sein, um so mehr, als bereits Origenes (l. l.) von Schriftstellern spricht, die als den fraglichen Gehilfen entweder den Lucas oder den Clemens bezeichnen. Darnach hätten wir uns die Entstehung des Briefes etwa so zu denken, daß der gefangene Paulus einem seiner anwesenden Freunde, also ohne Zweifel, dem Lucas (vgl. 2 Tim. 4, 11) nicht nur die Ideen des Briefes angegeben, sondern auch den Inhalt desselben im Einzelnen mit ihm durchgesprochen, daß aber dieser dann den Brief redigirt habe. Diese Annahme würde auch das unläugbar paulinische

Colorit, das der Ausdruck in vielen einzelnen Stellen an sich trägt, am besten erklären. Auch hat dieselbe durchaus nichts Unwahrscheinliches; denn in der zweiten Gefangenschaft war dem Apostel die Möglichkeit, selbstständig eine Correspondenz zu führen, sicherlich weit mehr abgeschnitten, als in der ersten. Ist diese Voraussetzung richtig, so haben wir uns die Situation, in welcher der Brief entstanden, ungefähr so zu denken. Timotheus war dem Rufe des Apostels gefolgt, aber unterwegs in Gefangenschaft gerathen. Inzwischen hatte der Apostel mit Lucas den Brief abgefaßt und wohl bereits zu Ende gebracht, als er erfuhr, daß Timotheus wieder freigelassen worden. Dieses Ereigniß mochte die Hoffnung auf seine Befreiung wieder beleben und er meldet deßwegen in einer Nachschrift den Lesern nicht nur, daß Timotheus wieder frei geworden, sondern daß er auch, sobald derselbe angekommen sei, sie besuchen werde (Hebr. 13, 23). Bestimmt ist der Brief für solche Judenchristen, welche noch an der Beobachtung des Gesetzes festhielten und zwar, weil im Briefe eine genaue Kenntniß des jerusalemischen Tempeldienstes vorausgesetzt wird, wohl für Judenchristen in Palästina. Der Zweck des Briefes ist die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum zu zeigen. Demnach wird nachgewiesen, daß der Gründer des neuen Bundes unendlich erhaben sei über Menschen und Engel und somit auch über den Gründer des alten Bundes, daß das neue Priesterthum hoch über dem alten stehe, da es nicht einen menschlichen sündhaften, hinfälligen, sondern einen göttlichen sündlosen und ewigen Hohenpriester habe, der nicht bloß in vorbildlicher Weise, sondern in Wahrheit Sünden vergeben könne; daß deßwegen auch die neuen Gnaden und Heilsmittel nicht bloß schattenbildliche und an sich unkräftige, sondern wesenhafte und vollkommene seien und daß das Blut des neutestamentlichen Opfers nicht wie jenes der Böcke und Rinder des alten Bundes unfähig sei, Sünden zu tilgen, sondern ein für allemal Entsündigung und ewige Versöhnung bewirke. Daran werden noch Mahnungen zum Festhalten am Glauben, zu christlicher Standhaftigkeit auch bei Verfolgungen, und zu einem diesem Glauben entsprechenden Leben geknüpft. — Die Hoffnung, welche Paulus noch im Hebräerbrief aussprach, sollte nicht in Erfüllung gehen. Er fand in Rom den Tod und zwar wurde ihm nach der übereinstimmenden Ueberlieferung vor der Stadt am Wege nach Ostia als römischem Bürger das Haupt abgeschlagen. Ueber das Jahr, in welchem dieß geschah, herrschen verschiedene Ansichten. Diejenigen Gelehrten, welche eine zweite Gefangenschaft des Apostels läugnen, müssen sich für das Jahr 64 oder 65 n. Ch. entscheiden. Nach der richtigern Ansicht aber ist der Tod des Apostels in das Jahr 67 oder höchstens 68 nach Christo zu setzen. Als den Todestag feiert die Kirche den 29. Juni, an welchem sie auch den Todestag des Apostels Petrus feiert. — Man hat viele Versuche gemacht, den Lehrbegriff des Apostels auszumitteln und festzustellen. Allein der Lehrbegriff des Apostels war eben das Evangelium, als dessen Diener er sich zugleich mit den andern Aposteln bekennt. Zudem mußte, sollte ein solcher Versuch gelingen, vorher bewiesen sein, daß der Apostel den ganzen Inhalt seines religiösen Bewußtseins in den verhältnißmäßig wenigen und noch dazu durch ganz bestimmte Bedürfnisse veranlaßten und auf ganz bestimmte Verhältnisse berechneten Briefen niedergelegt habe, allein diesen Beweis zu führen wird wohl Niemand wagen. Dagegen kann ein eigenthümlicher Lehrtypus dem Apostel wohl nicht abgesprochen werden und in dieser Beziehung ist ein großer Unterschied zwischen ihm und z. B. Johannes und Jacobus wohl zuzugeben. — Was die Persönlichkeit des Apostels anlangt, so bezeichnen ältere Nachrichten sein Aeußeres als ein ziemlich unscheinbares (vgl. Nicephorus h. e. 2, 37); wie aber dem sein mag, jedenfalls war sein Inneres um so herrlicher und großartiger. Sein Charakter war eisern fest, weder Verfolgung, noch Drangsal, noch Noth vermochten ihn von der Bahn abzubringen, die ihm Gott als Lebensaufgabe zubeschieden. Wie sein Geist fähig war, die größten Entwürfe zu fassen, so war sein Wille stark genug, sie auszuführen. Sein Verstand befähigte ihn, in die Tiefen der Offenbarung einzudringen, und was er

gefunden, im klarsten, schlagendsten Ausdruck darzustellen. Seine Beredtsamkeit war selbst für Heiden Gegenstand der Bewunderung und wird es zu allen Zeiten bleiben, weniger wegen der rhetorischen Kunst, als wegen des reichen Gemüths, das sich in seiner Rede offenbart. Eigennutz oder Eigendünkel war dem Apostel fremd; man sieht es namentlich im zweiten Corintherbriefe, er muß es sich förmlich abringen, zur Vertheidigung seines Apostolats von seinen guten Eigenschaften zu sprechen. Was ihn beseelte, war Liebe zu Gott und den Menschen, in deren Dienst er mit seiner ganzen Persönlichkeit aufging. Am stärksten tritt bei ihm das Gefühl der Demuth hervor; daß er einst die Kirche Christi verfolgte, ist ein Gedanke, dessen er nie los werden kann und zu dem er immer wieder zur eigenen Demüthigung zurückkehrt. Die große That seines Lebens ist die energische Durchführung des Gedankens, daß die Heiden wie die Juden zur unmittelbaren Theilnahme an dem in Christo erschienenen Heile berufen seien. Daher stellt die Kirche auch Paulus immer neben Petrus, als den Repräsentanten ihrer Universalität neben den Fels ihrer Einheit. — Aus der reichen Literatur über Paulus und Paulinische Briefe nennen wir die Biographien des Paulus von Hemsen, Göttingen 1830, von Schrader, Leipz. 1830, von Neander in seiner Geschichte der Pflanzung 2c. I. 107 ff., von Baur, Stuttgart 1845, sodann die chronologischen Untersuchungen von Anger und besonders von Wieseler, Göttingen 1848. Unter den Commentaren von paulinischen Briefen verdienen unter den neuern auf katholischer Seite am meisten Anerkennung die Arbeiten von Windischmann über den Galaterbrief, von Maier und Reithmayr über den Römerbrief und von Mack über die Pastoralbriefe. Unter den zahlreichen protestantischen Commentatoren dürfte wohl Meyer (Kritisch exegetischer Commentar zum Neuen Testament) am meisten Empfehlung verdienen. [Aberle.]

Paulus Burgensis, s. Lyra.

Paulus Diaconus, s. Warnefried.

Paulus von Samosata, von seinem Geburtsorte Samosata (am Euphrat in Syria Comagene) so genannt, wurde um 260 Bischof von Antiochien. Er war der Sohn armer Eltern, hatte auch früher nie ein einträgliches Amt bekleidet und wurde doch als Bischof reich, durch Erpressungen und andere unlautere Mittel. Sein sittlicher Wandel war nichts weniger, als fleckenlos: man legte ihm anstößigen Umgang mit Weibern zur Schuld und warf ihm vor, daß er dergleichen auch bei andern Geistlichen dulde. Seinen Hochmuth und seine Eitelkeit legte er auf die verschiedenste Weise an den Tag. Er bekleidete das Amt eines Ducenarius (nach einigen war dieß ein richterlicher Beamter, nach Andern ein Steueraufseher), wahrscheinlich bei der Fürstin Zenobia von Palmyra, bei der er in hohem Ansehen stand; er hörte diesen Titel lieber, als den eines Bischofs, ging immer mit einem großen Gefolge aus, ließ sich beim Predigen durch Claqueurs beklatschen, hörte es gern, wenn andere in ihren Predigten ihn in seiner Gegenwart lobten, lobte sich selbst und tadelte die großen Kirchenlehrer der Vorzeit, schaffte die üblichen Kirchenlieder ab und ließ sich in der Kirche durch Weiber Loblieder singen u. s. w. So schildern ihn die Väter des Concils, auf welchem er verurtheilt wurde (s. d. A. Antiochenische Synoden). Auf seine judaisirenden Irrlehren, die ihn in der Kirchengeschichte berüchtigt gemacht haben, soll die Sucht, der Zenobia zu gefallen, großen Einfluß geübt haben; diese war nämlich den jüdischen Ansichten zugethan, nach einigen selbst eine Jüdin. Der erste, welcher gegen seine Irrthümer auftrat, scheint der hl. Dionysius von Alexandrien gewesen zu sein (s. d. A.). Paul hatte ihm in zweideutigen Ausdrücken geschrieben; Dionysius bat ihn, sich deutlicher auszusprechen und Paul entwickelte nun seine Ansichten ziemlich offen und veranlaßte dadurch eine weitläufige und kräftige Widerlegung des Dionysius. Paul faßte nun seine Einwendungen gegen die Kirchenlehre in 10 Quästionen zusammen, welche Dionysius in einer ausführlichen Schrift widerlegte. So erzählt Theodoret; der Jesuit Turrian hat 1608 auch ein Schreiben des Dionysius herausgegeben (es steht in der Bibl. Patr. Par. t. 11),

seine Aechtheit ist aber mindestens sehr zweifelhaft (s. Möhler-Reithmayr Patrol. S. 632). Im J. 264 traten mehrere Bischöfe zu Antiochien zu einer Synode zusammen, um über die Lehren Paul's zu entscheiden; unter andern Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, Gregor Thaumaturgus, Athenodor, Helenius von Tarsus, Maximus von Bostra und der Diacon Eusebius von Alexandrien, später Bischof von Laodicea. Dionysius war auch eingeladen, konnte aber seines hohen Alters wegen nicht erscheinen; er übersandte dem Concil ein Schreiben, worin er seine Ansicht aussprach (dasselbe ist verloren) und starb bald darauf. Paul versprach, seine Irrthümer aufzugeben und das Concil fällte darum kein Urtheil über ihn. Paul hatte sich aber nur verstellt und blieb seinem Irrthum treu. Ende 269 oder Anfangs 270 traten 70—80 Bischöfe, wahrscheinlich unter dem Vorsitz des Helenius von Tarsus, nochmals zu Antiochien zusammen. (Einige nehmen an, es sei auch zwischen 264 und 269 noch ein Concil zu Antiochien gehalten, welches aber keinen andern Erfolg gehabt hätte, als das erste.) Paul versuchte auch dießmal, sich durch Ausflüchte durchzuhelfen, es gelang aber namentlich durch den Scharfsinn des Priesters Malchion, ihn ganz zu entlarven. Malchion hatte früher zu Antiochien mit großem Beifall die profanen Wissenschaften gelehrt und war später wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit zum Priester der antiochenischen Kirche geweiht (Eus. h. e. 7, 29; Hier. catal. c. 71). Im Auftrage der Bischöfe hielt er auf dem Concil eine lange Disputation mit Paul und deckte die Irrthümer desselben vollständig auf. Diese Disputation wurde von Notaren aufgeschrieben und war nicht nur zur Zeit des Hieronymus und Eusebius noch vorhanden, sondern wird auch noch im sechsten Jahrhundert von Leontius citirt; jetzt sind nur noch wenige Fragmente vorhanden (bei Galland. Bibl. III. 558. Du Pin, Bibl. 1, 193 hält ihre Aechtheit für unsicher; vgl. Möhler-Reithmayr 1, 661). Paul wurde der Ketzerei überwiesen und abgesetzt; Domnus wurde sein Nachfolger. Diese Beschlüsse verkündete die Synode in einem an Papst Dionysius, Bischof Maximus von Alexandrien und alle Bischöfe der Kirche gerichteten Synodalschreiben, welches nach Hieronymus von Malchion entworfen war. Fragmente desselben, welche aber fast nur die Sitten und den Charakter Pauls, nicht seine Irrthümer betreffen, haben wir bei Eus. h. e. 7, 30, der Brief des Dionysius von Alexandrien, der Bericht über die Disputation zwischen Paul und Malchion und andere Actenstücke wurden dem Synodalschreiben beigefügt. Der Nachfolger des Papstes Dionysius, Felix, bestätigte die Verurtheilung Paul's. (Ueber die Entscheidung dieser antiochenischen Synode in Betreff des Wortes ὁμοούσιος vgl. den Art. Homousianer und den Aufsatz von Froschhammer in der Tüb. theol. Quartalschr. 1850, 1.) Paul widersetzte sich aber dem Urtheil der Synode und weigerte sich, wahrscheinlich von Zenobia unterstützt, die bischöfliche Wohnung zu räumen. Als Kaiser Aurelian die Zenobia besiegte und Antiochia eroberte (272), wandten sich die Bischöfe deßhalb an ihn und er erklärte, das Haus gehöre demjenigen, an welchen der Bischof von Rom und die italienischen Bischöfe ihre Briefe richteten, d. h. der von diesen als Bischof anerkannt würde. — Ueber die Irrlehre Paul's sind wir nur unvollkommen unterrichtet: wenn das antiochenische Concil von ihm sagt, er habe die Ketzerei des Artemas erneuert, so scheint es ihn damit nur im Allgemeinen als Antitrinitarier (s. d. A.) bezeichnen zu wollen. Wahrscheinlich hielt er Christum für einen bloßen Menschen, den göttlichen Logos nicht für eine göttliche Hypostase, sondern für eine unpersönliche Kraft Gottes, welche dem Menschen Jesus in einem graduell höhern Maße, aber nicht in wesentlich anderer Weise innewohnte, wie den Propheten; eben wegen dieser Beseelung durch den göttlichen Logos (also nur im figürlichen Sinne) werde Christus Sohn Gottes genannt. Paul's Anhänger nannte man Paulianisten, Paulianer oder Samosatener; sie scheinen nicht sehr zahlreich gewesen zu sein und waren im fünften Jahrhundert ganz ausgestorben. Vrgl. Tillemont mém. t. 4. Du Pin t. 1. Rohrbacher, hist. eccl. t. 5 etc. [Reusch.]

Paulus von Theben, Vater der Anachoreten, wurde um 227 zu Theben in Oberägypten geboren. In einem Alter von 15 Jahren verlor er seine wohlhabenden Eltern und wohnte seitdem bei seiner mit einem Heiden verheiratheten Schwester. Da bei dem Ausbruche der decianischen Verfolgung sein heidnischer Schwager damit umging, ihn bei der Obrigkeit als Christen anzugeben, um sich in den Besitz dessen Vermögens zu setzen, so floh Paulus (251) in die Einöde der Thebais, in der Absicht, das Ende der Verfolgung hier abzuwarten. In der Wüste herumirrend fand er einen Felsenberg und an dessen Fuß eine große Höhle mit einem offenen Platze unter freiem Himmel, den die Aeste eines Palmbaumes lieblich beschatteten und eine frische Quelle des besten Wassers zu einer einsiedlerischen Niederlassung gestaltete. Hier schlug nun Paulus seine Wohnung auf und erkannte bald, daß dieß hienieden seine bleibende Stätte sein sollte. Nahe an 90 Jahre brachte er hier zu, ohne daß er einen Menschen sah oder Menschen um ihn wußten; die Palme gab ihm Schatten, Kleidung und lange Zeit auch Nahrung, den Trank gewährte ihm die Wasserquelle. Kurz vor seinem Tode wurde er auf höhern Antrieb von Antonius, dem andern großen Einsiedler und Vater der Mönche, besucht. Die Geschichte dieses Besuches sammt dem Tode des hl. Paulus hat Hieronymus in sehr anziehender Weise beschrieben, und da sie allgemein bekannt ist, mag sie hier übergangen werden. Erasmus, die Magdeburgenser und ebenso manche Kritiker der neuern Zeit bezweifeln oder belächeln diese Geschichte; aber darf man, was ein Hieronymus als Geschichte einer ihm ganz nahen Zeit erzählt, so leichthin in das Gebiet der Fabel verweisen? Dazu kommt, daß Hieronymus im Prolog zur vita Pauli erklärt, daß über Paulus allerlei Lügenberichte verbreitet seien, denen er also wohl nicht mit andern Lügenberichten entgegentreten konnte oder wollte. Im Decrete des Papstes Gelasius I. de lib. apocryph. heißt es bezüglich der vita Pauli von Hieronymus: „Vitas Patrum, Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium eremitarum, quas tamen vir beatus scripsit Hieronymus, cum omni honore suscipimus." Paulus starb in dem hohen Alter von 113 Jahren; das Todesjahr scheint 340 gewesen zu sein. S. die Boll. zum 10. Jan. Opp. S. Hier. [Schrödl.]

Pauperes Lugdunenses, s. Waldenser.

Pauperismus, s. Armuth, Armenpflege, Communismus, und Gemeinschaft der Güter.

Pax tecum, s. Friedenskuß.

Pax vobis, s. Dominus vobiscum.

Pazmann, Peter, Erzbischof von Gran und Cardinal. Ein Orden und ein Mann, der aus diesem Orden hervorgegangen, haben die katholische Religion in Ungarn erhalten: der Orden ist der Jesuitenorden, und der Mann, welcher aus demselben hervorging, ist der Cardinal Peter Pazmann. Pazmann wurde 1570 zu Großwardein von adeligen, nicht reichen und akatholischen Eltern geboren. In einem Alter von 13 Jahren trat er vom Calvinismus zur katholischen Kirche über und ging als 17jähriger Jüngling in das Noviziat der Jesuiten zu Krakau. Zu Wien studirte er Philosophie, zu Rom Theologie, lehrte hernach zu Gratz beide Gegenstände und wirkte sodann als eifriger Missionär in seinem Vaterlande Ungarn. Als auf dem Landtage, der Matthias II. auf den Thron erhob, die Vertreibung der Jesuiten aus Ungarn von den Akatholiken in Anregung gebracht wurde, trat er mit einer meisterhaften von ihm verfaßten Apologie für seinen Orden am Landtag auf und der Erfolg war, daß die Jesuiten blieben (s. die Apologie bei Kazi, hist. Hung. P. 1). Mit dem größten Eifer strebte er dahin, die Evangelischen, welche in Ungarn bereits das Uebergewicht hatten, zum Rücktritt zur katholischen Religion zu bewegen, dabei hielt er sich aber nicht an die Massen, sondern an die Häupter und brachte es durch seine überwiegende Persönlichkeit, durch seine begeisterte Beredtsamkeit, durch seinen Scharfsinn und Gewandtheit dahin, daß er sehr viele der hohen ungarischen Familien zur Rückkehr in den Schooß der katholischen Kirche bewog.

Für diese und überhaupt zur Bekehrung der Akatholiken schrieb er den „Wegweiser zum Himmel", ein Werk, das der protestantischen Religion in Ungarn mehr geschadet, als hunderttausend spanische Krieger zu schaden vermocht hätten, ein Werk, das durch Gelehrsamkeit, Dialectik, Schönheit des ungarischen Styls, anziehenden Wechsel der Gegenstände und geistreiche Behandlung des Stoffes die allgemeine Bewunderung erregte und große Bekehrungen zur Folge hatte. Niemand war besser geeignet als ein solcher Mann, die höchste kirchliche Würde seines Vaterlandes zu bekleiden; Matthias ernannte ihn im J. 1616 zum Erzbischof von Gran (s. d. A.). Als solcher griff er mit gleicher Kraft in die Kirchen- und Staatsangelegenheiten ein und hatte insbesondere an dem kraftvollen Ferdinand II. (s. d. A.) eine mächtige Stütze. Wie überall, so hatte auch in Ungarn die Unwissenheit und Unsittlichkeit des Clerus den Fortschritt des Protestantismus außerordentlich begünstigt und dazu kam, daß damals in Ungarn an vielen katholischen Orten gar keine Geistlichen mehr zu finden waren. Um solchen Uebelständen abzuhelfen, errichtete Pazmann Schulen und Seminarien: ein Seminarium zu Wien, welches noch jetzt unter seinem Namen blüht, ein adeliges Convict zu Tyrnau unter Leitung der Jesuiten, die Jesuitencollegien zu Raab und Preßburg und die Universität Tyrnau, gleichfalls unter der Leitung der Jesuiten; zugleich ordnete er durch eine Reihe von Synoden das Kirchenwesen und die Clerical- und Klosterdisciplin im Geiste und nach den Anordnungen des Concils von Trient. Außerdem verschaffte er dem geistlichen Stande wieder Macht und Reichthum und dadurch Kraft, die Religionsangelegenheiten auch mit äußern Mitteln zu verfechten, indem durch ihn Ferdinand zur Maßregel der Rücklösung aller geistlichen Güter, welche in die Hände weltlicher Herren gefallen waren, vermocht wurde. Für seine großen und vielen Verdienste erhielt Pazmann 1629 den Cardinalshut. Er starb 1637, und schrieb sich selbst die einfache Grabschrift: Peter Pazmann, Cardinal. „Wer Pazmann nicht groß nennt, hat keinen Sinn für Größe oder ist in Parteigeist versunken. Als er auftrat, war die katholische Geistlichkeit arm, gedrückt, eingeschüchtert, gering an Zahl; als er starb, war die magyarische Hierarchie reich, mächtig, angesehen, muthig, unterrichtet. Die protestantischen Theologen waren vor Pazmann gelehrter als die katholischen; mit Pazmann beginnt die Gelehrsamkeit der magyarischen katholischen Theologen, und keine Glaubenspartei hat einen Mann aufzuweisen, der sich mit Pazmann messen könnte. Als Pazmann auftrat, fand er Ungarn protestantisch, als er starb, war es katholisch." So Graf Mailath in der Geschichte der Magyaren Bd. IV. S. 259. Bezüglich der Jesuiten bemerkt derselbe in der Geschichte des östreichischen Kaiserstaates Bd. III. S. 55: „Die Jesuiten unterstützten den siegenden Erzbischof (Pazmann) aus allen Kräften und mit der größten Thätigkeit, Ferdinand und die ungarischen Bischöfe unterstützten hinwieder die Gesellschaft (Jesu) durch Schenkungen; die Folge dieser dreifach vereinten Bemühung war, daß bei Pazmanns Tod die angesehensten, reichsten, mächtigsten Familien beinahe alle wieder katholisch, beide Religionsparteien in Gleichgewicht waren und der Weg offen stand, auf welchem die Evangelischen in die Minderzahl kommen mußten." Außer den bereits schon erwähnten Schriften hat Pazmann auch noch mehrere andere theils in magyarischer, theils lateinischer Sprache verfaßt, und unter ihm und durch ihn hat die Literatur in Ungarn jene Richtung erhalten, die sie durch mehr als hundert Jahre verfolgte. S. Mailath, Gesch. der Magyaren und des östr. Kaiserstaates. Möchte die in der Augsb. Allgemeinen Zeitung 1851 Beil. zu Nr. 197 angekündigte „ungarische Nationalbibliothek" zu Stande kommen, in deren sechste Abtheilung eine Auswahl der Schriften Pazmanns kommen soll, des Schöpfers der neueren ungarischen Prosa, des Glanzpunctes der prosaischen Literatur des 17ten Jahrhunderts, des genialen Schriftstellers, Gelehrten und Kanzelredners, des ungarischen Bossuet! (Vrgl. hiezu den Art. Oestreich, Bd. VII. S. 749). — Schließlich sei es hier noch erlaubt, auf einen andern berühmten ungarischen Jesuiten Franz Faludy aufmerksam zu machen, den Regenerator

der nach Pazmann in den letzten Decennien des 17ten Jahrhunderts wieder in Verfall gerathenen Prosa, dessen Werke über Moralphilosophie einen reichen Schatz von Welt- und Menschenkenntniß enthalten und dessen poetische Werke sich durch eine Fülle poetischer Ideen und leichte correcte Form auszeichnen. [Schrödl.]

Pazzi, s. Magdalena de Pazzi.

Peccatum actuale, mortale, veniale, s. Sünde.

Peccatum originale, s. Erbsünde.

Pectorale (Crux pectoralis, Brustkreuz) ist dasjenige Kreuzbild, welches die Erzbischöfe, Bischöfe und jene Geistlichen, denen die bischöflichen Insignien gestattet sind, zum Zeichen ihrer Würde auf der Brust tragen. Der Gebrauch, ein Kreuz zu tragen, ist in unserer Kirche schon sehr alt, selbst die Gläubigen trugen häufig an ihrem Halse Kreuze von Gold, Silber und Edelsteinen, welche später auch mit Reliquien gefaßt wurden. Auch von einzelnen Bischöfen wird gemeldet, daß sie ein Kreuz oder Reliquien auf ihrer Brust trugen. Von einem besondern und allgemeinen Vorrechte der Bischöfe, das Pectorale zu tragen, redet erst sicher und bestimmt Innocenz III. und behauptet, daß hiedurch die goldene Hauptzierde vorgestellt werde, welche der Hohepriester des alten Bundes an seiner Stirne getragen hat. In spätern Zeiten erhielten auch andere Prälaten und Aebte mit päpstlicher Bewilligung dieses Vorrecht, wie es noch bis heut zu Tage üblich ist. Alle diese geistlichen Würdenträger, weil sie schon ein Kreuz auf der Brust haben, legen die Stola nicht kreuzweise übereinander, sondern lassen sie auf beiden Seiten herabhängen, und werden durch das Tragen des Brustkreuzes erinnert, daß sie das Andenken an Jesu Leiden stets in sich lebendig erhalten sollen, um dadurch zu siegen über alle bösen Anfeindungen. Indem sie dasselbe nehmen oder ablegen küssen sie es, zum Zeichen, daß sie den Kreuztod Jesu glauben und bekennen. Vrgl. hierzu den Art. Bischof.

Peculium clerici. Das Wort peculium (Deminutiv von pecus und pecunia) bedeutet im Allgemeinen ein kleines Vermögen, nimmt aber in seiner Beziehung auf den possessor clericus seine juristische Bedeutung aus dem römischen Rechte, aus welchem es in den 25sten Titel des III. Buches der Gregorianischen Decretalensammlung (De peculio clericorum) herübergenommen ist. Nach älterem römischen Rechte nämlich konnte ein filius familias kein eigenes Vermögen haben, sondern alles, was er erwarb, gehörte dem Vater; dieser aber übergab dem Sohne gemeiniglich einen Theil seines Vermögens zur Selbstverwaltung und Nutznießung, jedoch ohne Eigenthumsrecht, und dieses Sondergut hieß peculium (Inst. § 1. Per quas person. II. 9), genauer peculium profectitium, weil vom Vater herstammend und ihm gehörig. Daneben aber konnte der Haussohn nach neuerem Rechte auch eigenes Vermögen erwerben und besitzen, welches im Wesentlichen (ohne daß wir hier auf die nähere Distinction zwischen peculium castrense, quasicastrense und adventitium einzugehen nöthig haben) sich dadurch von dem ursprünglichen peculium unterschied, daß der Sohn darüber sowohl bei Lebzeiten als auch letztwillig frei disponiren konnte. In analoger Weise also hieß im canonischen Sprachgebrauche peculium clerici das Vermögen eines Geistlichen als solchen im Allgemeinen, jedoch mit der späteren Unterscheidung zwischen peculium beneficiale s. ecclesiasticum und peculium patrimoniale und quasipatrimoniale. Unter ersterem, dem sog. kirchlichen Einkommen oder „Pfründevermögen" begreift man jenen Antheil des der Kirche eigenthümlich zugehörigen Vermögens, der dem Beneficiaten als ständiges Amtseinkommen (titulo beneficii) zur Nutznießung überlassen, sowie dasjenige, was von ihm mittelst geistlicher Amtsverrichtungen (titulo clericali) erworben ist, wogegen man unter Patrimonial- und diesem gleichzuachtenden „Sondergute" alle Einkünfte versteht, welche der Cleriker gleich jedem andern Staatsbürger, sei es an elterlichem Vermögen (titulo patrimonii) oder durch Erbschaft, durch literarische Arbeit, oder sonstige Privatrechtstitel (titulo civili) sich errungen hat. Kein Pfründebesitzer konnte über das, was er an seinem Pfründeertrag oder durch Functionen seines geistlichen

Amtes erübrigte, willkürlich disponiren (c. 7. 9. 12. X. de testam. III. 26). Nur mäßige Geschenke bei Lebzeiten „in modum eleemosynae (c. 8. X. eod.) an wahrhaft dürftige Verwandte und an seine Dienerschaft (c. 12. X. eod.) waren ihm gestattet. Ebensowenig konnte er über den aus Beneficialeinkünften ersparten Rücklaß testamentarisch verfügen. Was er nicht für den eigenen Unterhalt bedurfte, war der Kirche, an der er bepfründet war, und den Armen bestimmt. Dagegen über das, was ein bepfründeter Cleriker durch Schenkung oder Erbrecht erworben, konnte er inter vivos und mortis causa unbeschränkt verfügen (Conc. Carth. III. ao. 397 c. 49, in c. 1. c. XII. qu. 3), und nur wenn er keine erbfähigen Verwandte hatte, fiel sein Intestatnachlaß der Kirche zu (l. 32. § 2. Cod. De episc. et cler. I. 3; Nov. CXXXI. c. 13). Genauer wurden diese Vermögensrechte der Cleriker bezüglich ihres Pfründegenusses bei Lebzeiten und insbesondere hinsichtlich ihrer Testirbefugnisse erst seit dem 14ten Jahrhunderte geregelt (s. die Artikel Beneficium eccl., Verlassenschaft der Geistlichen, und Intestaterbfolge der Kirche). [Permaneder.]

Pedro Calderon de la Barca, s. Lope de Vega.

Pekach, s. Phacee.

Pekachja, s. Phaceia.

Pelagius I—II., Päpste. Pelagius I., Papst von 555—560, der Nachfolger des Vigilius, war ein Römer von Geburt, der Sohn des Johannes, welcher Vicarius des praefectus praetorio gewesen war. Er war schon unter Papst Silverius Archidiacon der römischen Kirche und Apocrisiar zu Constantinopel. 546 ging er als Gesandter der Römer zu dem Gothenkönig Totila; danach war er wieder Apocrisiar und unterstützte als solcher mit dem Patriarchen Mennas die Klagen der palästinensischen Mönche über Origenes bei dem Kaiser Justinian. Später begleitete er den Papst Vigilius nach Constantinopel und in's Exil. Man hatte ihn, wie Anastasius berichtet, im Verdacht, daß er bei den Intriguen gegen Papst Silverius betheiligt oder gar am Tode des Vigilius mit Schuld gewesen sei. Ein großer Theil der Römer wollte ihn deßhalb anfangs nicht anerkennen und es fanden sich keine drei Bischöfe, ihn zu weihen. Die Weihe wurde durch die Bischöfe Johannes von Perusia und Bonus von Ferentinum und den Priester Andreas von Ostia vollzogen. Um sich von jenem Verdachte zu reinigen, legte Pelagius feierlich einen Eid auf das Evangelium und das Kreuz ab, daß er der ihm schuldgegebenen Verbrechen nicht schuldig sei. Der fortdauernde Streit über die drei Capitel (s. Dreicapitelstreit) machte den Pontificat Pelagius I. zu einem sehr unerfreulichen. Da er sich für die fünfte allgemeine Synode und die Verdammung der drei Capitel aussprach, erklärten ihn seine Gegner für einen Verräther an der allgemeinen Synode zu Chalcedon. Pelagius wies diese Beschuldigung in Schreiben an einzelne Bischöfe und in einem Schreiben an die ganze Kirche als unbegründet nach. Der Bischof Primasius von Carthago bewog auch die africanischen Bischöfe zur Anerkennung der fünften allgemeinen Synode; in Norditalien und Istrien aber kam es zu einem förmlichen Schisma, an dessen Spitze die Bischöfe Paulinus von Aquileja und Vitalis von Mailand standen. Auf einer Synode zu Aquileja im J. 557 wurde die Synode zu Constantinopel (die fünfte allgemeine), als mit der von Chalcedon in Widerspruch stehend verworfen, und Pelagius und der kaiserliche Feldherr Narses excommunicirt. Pelagius forderte den Narses auf, Paulinus und Vitalis als Schismatiker zu verhaften, was indeß nicht geschah. Das Schisma dauerte auch nach dem Tode des Papstes fort (s. Aquileja). Auf die Bitte des fränkischen Königs Childebert ernannte Pelagius den Bischof Sapaudus von Arles zum apostolischen Vicar in Gallien. Er starb kurz darauf, nachdem er zu Rom den Grundstein zur Kirche der hl. Apostel Philippus und Jacobus gelegt hatte, Anfangs März 560. — Auf Pelagius I. folgte Johannes III., auf diesen Benedict I., auf diesen Pelagius II. (577—590). Er war zu Rom geboren, aber, wie der Name seines Vaters (Winigild)

zeigt von gothischer Herkunft. Wegen der unruhigen Verhältnisse und der Belagerung Roms durch die Longobarden (s. d. A.) hielt man eine schleunige Besetzung des päpstlichen Stuhls für nöthig und Pelagius wurde daher geweiht, ehe seine Wahl durch den Kaiser bestätigt war. Der Diacon Gregorius (später als Gregor I. Nachfolger des Pelagius) wurde als Apocrisiar nach Constantinopel geschickt, um dieses zu entschuldigen und zugleich um den Kaiser um Schutz gegen die Longobarden zu bitten, welche damals das von den byzantinischen Kaisern fast ganz preisgegebene Italien beunruhigten. Später suchte er auch durch die Vermittlung des Bischofs Aunacharius von Auxerre die Hilfe der Franken gegen die Longobarden nach. Seine Bemühungen, das Schisma in Istrien aufzuheben, blieben erfolglos. Er sandte dem Patriarchen Elias von Aquileja in dieser Angelegenheit nach einander drei von Gregorius abgefaßte Schreiben; derselbe blieb aber hartnäckig. Auch die Gewaltmaßregeln, welche der Exarch Smaragdus gegen den Nachfolger des Elias, Severus, und drei seiner Bischöfe anwendete, hatten keinen Erfolg. Als Johannes Jejunator, Patriarch von Constantinopel, sich durch das Concil von Constantinopel im J. 588 den Titel „öcumenischer Bischof" beilegen ließ, protestirte Pelagius und verbot seinem Apocrisiar die kirchliche Gemeinschaft mit dem Patriarchen. Ein diesen Gegenstand betreffendes Schreiben des Papstes, welches in den Conciliensammlungen steht, wird von den Meisten gegen Baronius und Ceillier für unächt gehalten; auch einige andere der dem Pelagius II. zugeschriebenen Briefe sind unächt, so unter anderm ein Schreiben an die gallischen und germanischen Bischöfe über die Präfationen der Messe. Von Pelagius II. wird namentlich seine Freigebigkeit gegen Arme gerühmt. Er starb im Februar 590 an der Pest. Sein Nachfolger war Gregor der Große. — Vgl. Nat. Alex. Saec. 6. [Reusch.]

Pelagius, der heilige, von Laodicea. Als Jüngling hatte er sich vermählt, aber mit seiner Gemahlin völlige Enthaltsamkeit gelobt. Diese und andere Tugenden empfahlen ihn für das Amt eines Bischofs, und er wurde zum Bischofe von Laodicea geweiht. Als solcher war er eines der Häupter der Orthodoxen gegen die Arianer. Im J. 363, zur Zeit des Kaisers Jovian, wohnte er der Synode von Antiochien bei, in welcher die Acacianer das Glaubensbekenntniß von Nicäa annahmen; ebenso saß er im J. 365 auf der Synode von Tyana. Kaiser Valens vertrieb ihn im J. 370 von seinem Sitze, und verbannte ihn nach Arabien. Der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung von 381 wohnte er an; und Kaiser Theodosius befiehlt in dem Ausschreiben an den Proconsul Auxonius von Asien, daß die als rechtgläubig zu erachten seien, welche sich im Orient an den Glauben des Pelagius anschließen, cf. Socrat. III. 25. V. 8. Sozomen. VI. 6. 12. VII. 9. Theodoret. IV. 3. V. 8. Philost. V.

Pelagius, Pelagianer, Pelagianismus. Während die dogmengeschichtliche Entwickelung in der orientalischen Kirche sich vorzugsweise in speculativen Erörterungen über Theologie im engern Sinne, über Christologie u. s. f. verlief, sollten die anthropologischen und die damit zusammenhängenden soteriologischen Fragen ihre Erledigung durch den mehr dem Practischen zugewendeten Geist der Kirche des Occidents finden. Zwar fehlt es in den 4 ersten Jahrhunderten auch bei den griechischen Kirchenlehrern und Vätern keineswegs an derartigen Bestimmungen, aber dieselben sind noch mehr elementarer Natur, noch nicht in organischem Verhältniß zu einander, im Zusammenhange des Ganzen, einheitlich aufgefaßt, wie dieß der Natur der Sache nach nicht sein konnte; die betreffenden einzelnen Lehren sind daher auch noch nicht in dogmatischer Schärfe ausgeprägt. Andererseits aber hatte sich die Lehre über die Sünde und Freiheit des Menschen in dieser Periode im Gegensatze gegen den Gnosticismus (s. d. A.) und kurz vor den pelagianischen Streitigkeiten gegen den Manichäismus (s. d. A.), also in Folge dieser Gegensätzlichkeit einseitig ausgebildet; so daß die menschliche Freiheit jenen häretischen Systemen gegenüber abstract speculativ als völlig unumschränktes, unbedingtes Vermögen aufgefaßt wurde,

Nun aber ist, was man sich wohl merken muß, von jenen Lehrern nirgends behauptet, ihre (einseitige) Darstellung enthalte die ganze, volle Wahrheit, d. h. sie ist einerseits allerdings gegen die Läugner der Freiheit und damit nicht im Widerspruche mit der Sünde und Gnade, aber anderseits noch nicht gegen die Läugner der Gnade, also noch nicht im Gegensatze und Verhältniß zur Sünde und Gnade erörtert worden. Und doch ist es erst die ganze Wahrheit und allseitig entwickelte, wenn man diese beiden Seiten zusammennimmt. Ganz denselben hier angegebenen Standpunct beansprucht auch Augustinus zur richtigen Beurtheilung seiner dießfälligen Lehre, wenn er sagt, in der Vertheidigung des freien Willens gegen die Manichäer habe er die Gnade (worüber es sich gar nicht handelte), und in der Vertheidigung der Gnade gegen die Pelagianer die Freiheit nicht negirt (Retractat. lib. I. c. 9. §§ 2. 3. 4) und man dürfe die Freiheit nicht so, daß die Gnade, die Gnade aber nicht so, daß die Freiheit aufgehoben werde, behaupten (De grat. et lib. arbitr. c. 4). Gänzlich falsch und verfehlt ist es daher, wenn man auf Grund jener noch elementaren, unvermittelten Glaubenspositionen und ihrer erst einseitigen Entwickelung von einem Pelagianismus vor den Pelagianern sprechen, und andererseits die von Augustinus vertretene Lehre, als eine völlig neue, und von ihm unter Verläugnung seiner früheren gegen die Manichäer vorgetragenen, der Kirche erst aufgedrungene erklären will. Und es ist ein Irrthum, von pelagianisirenden oder semipelagianisirenden Richtungen der früheren kirchlichen Schriftsteller zu reden, weil sie z. B. lehren, der Mensch beginne sein Heil zuerst und die göttliche Gnade unterstütze alsdann nur dessen Fortgang und Vollendung. Denn diese Vorstellung hat ihre Wurzel in dem angegebenen Freiheitsbegriff der orientalischen Kirche, wobei übrigens die Gnade als absolute, nothwendige ausdrücklich anerkannt ist. Auf diesem Standpuncte ist diese Auffassung vielmehr nur ein noch nicht zum Bewußtsein gekommener, daher auch noch nicht nach Vermittelung strebender Gegensatz oder Widerspruch; es ist noch nicht erkannt, daß die menschliche Freiheit nur eine bedingte, also relativ selbstständige ist, und durch die absolute Gnade, d. h. durch ihr Zuvorkommen nicht aufgehoben wird. Jene irrige Ansicht von einem Pelagianismus vor den Pelagianern ist nur bei einer irrigen Auffassung der Dogmengeschichte überhaupt möglich und so viel werth, als wenn z. B. der lutherische Theologe Jacob Heinrich Balthasar aus dem einzigen Polycarpus den ganzen lutherischen Lehrbegriff finden will (in der Schrift: Doctrina Polycarpi de praecipuis christianae fidei capitibus. Jenae 1738)! Nimmt man die Lehrsätze der voraugustinischen Kirchenlehrer als das, was sie in Wahrheit sind, nämlich als theils noch elementare, noch unvermittelte, theils einseitig entwickelte Dogmen an, so muß man sagen, daß sie ihrem Inhalte nach, materiell wahr und richtig, aber die wenigen wissenschaftlichen Bestimmungen über ihr gegenseitiges Verhältniß dialectische Fehlgriffe sind! denn sonst müßte man selbst einen Hieronymus, der doch gegen die Pelagianer geschrieben und den Grundsatz aufgestellt hat, man müsse den königlichen Weg so gehen, daß man weder zur Linken noch zur Rechten ausgleite, und glaube, das Streben des eigenen Willens werde immer durch Gottes Willen geleitet (im Prolog zu dem folgenden Dialog), zu einem Pelagianer machen, weil er seinen die katholische Lehre gegen den pelagianisirenden Häretiker Kritobulus vertheidigenden Atticus sagen läßt: Nostrum incipere, Dei perficere, nostrum afferre, quod possumus, illius implere, quod non possumus etc. (Dialog. contra Pelagian. III. 10 und die von Vallarsi beigegebene Anmerkung). Veranlassung zur Entwicklung der in Frage stehenden Lehren auch nach der andern Seite hin, nämlich mit Rücksicht auf Sünde und Gnade und zu genauerer und schärferer Bestimmung derselben bot sich erst, als die bisher noch latenten, schlummernden Gegensätze geweckt, die einseitigen Vorstellungen über diese Dogmen in ihrer ganzen Schroffheit herausgestellt und als die volle, ganze christliche Wahrheit geltend gemacht wurden. Dieß geschah durch Pelagius, in seiner eigenen Sprache Morgan genannt. Er ist von Geburt ein Britte; Marius Mercator nennt ihn gente Britan-

nicus; Orosius und Prosper Britannicus noster. Wenn ihn Augustin (ep. 186, 1) und Prosper im Chronicon ad annum 413 auch Brito bezeichnen, so folgt daraus noch nicht, daß er ein Bretagner (Armorica) gewesen; denn die Bezeichnung Britones oder Brittones war schon frühe bei den Römern = Britanni. Nach Augustins Meinung trug er diesen Beinamen Brito zur Unterscheidung eines Pelagius aus Tarent. Daß er ein Ire oder Schotte gewesen, läßt sich historisch nicht feststellen. Pelagius war ein Mönch, monachus, jedoch kein Cleriker, wie man glauben könnte. Es erhellet dieß aus den Worten Augustins: Invecta etiam modo haeresis (sc. pelagiana) est, non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibuscumque clericis; sed a quibusdam veluti monachis (De gestis Pelag. ep. 35); und Papst Zosimus nennt ihn in einem Briefe an die africanischen Bischöfe geradezu einen Laien. Seine Lehre schließt sich an die orientalische Entwickelung an; seine theologische Bildung scheint er daher aus den Kirchenlehrern des Orients geschöpft zu haben. Ob er diese griechische Bildung in seiner Heimath, deren Kirche von der orientalischen abstammen soll und die dann auch später noch mit der Mutterkirche in Beziehung blieb, sich erworben, oder ob er sie im Oriente selbst geholt, ist schwer zu entscheiden. Auf einen früheren Aufenthalt im Oriente könnte man mit Sicherheit schließen, wenn es ausgemacht wäre, daß der von Chrysostomus in einem Briefe, den er aus dem Exil in Armenien um 405 an die Olympias schrieb, erwähnte Pelagius mit dem unsrigen wirklich identisch ist. In diesem Falle aber könnten sich die daselbst befindlichen Klagen über Pelagius nicht auf die pelagianischen Streitigkeiten beziehen, da dieselben erst nach dem Tode des berühmten Kanzelredners (407) ausbrachen. Nach Marius Mercator rühren die in Frage stehenden Lehren gegen den katholischen Glauben von Theodor B. zu Mopsvestia her, seien durch den Syrer Rufinus zuerst nach Rom gebracht worden, woselbst sie Pelagius kennen gelernt habe; dieser habe sie alsdann, da jener zu wenig Muth hiefür besaß, weiter verbreitet (Commonit. in Appendice ad tom. X. opp. Augustin. p. 38. cf. de peccat. origin. c. 3. Citaten nach der in Antwerpen 1700 erschienenen Benedictinerausgabe.) *). So weit sich sein Charakter aus seiner Lehre bestimmen läßt, hat Jacobi in der Schrift „Lehre des Pelagius" Leipzig 1842 ein treffendes Bild von ihm entworfen: „Die Grundzüge in dem Charakter des Pelagius sind ein Wille, abgewandt von dem Gemüthsleben, und ein Verstand, unfähig für Speculation. So war denn in ihm eine Moral möglich, der die religiöse Grundlage, und ein nüchternes Erkennen, dem die Anschauung der Einheit fehlt. Vom Orient entlieh er seine Bildung; das vorherrschend Practische in seiner Seele war eine Mitgift des abendländischen Geistes, nur daß er im einen wie im andern der Tiefe entbehrte, welche den Grund der Dinge zu erkennen und aus dem Grunde des Herzens zu wirken trachtet; das Aeußerliche, das Empirische ist es, was sein Interesse fesselt. Eine kalt verständige, practische Natur, — diesen unmittelbaren Eindruck empfängt man fast überall von seiner Berührung. Und hiezu kam nun als etwas Neues der Einfluß der Schrift und der kirchlichen Lehre hinzu, die er ohne Argwohn aufnahm, und neben ganz fremdartigen Elementen festhielt; sie hatten ihm in ihrer Vereinzelung alle gleiche Wahrheit, denn die Widersprüche blieben ihm verborgen" u. s. w. S. 14. — Bis zum Ausbruche seiner Irrlehre stand er im Rufe eines sittenreinen und frommen Mannes; Augustinus legt ihm selbst das ehrenvolle Prädicat „sanctus" bei und drückt ihm öfter seine Liebe und Hochachtung aus. Die heterodoxe Lehre, die ihm zum Vorwurfe gemacht wurde, läßt sich aus einer selbstgefälligen Ueberschätzung des sittlichen Verdienstes ableiten, die selbst wieder ihren Grund in einer einseitig ausgebildeten Mönchsmoral hatte, wie wir dieß auch an den Mönchen des ägyptischen Klosters

---

*) Der Behauptung, die Ketzerei des Pelagius sei offenbare Mischung des Christenthums mit dem Druidismus (Eckerman, Religionsgeschichte und Mythologie, Halle 1846. 3. Bd. 2. Abthlg. S. 127), fehlt der Beweis.

Adrumet sehen, die das Verdienst ihrer klösterlichen Ascese beeinträchtigt und geschmälert wähnten, wenn man dieselbe nicht als ausschließliche That ihres freien Willens anerkannte. Von diesem hochmüthigen und zugleich beschränkten Standpuncte aus glaubte Pelagius, könne der Mensch viel eher zum Streben nach Sittlichkeit angeeifert und begeistert werden, als wenn er an die Schwäche seines sündigen Willens erinnert, auf die göttliche Gnade hingewiesen würde. Letzteres hielt er nur für die Entschuldigung eines die Sünde liebenden und willensträgen Menschen. In diesem Geiste ist die Epistola ad Demetriadem virginem, die er für die Tugend der Virginität begeistern wollte, verfaßt. So lange Pelagius sich in Rom aufhielt, kam es nicht zum eigentlichen Streit; nicht als ob er mit seiner häretischen Meinung zurückhielt, denn man weiß, wie sehr er sich ärgerte, als er einen Bischof aus Augustin's Confessionen (X. c. 19) die Worte: Da quod jubes et jube quod vis citiren hörte, und daß es darüber fast zu einem Wortkampf kam; auch verfaßte er daselbst noch die Commentarien zu den Paulinischen Briefen, in denen, namentlich in jenem zum Römerbrief über die classische Stelle Cap. 5, 12 irrige Erklärungen enthalten sind; sondern seine Lehre war noch zu jung und zu wenig verbreitet. Einen eifrigen Gesinnungsgenossen hatte Pelagius in Rom an Cälestius gewonnen. Man weiß nicht, welches sein Vaterland ist; nach Gennadius trat er schon im Jünglingsalter und noch ehe er Pelagianer war, als Schriftsteller auf: scripsit ad parentes suos de monasterio epistolas in modum libellorum tres, omni Deum desideranti necessarias. Nach einer Angabe des Marius Mercator war er von edler Abkunft und seines Standes ein Advocat (auditorialis scholasticus). Hatte ihn die Natur auch körperlich etwas vernachlässigt — er war Eunuche von Geburt — so besaß er desto glücklichere Geistesanlagen, namentlich Scharfsinn, mit denen er, wie Augustin bemerkt, der Kirche sicherlich viel genützt haben würde, wenn er dieselben zum Guten verwendet hätte. Augustin zieht zwischen beiden folgende Parallele: Quid inter Pelagium et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit, ille pertinacior, iste mendacior, vel certe liberior, hic astutior? (De peccato origin. c. 12). Während Pelagius seine Lehre mehr auf practischem Wege geltend zu machen suchte, sehen wir bei Cälestius das Bestreben, diese wissenschaftlich zu erfassen und zu entwickeln. Auch besaß er Muth genug, die Lehre in ihren Consequenzen zu verfolgen, wie man aus den wenigen Fragmenten seiner Schrift „Definitiones" ersehen kann. (Bei August. de perfect. justit. hom.) Nach ihm wurden die Pelagianer häufig auch Cälestianer genannt. — Diese beiden Männer nun gingen um das J. 411 nach Africa hinüber, Pelagius reiste aber alsbald nach Palästina ab; Augustinus war damals gerade mit den donatistischen Streitigkeiten beschäftigt; er sah den Pelagius in Carthago ein oder zweimal, ohne mit ihm näher bekannt zu werden. Er erhielt deßhalb von Palästina aus von Pelagius einen ehrfurchtsvollen Brief, den Augustinus eben so freundlich erwiderte (de gestis c. 18), in dem sich aber schon einige feine Anspielungen auf die der göttlichen Gnade feindselige Lehre vorfinden. Offen und mit Entschiedenheit wollte Augustinus gegen ihn noch nicht auftreten, bis er aus des Pelagius Schriften oder aus dem mündlichen Gespräch mit ihm selbst etwas Sicheres und Bestimmtes erfahren hätte (de gest. ib.). Cälestius, der in Africa zurückgeblieben, wollte zu Carthago in's Presbyterium aufgenommen werden. Es scheint, daß Cälestius sich ziemlich frei und unverholen ausgesprochen, und daß seine Aeußerungen Gegenstand genauer Beobachtung waren. Denn statt daß ihm willfahrt wurde, ward er vor eine Synode gerufen, und von Paulinus (s. d. A.), Diacon des hl. Ambrosius, und defensor ac procurator Ecclesiae Mediolanensis, der sich damals auch in Carthago aufhielt, folgender sechs häretischer Sätze angeklagt: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset. Peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus humanum. Parvuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus humanum moritur, neque per

resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit. Lex sic mittit ad regnum coelorum quomodo et Evangelium. Et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est, sine peccato. Der präsidirende Bischof Aurelius von Carthago forderte ihn auf, einfach zu retractiren. Tu nega hoc docuisse. Unum est e duobus, aut neget se docuisse aut jam damnet istud war die Alternative. Da Cälestius statt dessen die Verhandlungen auf die Fortpflanzung der Sünde — de traduce peccati — hinüberleitete und dieselbe für eine res quaestionis, non haeresis erklärte, wurde er von der Synode condemnirt (De pecc. orig. c. 4). Cälestius protestirte gegen diesen Spruch und erklärte, er werde an den Römischen Bischof appelliren. Dieß that er jedoch nicht, sondern begab sich nach Ephesus, woselbst er sich eine Stelle im Presbyterium zu erschleichen wußte (Marius Merc. Commonit. contra Pelag. Append. t. X. p. 46). Die Kunde von der Verurtheilung des Schülers Cälestius im Abendlande mußte auch bald in den Orient dringen und den Meister Pelagius in seiner bisherigen Ruhe stören; es lag dadurch die Gefahr nahe, daß ihm ein gleiches Loos bereitet würde. Dieß geschah denn auch bald. Zu Hieronymus, der damals in Bethlehem lebte, war Orosius (s. d. A.), ein junger, für die Reinheit des Glaubens glühender Presbyter aus Spanien, auf Empfehlung des hl. Augustinus zum Zwecke weiterer Belehrung über den Ursprung der menschlichen Seele gekommen (epist. 166). Derselbe wunderte sich, daß man den Lehrer unangefochten lasse, während doch der Jünger verurtheilt sei. Bei Hieronymus mochte er hierin Aufmunterung und Unterstützung finden, da derselbe schon vorher gegen Pelagius eingenommen war, weil sich dieser tadelnd über seinen Commentar zum Epheserbrief ausgesprochen hatte (Hieronym. in praefat. l. I. u. III. in Jerem). Dazu kam noch, daß Hieronymus den Pelagianismus für einen Ausläufer der origenistischen Streitigkeiten (s. Origenistenstreit) und den Pelagius für einen Schüler des ihm früher befreundeten, später aber verhaßten Rufinus, Presbyter von Aquileja, hielt. Das Alles waren Gründe genug, den Streit zu beginnen. Während Hieronymus selbst einen literarischen Kampf eröffnete (Epistola ad Ctesiphontem; Dialogus contra Pelagianos, libri III), klagte Orosius den Pelagius bei dem Bischofe Johannes zu Jerusalem der Häresie an, weil er lehre: Hominem posse esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire si velit. Auf einem deßhalb 415 Ende Juli von Johannes berufenen Convente seiner Priester beriefen sich die Gegner des Pelagius auf Augustinus, als die Auctorität der africanischen Kirche, wovon aber Pelagius nichts wissen wollte. Et quis est mihi Augustinus? rief er entgegen. Der Bischof Johannes schien Pelagius zu begünstigen; diesen, einen der Häresie Angeklagten, ließ er unter Katholiken, ihn, einen Laien, mitten unter seinen Presbytern Platz nehmen und rief aus: Augustinus ego sum? worauf ihm entgegnet wurde: Si Augustini personam sumis, Augustini sequere sententiam. Groß war das Aergerniß, das Johannes gab; er mußte den Vorwurf hören: Non potest quisquam idem et haereticus esse et advocatus et judex. Dennoch wurde Pelagius auf das allgemeine Bekenntniß hin: Posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio von aller Häresie freigesprochen. Johannes meinte, wer hiemit nicht zufrieden sei, läugne die Gnade selber. Zuletzt kam man noch überein, daß die Sache dem Papste Innocentius zur Entscheidung, der sich alle unterwerfen sollten, vorgelegt werde. Bis dahin sollten beide Theile schweigen. (Orosii liber apologet. c. 2. 3. 4). Allein die Gemüther waren beiderseits zu sehr erhitzt, als daß man so lange zugewartet hätte. Noch in demselben Jahre 415 wurde Pelagius auf einer eigentlichen Synode von 14 Bischöfen, denen Eulogius, Bischof von Cäsarea, präsidirte, zu Diospolis (Lydda) in Palästina von Heros und Lazarus, zwei vertriebenen Bischöfen von Arles und Aix im südlichen Frankreich, zur Rechenschaft gezogen. Da einer der Ankläger wegen ernstlicher Erkrankung auf der Synode nicht erscheinen konnte, wurde im Namen beider ein Klaglibell gegen Pelagius eingereicht, worin er folgender 12 Sätze angeklagt wurde: 1) Adam mortalem factum

qui sive peccasset, sive non peccasset, moriturus esset. 2) Et quod peccatum ejus ipsum solum laeserit, et non genus humanum. 3) Et quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem. 4) Et quod neque per mortem vel per praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. 5) Et infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam. 6) Et divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, nec eos habere posse regnum Dei. 7) Et gratiam Dei atque adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina. 8) Et Dei gratiam secundum merita nostra dari. 9) Et filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti. 10) Et non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio; quoniam in propria voluntate habet unusquisque facere aliquid aut non facere. 11) Et victoriam nostram non esse ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio. 12) Et quod poenitentibus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum meritum et laborem eorum, qui per poenitentiam fuerint digni misericordia. Pelagius reprobirte diese Sätze theils, theils milderte er den Sinn einzelner durch zweideutige Ausdrücke. Hiebei kam ihm die Kenntniß der griechischen Sprache zu gut, während die Occidentalen, die gerade seiner Lehre entgegen waren, nur Latein verstanden; da ferner die orientalischen Bischöfe in diesem Puncte nicht so genau distinguirten, und Pelagius noch obendrein die Lehrsätze des Cälestius verwarf, nahm die Synode keinen Anstand zu erklären: Nunc quoniam satisfactum est nobis prosequutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiae fidei et anathematizat, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur (de gestis c. 20). Zu diesem glücklichen Resultate scheint der Diaconus Annianus aus Celeda viel beigetragen zu haben, indem derselbe nach einer Bemerkung des Hieronymus (bei Augustin. ep. 202. § 2), den Pelagius wohl vertheidigte. Unmittelbar nach dieser Synode wurden von den Anhängern der pelagianischen Häresie Mord, Raub, Brand und andere Insulte an Freunden des Hieronymus verübt (de gestis. n. 66. u. 2 epp. Papae Innocentii App. p. 60). Jedoch sind die Motive hievon und Urheber zu wenig bekannt, als daß sich diese Gräuel zu der Synode in ein ursächliches Verhältniß bringen ließen. — Die Nachricht von diesem unerwarteten Ausgange der Synode, der für Pelagius und seine Anhänger ein wahrer Triumph sein mußte, überbrachte Orosius den Bischöfen Africa's (ep. 175. 1). Sie nahmen sich der Sache nun abermals an. Augustinus ließ sich durch Bischof Johann von Jerusalem die Acten der diospolitanischen Synode zusenden; in einer Kritik derselben (De gestis Pelagii oder Palaestinis anfangs 417) zeigte er, daß die Synode zwar den Irrthum als solchen verworfen und die Reinheit des Glaubens gewahrt, aber nicht den Häretiker Pelagius condemnirt habe, indem aus den Verhandlungen deutlich hervorgehe, daß der Punct, um den sich die Sache eigentlich bewege, nirgends getroffen, und die Bischöfe getäuscht worden seien. Sei übrigens Pelagius auch freigesprochen, seine Irrlehren seien damit nicht approbirt. Andererseits hatten schon früher (416) auf einer Synode zu Carthago 69 Bischöfe unter dem Vorsitze des Bischofs Aurelius von da, so wie 61 Bischöfe Numidiens zu Mileve, auf der Augustinus gegenwärtig war, sich in ziemlich ausführlichen Schriften an Papst Innocentius gewandt. Ein Gleiches that noch Augustinus mit vier andern Bischöfen in einem vertraulichen Privatschreiben (epp. 175. 176. 177), dem er eine von den früheren Schülern des Pelagius, Timasius und Jacobus erhaltene Schrift derselben beilegte, nachdem er zuvor Stellen angestrichen hatte, in denen die Gnade besonders geleugnet war. In den drei Rescripten (epp. 181. 182. 183) auf jene Synodalschreiben billigt Innocentius vollkommen die dogmatische Ueberzeugung der nordafricanischen Bischöfe und erklärte das Buch des Pelagius für häretisch; aber in ein Urtheil über die Synode zu Diospolis ließ er sich nicht ein: Non possumus,

sagt er, illorum nec culpare nec approbare judicium, cum nesciamus utrum vera sint gesta, aut si vera sunt, illum constet magis subterfugisse, quam se tota veritate purgasse. Und von Pelagius sagte er: Ipse potius debet festinare, ut possit absolvi (ep. 183. 4). In der That wandte sich auch Pelagius an den Papst und schickte ein Glaubensbekenntniß ein (appendix. p. 64). Dieser libellus fidei und das Begleitschreiben hiezu gelangte aber nicht mehr an Innocenz, der indeß gestorben war, sondern an seinen Nachfolger **Zosimus**. Da sich unter diesem Papste nach der Meinung der Pelagianer ihre Sache günstiger zu gestalten schien, überreichte **Cälestius** sein Glaubensbekenntniß persönlich in Rom. (Fragmente hievon bei Aug. de pecc. orig. c. 5. 6. 23). In beiden Schriften war von vielen Dingen die Rede, nur nicht von den eigentlichen Klagepuncten; das Wenige hierüber ist aber selbst zweideutig gefaßt, so daß es dem katholischen Dogma nicht zu widersprechen schien. Pelagius sagte: Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, non semper Dei indigere auxilio; et tam illos errare qui cum Manichaeis dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare: uterque enim tollit libertatem arbitrii. Nos vero dicimus, hominem semper et peccare, et non peccare posse; ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Cälestius aber erklärte: Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum regulam universalis Ecclesiae et secundum Evangelii sententiam confitemur: quia Dominus statuit regnum coelorum non nisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae largitatem (de pecc. orig. c. 5). Am Ende hatte er noch beigefügt: Si quae vero praeter fidem quaestiones natae sunt, de quibus esset inter plerosque contentio: non ego quasi auctor alicujus dogmatis definita haec auctoritate statui: sed ea quae de prophetarum et apostolorum fonte suscepi, vestri Apostolatus offerimus probanda esse judicio: ut si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur (ibid. c. 23). Damit hatte Cälestius abermals wie auf der Synode zu Carthago den wahren Standpunct verrückt und die Sache für eine bloße wissenschaftliche Streitfrage, die den Inhalt des Glaubens nicht berühre, ausgegeben. Da Zosimus auch noch in einem mit Cälestius vorgenommenen mündlichen Examen ganz befriedigt wurde, sprach er sich in einem Rescripte an die africanischen Bischöfe zu Gunsten des Cälestius aus und nannte seinen Glauben fides absoluta und erklärte, daß besagter Streit nur auf persönlicher Leidenschaft beruhe. Noch viel günstiger sprach sich Zosimus in einem andern Schreiben für Pelagius, dessen Glaubensbekenntniß der Bischof Praylius von Jerusalem befürwortet hatte, zugleich aber auch härter gegen die africanischen Bischöfe aus. Nicht undeutlich drückte er seine Verwunderung aus, daß sie den leichtsinnigen Ohrenbläsereien der Bischöfe Heros und Lazarus, die nur unruhige Köpfe in der Kirche (turbines ecclesiae vel procellae) seien und nicht im besten Rufe ständen, hätten Gehör schenken mögen. Er habe das Glaubensbekenntniß des Pelagius öffentlich vorlesen lassen und bemerkt dann: Vix fletu quidam se et lacrymis temperabant: tales etiam absolutae fidei infamari potuisse. Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit? Zosimus rief daher den Bischöfen zu: Amate pacem, diligite caritatem, studete concordiae. Man kann sich das Erstaunen denken, mit welchem die africanischen Bischöfe diese beiden, in directem Widerspruche mit der Entscheidung seines Vorgängers stehende Schreiben des Papstes Zosimus aufnahmen! Sie konnten sich hiebei nicht beruhigen, sie durften die Frist von zwei Monaten, die er ihnen in dem in Sachen des Cälestius verfaßten Rescripte zum Beweise des Gegentheils gestattete, widrigenfalls es bei seiner Entscheidung verbliebe, nicht vorübergehen lassen. Alsbald wurde auf einer Synode zu Carthago von 214 Bischöfen (im J. 417) ein energisches Schreiben an Zosimus gerichtet. Wir besitzen von demselben nur noch ein Fragment (Prosperi Aquitani pro Augustino liber contra collatorem c. 5. § 15. in Aug. Opp. tom. X. Append.

p. 119): aus ihm, so wie aus der noch vorhandenen Antwort des Papstes (im März 418) entnehmen wir, daß sie diesen merken ließen, er habe sich täuschen lassen und die Sache nicht sorgfältig genug behandelt; es müsse bei der früher schon ausgesprochenen Verurtheilung verbleiben, bis Pelagius und Cälestius ihre häretische Lehre von der Gnade und Freiheit offen und unumwunden (apertissima confessione) widerrufen hätten. Zosimus gab nach, und erließ, jedoch mit auffallend nachdrücklicher Wahrung seiner päpstlichen Auctorität, wahrscheinlich um das Beschämende in dieser Sache zu verdecken und dem muthigen Auftreten der africanischen Bischöfe ein Gegengewicht gegenüberzustellen, folgenden Bescheid: Noverit vestra fraternitas, nihil nos post illas quas superius vel literas vestras accepimus immutasse, sed in eodem cuncta reliquisse statu, in quo dudum fuerant, cum hoc nostris literis vestrae indicavimus sanctitati, ut illa quae a vobis ad nos missa erat obtestatio, remaneret. Hiemit war die pelagianische Sache bloß auf den früheren Stand zurückgebracht, aber keineswegs in höchster Instanz darüber entschieden. Diese Entscheidung wurde nun schnell durch diese Bischöfe herbeigeführt. Augustinus rief, höchst wahrscheinlich durch Vermittelung eines gewissen Valerianus, der comes war, die kaiserliche Macht an (Op. imperfect. l. II. c. 14), und schon am 30. April 418 erschien von Ravenna aus ein kaiserliches Edict, in dem die Pelagianer aus Rom verbannt und proscribirt wurden. Zu gleicher Zeit aber, nur um einen Tag später, wurde die Häresie derselben auf einem Concilium zu Carthago in 9 Canonen verurtheilt, die im Auszuge also lauten: I. Quicunque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore h. e. de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit. II. Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur, anathema sit. III. Si quis dicit, ideo dixisse Dominum: In domo Patris mei mansiones multae sunt (Joh. 14, 2), ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit. IV. Quicunque dixerit, gratiam Dei, qua justificamur per J. Ch. D. N. ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, a. s. V. Item quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per J. Ch. D. N. propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s. VI. Quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, a. s. VII. Quod ait S. Johannes apostolus: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (1 Joh. 1, 8): quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem non oportere dici, nos non habere peccatum, non quia vere ita est, a. s. VIII. Quicunque dixerit, in oratione Dominica ideo dicere sanctos; Dimitte nobis debita nostra, ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se justus petere intelligatur, a. s. IX. Quicunque ipsa verba Dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter non veraciter hoc dicatur, a. s. — Durch diese beiden wichtigen

Schritte der africanischen Bischöfe veranlaßt, verdammte nun auch Zosimus, nachdem auch noch die Bischöfe Theodotus von Antiochien und Praylius von Jerusalem sich gegen die pelagianische Lehre erklärt hatten, diese Häresie in der sogenannten epistola tractoria. (Fragmente bei August. ep. 190. §§ 22. 23. Contra collatorem c. 5.) Sie wurde an sämmtliche Bischöfe der occidentalischen Kirche zur Unterzeichnung geschickt; wer nicht unterschrieb, ward seines Amtes verlustig und wurde aus dem Reiche verwiesen. Viele suchten dieser Forderung dadurch auszuweichen, daß sie ein Glaubensbekenntniß einreichten und appellirten, weil man ihnen die Unterschrift von Etwas sine congregatione Synodi Abgemachtem abnöthigen wolle, an ein allgemeines Concil (plenaria synodus). Aber es erfolgte ein zweites noch schärferes kaiserliches Edict (am 9. Juni 419) an Aurelius, Bischof von Carthago und wahrscheinlich auch an Augustinus, wornach jene Bischöfe in der Byzacenischen und Arzugitanischen Provinz, welche mit ihrer Unterschrift noch im Rückstande waren, solche ohne Verzug einsenden mußten. In Folge dieser Strenge wahrscheinlich gaben viele ihre pelagianische Meinung auf und erlangten nach bewiesener Reue Amt und Würde wieder. — Unter den Bischöfen Italiens, die ihrer pelagianischen Meinung mit Hartnäckigkeit treu geblieben, ragt vor Allen Julianus von Eclanum, einer ehemaligen Stadt in Apulien, hervor. Sein Vater Memor, war in späteren Zeiten Bischof; seine Mutter hieß Juliana. Augustinus war mit Memor befreundet und hatte durch diesen auch den Sohn, Julian, kennen und wegen seiner Kenntnisse schätzen gelernt; in der Kirche genoß er vor seinem Abfalle zum Pelagianismus großes Ansehen. In seinen frühern Jahren war er Scholasticus der griechischen und lateinischen Sprache, später Bischof. Unter den Pelagianern nimmt er die erste Stelle ein; er übertraf den Cälestius weit an Scharfsinn und Gewandtheit in der Dialectik, die er aber öfter mißbrauchte. Er hat das Verdienst, die pelagianische Lehre zuerst eigentlich wissenschaftlich behandelt zu haben. Aber er war auf diese Vorzüge eingebildet und so wissensstolz, daß er selbst sich für den tüchtigsten Pelagianer hielt; im literarischen Kampfe war er grob, ja plump; Gegner, die ihm an Geist weit überlegen waren, z. B. einen Augustinus, beehrte er mit dem Prädicate der Dummheit (amentissimus et bardissimus); stets appellirte er ad judices peritos, die entscheiden sollten. Mit Augustinus, dem Haupte der Antipelagianer, ließ er sich in eine literarische Fehde ein. Die erste aus vier Büchern bestehende Schrift ist gegen das erste Buch de nuptiis et concupiscentia gerichtet, worauf Augustinus in den 6 Büchern Contra Julianum Pelagianum antwortete; die zweite, aus 8 Büchern bestehend und in Cilicien verfaßt, ist gegen das zweite Buch de nuptiis etc. gerichtet, worauf Augustinus in eben so vielen antworten wollte, aber nur mit 6 zu Ende kam, daher der Titel der Schrift: Opus imperfectum. Julian's Schriften sind verloren; aber ausführliche Auszüge davon finden sich in Augustin's Widerlegungsschriften. Aus Italien verbannt ging er nach Constantinopel, von da nach Cilicien, zu Theodor, Bischof von Mopsreste, bei welchem er als einem Geistesverwandten Aufnahme und Bestätigung seiner Lehre suchte; aber Theodor sprach selbst auf einer Provincialsynode das Anathema über sie aus (append. p. 78). Hierauf treffen wir ihn in Constantinopel; daselbst nahm ihn Nestorius und mehrere andere Bischöfe Florus, Orontius, Fabius u. s. w. zwar wohlwollend auf, aber nach näherer Erkundigung über seine Lehre beim Papste Cölestinus, condemnirte auch er ihre Lehre, worauf Julianus und seine Genossen die Stadt verlassen mußten. Nach einer Mittheilung bei Prosper (Chronicum ad annum 439) habe Julian um diese Zeit (439) Reue geheuchelt, um wieder in sein Amt eingesetzt zu werden, aber Papst Xystus habe ihm dieß, besonders auf Anrathen seines Diacons Leo abgeschlagen. Nach Gennadius starb er unter der Regierung des Valentinian, Sohnes des Constantius, der von 425—455 regierte. — Ueber Pelagius haben wir keine weiteren Nachrichten mehr; wahrscheinlich endete er in Palästina. Was Cälestius Schicksal betrifft, so ging er nach seiner Verurtheilung von

Ephesus nach Constantinopel, das er aber auf Betreiben des dortigen Bischofes Atticus wieder verlassen mußte. Um das Jahr 421 scheint er sich wieder zu Rom oder in dessen Umgegend aufgehalten zu haben, denn ein kaiserliches Edict dieser Zeit verbot ihm den Aufenthalt daselbst; dasselbe Schicksal der Verbannung traf ihn, als er um's Jahr 425 bei Papst Cölestin um eine Audienz nachsuchte. Weitere Nachrichten fehlen über ihn. So spurlos diese Häupter verschwanden, so auch ihre Lehre im Orient, namentlich seitdem sie auf dem allgemeinen Concilium zu Ephesus den 17. Juli 431 mit der Häresie des Nestorius verdammt wurde. Aber in der occidentalischen Kirche ward der Streit noch nicht geschlichtet; an der Prädestinationstheorie Augustin's entzündete sich ein neuer Streit, dessen Verlauf der Artikel Semipelagianismus zu lehren hat. — Von Cassian und Gennadius wird auch Leporius als Pelagianer bezeichnet. Er war Mönch und Presbyter im südlichen Gallien, von wo er seiner pelagianischen Lehre wegen verfolgt im J. 425 oder 426 sich nach Africa begab. Hier aber wurde er von Augustin eines Bessern belehrt und widerrief in einem libellus emendationis seinen Irrthum. In dieser Retractation sowie in einem auf diese Sache bezüglichen Briefe (ep. 219) Augustin's und anderer Bischöfe ist der pelagianischen Irrlehre auch nicht mit einer Sylbe erwähnt, wohl aber christologischer Irrthümer; negans, heißt es in dem erwähnten Briefe, Deum hominem factum, ne videlicet substantiae divinae, qua aequalis est Patri, indigna mutatio vel corruptio sequeretur; nec videns quartam se introducere in Trinitate personam. Man hat daher an der Angabe Cassian's und Gennadius', Leporius sei ein Pelagianer gewesen, gezweifelt (Neander, Kircheng. II. Bd. 1. A. S. 838 ff. 2te Aufl. II. Bd. S. 1118), welcher Zweifel sich wohl dahin löst, daß Leporius von seinen christologischen Irrlehren folgerichtig zu den anthropologischen und soteriologischen getrieben wurde (vgl. Jacobi Lehrb. der Kirchengesch. Berlin 1851. I. Thl. 318. 319). — Was nun die pelagianische **Lehre** insbesondere und näher angeht, so liegt ihr eigentlicher Schwerpunct in der falschen Auffassung der sittlichen Freiheit des Menschen; sie ist das Grundprincip im Pelagianismus (s. Freiburg. theolog. Zeitschr. 18. Bd. S. 93—142). Die wahre sittliche Freiheit nämlich ist die Freiheit aus innerer Nothwendigkeit, wornach der Mensch seiner Idee entsprechend lebt und handelt. Da der Mensch als creatürliches Wesen zu dieser Freiheit sich entwickeln muß, kann die Freiheit als Wahlvermögen zwischen Gutem und Bösen nur Moment in dieser sittlichen Entwickelung sein, das, um zu jener zuständlichen Freiheit gelangen zu können, endlich aufgehoben, überwunden werden muß. Dieß verkennt nun der Pelagianismus, wenn er die Wahlfreiheit, oder wie er sie nennt, die Possibilität für das Wesen der Freiheit, für die wahre Freiheit hält. Diese bestimmt er nun weiter dahin, daß sie oder der freie Wille zum Sündigen und Nichtsündigen stets gleichbereit sei (ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicere. De grat. Christi. 33). Hiernach wäre der freie Wille die Possibilität des Guten wie des Bösen in einem und demselben Momente; nur in diesem äquilibristischen Zustande ist der Wille frei; wenn im Wahlvermögen die eine Seite die andere überwiegend wäre, ohne daß diese jedoch verschwinden würde, wäre der Wille nicht mehr frei; er könnte ja das Eine z. B. das Gute nicht mehr wie das Böse und umgekehrt; frei ist er nur, wenn er ist ein aequilibrium, eine possibilitas, quae aequa lance libratur (Op. imperf. V. 48). Hieraus aber, daß der Wille in jedem Momente für das Böse wie für das Gute und umgekehrt disponirt ist, folgt, daß die sittliche Freiheit ein schlechthin qualität- oder bestimmungsloses Vermögen ist, weder zum Guten noch zum Bösen Inclination hat. „Alles Gute und Böse, wodurch wir entweder lobenswürdig oder tadelnswerth sind, entsteht nicht mit uns, sondern wird von uns gethan; denn wir werden zu jenen beiden nur fähig, nicht davon erfüllt geboren; und wie wir ohne Tugend, so werden wir auch ohne Sündhaftigkeit geboren; vor dem Handeln des freien Willens ist also nur das im Menschen, was Gott

erschaffen hat (Pelagius bei Aug. de peccat. origin. 14). Das aber, was Gott erschaffen hat, ist das Können, d. h. die Anlage als abstractes, schlechthin formales Vermögen; das Wollenkönnen und Nichtwollenkönnen, also das Können des Guten und des Bösen ist von Gott gegeben. Aber das wirkliche Wollen und das Sein, d. i. das Handeln gehören lediglich dem Menschen, denn Beide gehen aus der Willkür des Menschen hervor (De grat. Christi. 5. de nat. et grat. 45). Alle diese Bestimmungen, mit denen der Pelagianismus auf den Boden des Deismus gerathen ist, sind besonders von Julianus (s. Op. imperf.) weiter ausgebildet worden. Gehen wir von diesen principiellen Sätzen zu den Folgerungen hieraus über, da die Freiheit des Menschen im Pelagianismus wesentlich in den abstract sittlichen Willen gesetzt wird, so daß der einzelne Mensch mit ihr zur Menschheit in gar keiner innern Beziehung steht, sondern er und seine Freiheit Etwas schlechthin individuelles, also nur Subject ist, ein Wesen, das sich nur durch sich und nicht zugleich in und durch das Ganze bestimmt und bestimmt wird, so steht mit jenen Begriffen vor Allem und zuerst die Annahme einer Erbsünde im kirchlichen Sinne in directem Widerspruche; der pelagianische Begriff der Freiheit als wesentlich leeres, formelles, rein von Nichts bestimmtes Vermögen duldet den Begriff der Erbsünde nicht neben sich; daher kann von keinen Folgen der Sünde für Seele und Leib die Rede sein; der leibliche Tod z. B. ist daher eine in der von Gott erschaffenen Welt ursprüngliche Einrichtung. Die factisch vorhandene Allgemeinheit der Sünde, die Neigung Aller zur Sünde wird durch die äußerlichen und mechanischen Begriffe der Nachahmung und Gewohnheit erklärt (ep. ad Demetr. c. 8). Aber dadurch entstand eine neue Verwicklung: wenn es keine Erbsünde gibt, wozu denn die Taufe? mit jener ist auch diese geläugnet. Diesen Muth der Consequenz besaßen die Pelagianer übrigens nicht; vielmehr gibt sich bei ihnen das Streben kund, mit der Kirche nicht förmlich zu brechen und aus ihr zu scheiden; sondern sich mit ihren Lehren durch Winden und Drehen derselben der kirchlichen Lehre möglichst anzubequemen. Sie verwarfen die Taufe nicht geradezu, aber, sagten sie, dieselbe finde nur bei Erwachsenen in remissionem peccatorum, bei Kindern dagegen deßhalb, ut sanctificentur in Christo, statt (de peccator. merit. et remiss. l. III. § 12); und wenn sie im Verlaufe des Streites das „in remissionem peccatorum" auch auf die Kinder ausdehnten, so bezogen sie dieselben auf die Sünden, die sie etwa erst in der Zukunft begehen würden. Es leuchtet ein, daß im Pelagianismus die Taufe nicht „das erste und nothwendigste Sacrament" ist; ungetaufte Kinder werden auch selig, nur mit dem Unterschiede, daß dieselben nicht in das Regnum coelorum, wie die Getauften, die als solche zu Kindern Gottes adoptirt wurden (adoptio in filios Dei), sondern in einen minder glückseligen Zustand, in die salus oder vita aeterna versetzt werden. — So wenig der freie Wille vor seinem Gebrauche Inclination zur Sünde hat, so wenig wird er auch von seiner eigenen Thatsünde afficirt und im Guten geschwächt. Da nämlich im Pelagianismus jede Handlung nur ein Entlassen aus der Possibilität ist, die nach dieser Störung alsbald wieder in ihr voriges absolutes Gleichgewicht, in ihre Leerheit und Bestimmungslosigkeit zurückkehrt, so ist die Sünde nur Etwas Actuelles, Vereinzeltes, Elementarisches; wie sie aus keinem sittlichen Zustande als ihrem Beweggrunde hervorgegangen, so begründet sie auch keinen solchen; die sittliche Freiheit wird durch die sündige That nicht nachtheilig influencirt, geschwächt; wie sollte das, was gerade ein Beweis der Freiheit ist, den freien Willen schwächen? Die Veränderung, welche die Sünde hervorruft, kann sich, da diese überdieß Etwas Substanzloses ist, nicht auf die menschliche Natur beziehen; verändert wird nur die Qualität des Verdienstes; thut der Mensch Sünde, so zieht er sich Schuld zu, verliert das Bewußtsein der Gerechtigkeit; die Sünde haftet nur im Gedächtnisse (Op. imperf. III. c. 187. Omne enim peccatum, ante quam fiat, non est; et post factum, memoria sola ejus operis, non ipsa species manet). Mit diesen Vorstellungen zernichtet der Pelagianismus

aber das specifisch christliche Moment in der Erlösung. Zwar wird auch hievon viel gesprochen; aber es ist nur das Wort ohne seinen wahren Inhalt. So wenig der Pelagianismus das Verhältniß zwischen dem individuellen Menschen zum ersten Adam als Gattungsmenschen begreift, so wenig läßt ihn sein vulgärer Rationalismus, sein atomistisches Denken eine innere Beziehung zu Gott, und folgerichtig auch nicht das Verhältniß Christi als zweiten Adams zur sündigen und der Wiedergeburt bedürftigen Menschheit auch nur ahnen. So tiefgehende Verhältnißbegriffe kann der einseitige Realismus im Pelagianismus nicht würdigen! Nach ihm ist Christus nicht in Wahrheit Erlöser; sein hoherpriesterlicher Charakter kann zu keiner Bedeutung und Geltung gelangen. Pelagius spricht zwar von Sündenvergebung und gründet sie auf den Tod Christi; aber nach seiner Auffassung der Sünde und ihrer Wirkung auf den Menschen kann sie nichts Anderes als die Nichtanrechnung der vergangenen Sünden, also bloße äußere Gerechtsprechung sein. Pelagius sagt, durch diese Gnade würden die vergangenen Sünden vergeben, nicht aber die zukünftigen gemieden und überwunden (de gr. et lib. arbitr. 26) und Julianus sagt geradezu von der Erlösungsgnade: Haec gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium (Op. imperf. I, 95). Christus ist sonach nicht schöpferisches, heiligendes Lebensprincip, er ist uns nur Beispiel, das uns zur Vervollkommnung in der Gerechtigkeit anspornt, damit wir besser als die Menschen vor Christus werden. Christi höchste Bedeutung geht darin auf, daß er Muster, Vorbild der idealen Sittlichkeit ist; nicht er selbst, sondern die Anschauung und Nachahmung desselben, d. h. wir selbst bringen uns zu vollkommener Heiligkeit. So ist Alles lediglich unser Werk. Diese Gnade, dieses „Beispiel" Christi schlagen die Pelagianer so hoch an, daß sie darein den eigentlichen Begriff der christlichen Gnade setzen (adjutorium gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo. de gr. Chr. 45). So hat der Opfertod Christi seine wahre Bedeutung verloren (evacuatum est scandalum crucis: ergo Christus gratis mortuus est); und fährt man consequent fort, so steht von hier aus die Göttlichkeit der Person Christi in Frage. Fragen wir ferner, wie diese sogenannte Erlösungsgnade im Menschen vermittelt wird, so antworten die Pelagianer: durch den Glauben. Aber der Glaube ist selbst wiederum nur Werk des Menschen, nicht Gottes, er ist ja Werk des freien Willens. Der Mensch rechtfertigt sich also selbst; nicht Gott ist es, der ihn rechtfertigt (Aug. de grat. Chr. c. 45). Selbst die von Pelagius auf den Tod Christi gegründete Sündenvergebung ist nur insofern Gnade im strengen Sinne, als der Mensch die geschehenen Sünden nicht ungeschehen machen kann (De nat. et grat. 20). Da dem Pelagianismus der speculative Begriff einer bedingten und doch selbstständigen Freiheit des Menschen fehlt, so muß er auch die bei der Vermittlung des objectiven Erlösungswerkes nothwendige Gnade im specifisch christlichen Sinne als göttlicher Beistand, als göttliche Thätigkeit, oder Kraft in Abrede stellen. Allerdings gesteht er, daß die Gnade nothwendig sei und ihrer der Mensch stets bedürfe; aber was er darunter versteht, verdient kaum diesen Namen. Den Pelagianern ist Alles, daher Nichts Gnade. Gnade ist ihnen unser Geschaffensein aus Nichts; die Vernunft, wodurch wir uns vor den Thieren auszeichnen. Und wenn auch, um diesen Begriff der Gnade, der = Natur ist, als einen der Art nach verschiedenen darzustellen, gesagt wird, in allen Menschen, Christen, Juden, Heiden sei der freie Wille per naturam, in den Christen allein werde er durch die Gnade unterstützt (De gr. Chr. 33), so ist darunter keineswegs eine den Willen im Guten unterstützende göttliche Hilfe verstanden; denn nach pelagianischer Anschauung würde der Wille als freier dadurch aufgehoben, vernichtet, statt, wie Augustin lehrt, gefördert und erst wahrhaft frei gemacht; — sondern unter dieser den Christen allein zukommenden Gnade verstanden sie das Gesetz (Lex) und die Lehre des Evangeliums (doctrina). Aber daraus, daß man das donum scientiae hat, d. h. daß man weiß, was man thun soll, folgt noch keineswegs, daß man auch das donum

charitatis hat, d. h. daß man das Gute aus Liebe zu ihm auch thut. Und zu diesem letzteren Begriffe gelangte der Pelagianismus nicht, wenn er das eine supranaturalistische Moment der innern Erleuchtung in der doctrina, die revelatio doctrinae, das lumen rationis annahm und zu gläubiger Annahme derselben die gratia illuminans herbeizog. Auf seinem naturalistisch-rationalistischen, deistischen Standpunct ist vielmehr die Annahme der Offenbarung (objectiv), sowie der inneren Erleuchtung des Menschen in ihrer Lehre nur ein Widerspruch, der nur dadurch aufgehoben wird, daß der Pelagianismus sich selbst aufgibt, oder auch die doctrina leugnet. Gehen wir noch zum Verhältniß der Gnade zur Freiheit über. Es macht sich nun wieder die deistische Anschauung geltend, wenn gelehrt wird, daß das posse, die Possibilität, immerwährend durch Gottes Gnade unterstützt werde, das velle und esse oder die voluntas und actio derselben aber nicht bedürfe. Durch Gottes Gnade ist es wohl, daß der Mensch wollen kann, aber daß er wirklich will und thut, ist des Menschen Sache allein; die Gnade ist daher ad singulos actus, d. h. zum Fortgang und zur Vollendung des guten Werkes nicht nothwendig (s. de gr. Chr. 16. 17. 40. 45. 49. 50). Die Nothwendigkeit der Gnade ist ihnen nur eine relative, keine absolute. Durch die Gnade können wir nur leichter erfüllen, was uns zu thun befohlen ist. Ein gutes Werk kann also auch ohne Gottes Gnade, aber dann mit mehr Mühe, vollbracht werden. Damit hängt der weitere Satz zusammen, daß die Gnade dem Menschen nur nach Verdienst (secundum merita) ertheilt wird. Der Mensch beginnt lediglich aus sich allein das gute Werk; zur Belohnung hiefür wird ihm die göttliche Gnade zu Theil, ohne die er übrigens das Werk auch beendigen konnte, indem gar nicht einzusehen ist, warum Einer, der das Werk angefangen, es auch nicht vollenden können sollte. Es ist nur das letzte Glied dieser Gedankenreihe, wenn nachdrücklich behauptet wird, daß das ewige Leben nach unsern vorausgegangenen Verdiensten ertheilt werde. Die einzige Ausnahme hievon macht die Gnade der Sündenvergebung; warum, sahen wir schon oben. Was endlich die Prädestination oder Erwählungslehre, die übrigens jetzt noch nicht eigentlicher Gegenstand des Streites geworden war, betrifft, so ist sie von den Pelagianern der göttlichen Präscienz gleichgesetzt (Praedestinare idem est quod praescire comm. in ep. ad Rom. t. XII. p. 336). Gott hat diejenigen erwählt, von denen er voraussieht, daß sie aus selbsteigener Kraft glauben und Gutes thun werden. — Dieß ist, in Kürze, die durch und durch unchristliche Lehre. — Literatur: a) Quellen: Dahin gehören die Schriften des Pelagius: die expositiones sive commentarii in epistolas Pauli. Opp. Aug. t. XII. und in Hieronymi Opp. ed. Vallarsius t. XI. Die Epistola ad Demetriadem bei Hieronymus Opp. t. XI. und in Appendice t. II. der Augustinischen Werke (Benedictiner Ausg.). Der libellus fidei in Augustini Opp. t. X. append. p. 64; in Hieronymi Opp. unter dem Titel: explanatio fidei ad Damasum t. XI. p. II. p. 202—205. Von den Schriften: de natura und de oder pro libero arbitrio finden sich noch Fragmente bei Augustin. Julians und Cälestius Schriften wurden im Verlaufe erwähnt. Ferner Augustins Streitschriften gegen die Pelagianer; sie füllen den 10. Band der Benedictiner Ausgabe und sind unter dem Art. Augustinus Bd. I. S. 540 genannt. Auf den pelagianischen Streit beziehen sich ferner die meisten Briefe von epistola 145 bis 225 und 140 im 2ten Band und die 170, 174, 176, 293, 294ste Predigt im 5ten Bd. und Haeresis 88 ad Quod vult Deum im 8ten Band; sie ist auch dem 10ten vorangedruckt. Die schon genannten Schriften des Hieronymus, Orosius, Mercator. Die hierhergehörigen theologischen und politischen Actenstücke und alles sonstige historische Material sind im Anhange zum 10ten Bande der Werke Augustins von den Maurinern gesammelt. b) Bearbeitungen: G. J. Vossius, historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Lugd. Bat. 1618 in einer vermehrten Ausgabe von G. Vossius, Amst. 1655. Norisii hist. Pelag. Patav. 1673. u. Opp. Veron. 1729. t. I. Garnerii dissert. VII. de Pelag. histor.

in der Ausgabe des Marius Mercator. I. Marheineke, Ottomar. Berlin und Stettin, 1821. G. F. Wippers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. I. Thl. Berlin 1821. Vergl. auch die tiefgehenden Bemerkungen bei Leopold Schmid, die Selbstbestimmung der Idee des Katholicism im christl. Alterthum. Gießen 1848. S. 73—84 und Kuhn, Kath. Dogmat. I. Bd. S. 206—209, und die Kritik der pelag. Freiheit bei Jul. Müller, die christl. Lehre von der Sünde. Breslau 1844. II. Bd. S. 50—59. Neander, Kirchengesch. II. Bd. 3te Abthlg. Vergl. hierzu die Artikel: Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen, Bd. IV. S. 439. Gebet, Bd. IV. S. 319 u. f. Germanus von Auxerre, Großbritannien, Bd. IV. S. 777. Lupus von Troyes, Orosius, Massilianer. [Wörter.]

Penn, William, eines der bedeutendsten Mitglieder der Quäkergemeinde (s. d. A.) und Gründer der Colonie Pennsylvanien, war der Sohn William Penns, Viceadmirals bei der englischen Flotte, geboren 1644 zu London. Fünfzehn Jahre alt bezog er die Universität Oxford, wo er als junger Gentleman in's Christ-Church.-Colleg aufgenommen wurde. Hier war es, wo die Neigung zu den Lehren und Gebräuchen der Quäker in ihm erwachte. Eine Predigt des Quäkers Thomas Loe hatte schon früher großen Eindruck auf ihn gemacht. Nachdenkend darüber glaubte er jetzt, selbst die Stimme des Geistes innerlich zu vernehmen. Er theilte sich Gleichgestimmten mit und begann jetzt mit ihnen gottesdienstliche Versammlungen zu halten, wo die Freunde sich gegenseitig predigten. Darüber kam er in Untersuchung und wurde, als Verwarnungen nichts fruchteten, von der Universität ausgeschlossen. Auch sein Vater verstieß ihn bald aus dem Hause, weil er gegen den festen Sinn des Sohnes nichts ausrichten konnte. William ging ohne Murren und als später sein Vater ihm befahl nach Paris zu gehen, um sich dort zu zerstreuen, folgte er willig. Penn vergaß auch in der That, wie sein Vater es beabsichtigt, unter den geräuschvollen Freuden der glänzenden Hauptstadt seine ernsten Grundsätze. Sichtlich verändert kehrte er nach Hause zurück und wurde von dem hocherfreuten Vater, der das Hinderniß seiner Beförderung gehoben sah, bei Hofe vorgestellt und William erschien von jetzt an bei den Hoffesten. Aber bald kam die Reue und mit ihr die alte Liebe zu den Grundsätzen der Freunde. Zu Cork in Irland, wohin ihn sein Vater zu Besorgung von Familiengeschäften gesandt, hörte er zum zweiten Mal den Thomas Loe, welcher gerade über den Satz predigte: es gibt einen Glauben in dem Menschen, der die Welt überwindet und einen Glauben, der von der Welt überwunden wird. Die kräftigen Worte, die er hier vernahm, brachten Penn zur Entscheidung. Er kam jetzt öfters in die Gesellschaft der Freunde, wurde aber einmal bei solcher Gelegenheit aufgehoben und in's Gefängniß geworfen. Nach seiner Freilassung, die er wohl nur dem Ansehen seines Vaters dankte, wurde er in's väterliche Haus zurückberufen. Da sowohl Drohungen als Liebkosungen vergeblich waren, wies ihn sein Vater zum zweiten Mal und zwar ohne alle Unterstützung aus dem Hause. Penn, den ein wirklich tief religiöser Zug bei seinem Handeln bestimmte, ging und wurde ein eifriger Verkünder seiner Lehre. Bald kam er in Conflict mit der Staatskirche, die er besonders in seiner Schrift „der erschütterte Sandgrund" bekämpfte, wurde aber eben deßhalb in den Tower gesetzt. Hier schrieb er, um sich und die Seinigen, die viel zu leiden hatten, zu trösten, die Schrift! „Ohne Kreuz keine Krone (No cross, no crown"). Kaum befreit nach 7monatlicher Gefangenschaft 1669 traf ihn bald wieder das Unglück, seiner Ueberzeugung wegen in einer längeren und zwar dießmal ziemlich harten Gefangenschaft schmachten zu müssen zu Newgate 1671. Diese herben Schicksale ertrug Penn mit aller Gelassenheit, ließ aber Nichts unversucht, sein und seiner Glaubensgenossen Loos zu mildern. Besonders war es jetzt der Grundsatz der Gewissensfreiheit und allgemeinen Duldung der Bekenntnisse, dessen eifriger Vorfechter er ward. Schon im Gefängnisse hatte er ihn seinen Richtern gegenüber mit allem Freimuth geltend

gemacht und hörte von nun an bis an sein Lebensende nicht auf für denselben zu wirken und zu streiten. Den Bekennern der durch's Gesetz etablirten Kirche sowohl in als außer England hielt er treffend vor, wie sie am wenigsten ein Recht hätten Andersdenkende von der Duldung auszuschließen, da ihre Vorfahren sich den Katholiken gegenüber stets auf diesen Grundsatz berufen hätten. „Eure Vorfahren, schrieb er an den Magistrat von Embden, der die Quäker verfolgte, verwarfen dieses Verfahren und ihr wollt es annehmen! Ihr erlaubt es nicht, daß Jemand unter eurer Regierung leben könne, wenn er eure Erlaubniß nicht abwartet, um zu wissen, was er für eine Religion haben soll." (S. Marsillac, Leben Penn's, teutsch von Friedrich. Straßb. 1793.) — Penn's Vater war unterdessen gestorben, nachdem er seinem Sohne, dessen Ernst und Redlichkeit ihm Achtung abgewonnen, vollkommen verziehen und ihn dem Herzog von York, seinem besonderen Gönner, empfohlen hatte. Penn verheirathete sich jetzt, verfaßte verschiedene Schriften im Interesse der Quäker und machte eine Reise nach Teutschland, wo er Gemeinden gründen zu können hoffte (1677). Am Hofe der Princessin Elisabeth, Tochter Friedrichs des Winterkönigs zu Herford und bei deren Freundin, der Gräfin von Horn, wurde er freundlich aufgenommen und mehrmals zum Predigen veranlaßt. Aber etwas weiteres als diese freundschaftliche Berücksichtigung von Seite der Princessin Elisabeth, mit der er bis zu ihrem Tod im Briefwechsel blieb, erreichte er nicht. Das Bedeutendste, was ihn nach seiner Rückkehr aus Teutschland beschäftigte, war übrigens die Gründung der Colonie Pennsylvanien. Um ihn für eine Summe von 16,000 Pfd., welche Penn von der Krone zu fordern hatte, zu entschädigen, verlieh ihm Carl II. als Eigenthum ein großes Stück Landes im nördlichen America, westlich vom Delaware und nannte es ihm zu Ehren Pennsylvanien. Penn nahm das Geschenk an, ließ aber noch eigens mit den Indianern, welche er als die rechtmäßigen Eigenthümer ansah, unterhandeln und den ihm geschenkten Landstrich denselben abkaufen. Dahin zogen nun Colonisten von allen Bekenntnissen, denn Penn hatte in der Constitution, die er dem Lande gab, als Grundartikel festgesetzt: daß Jedermann, welchen Glaubens er auch sei, Bürger des Staats Pennsylvanien sein könne, wenn er nur Gott und Jesum Christum nicht lästere und gegen die guten Sitten nicht verstoße. Natürlich waren es viele Quäker, die dort ein Asyl suchten. Penn reiste selbst dahin 1682, das neue Gemeinwesen zu organisiren. Seine Rückkehr nach England traf mit dem Regierungswechsel zusammen. Bei König Jacob II. galt unser Penn schon wegen seines Vaters sehr viel. Er erschien jetzt oft bei Hofe. Aber gerade dieß und noch mehr das Toleranz-Edict, das den Nicht-Conformisten Duldung gewährte und seinem Einfluß mitunter zugeschrieben wurde, bereitete ihm viele Verdrießlichkeiten. Man beschuldigte Penn, der sich doch selbst einmal hatte verleiten lassen, eine Verwarnung gegen die Papisten zu schreiben, er sei ein verkappter Jesuit, habe in St. Omer studirt und zu Rom die Weihen empfangen. Er habe Dispensation erhalten, in der Ehe zu bleiben und gehe täglich nach St. James, dort Messe zu lesen, u. dgl. mehr. Penn wurde sogar veranlaßt, sich schriftlich zu vertheidigen. Er that dieß, wies jene Angaben als lächerliche Mährchen nach, vertheidigte aber auch den König, den er stets als einen aufrichtigen Freund der Gewissensfreiheit und der wegen ihrer religiösen Ansichten Verfolgten gefunden habe. Nach Jacobs II. Entthronung wurde er oftmals beunruhigt und sogar einige Mal als Verschwörer inquirirt. Er fand es jetzt für gerathen, sich einige Zeit in die Verborgenheit zurückzuziehen, wo er schriftstellerisch für seine Partei thätig war. Nachdem er endlich völlig freigesprochen war, trat er wieder in die Oeffentlichkeit und ging 1699 nach Pennsylvanien, wohl in der Absicht dort zu bleiben. Aber Verleumdungen und Intriguen, die man während seiner Abwesenheit gegen ihn angesponnen, machten bald seine Rückkehr nothwendig 1701. Penn lebte jetzt ruhig, ganz der Sorge für seine Colonie und seine Glaubensgenossen hingegeben. Die sechs letzten Jahre seines Lebens war er unausgesetzt krank, auch seine Geisteskraft

litt und erlosch zuletzt ganz. Endlich starb er 1718 in seinem 74. Jahre. — Seine Schriften, fast alle apologetischen Inhalts, sind gesammelt erschienen zu London 1726 in 1 Bande in Folio, welchem eine Lebensbeschreibung Penn's vorgesetzt ist; wiederholt gedruckt zu London 1782 in 4 Bänden. (Vergl. außer dem angeführten noch [Teller] Lebensbeschreibung des berühmten W. Penn, Berlin 1779. 8. und Denkwürdigkeiten aus dem öffentlichen und Privatleben Penn's von Clarkson, [engl.] London 1813. 2 Bde.) [Kerker.]

Pennaforte, Raymund von, berühmter Kirchenrechtslehrer und fünfter General des Dominicanerordens, wurde geboren im letzten Viertheile des zwölften Jahrhunderts zu Barcelona. Seine Eltern stammten von den alten Grafen von Barcelona. Den Namen führte die Familie von dem Schloß Pegnaforte in Catalonien, welches später in ein Dominicanerkloster verwandelt wurde. Nachdem Raymund seine erste Jugendbildung in seiner Vaterstadt genossen, hier auch in die philosophischen Disciplinen eingeführt worden war, und selbe sogar schon gelehrt haben soll, begab er sich (nach 1204) nach Bologna, dem damals weltberühmten Sitze der Rechtsgelehrsamkeit, studirte hier mehrere Jahre lang sowohl Civil- als Kirchenrecht (Jus Pontificium) und trat dann, nachdem er sich das Doctorat erworben, vor einem zahlreichen Kreise von Zuhörern mit großem Beifalle als öffentlicher Lehrer des Kirchenrechts auf. Veranlaßt durch Bischof Berengar von Barcelona, der in dem bereits berühmten Mann ebensowohl eine Zierde seiner Kirche sah als er denselben zum Nutzen dieser Kirche zu verwenden gedachte, kehrte Raymund im Jahre 1219 Bologna verlassend nach Spanien zurück und trat hier drei Jahre später (1222, damals Generalvicar von Barcelona) in den erst vor wenigen Jahren gestifteten, in jugendlicher Kraft aufblühenden Orden des hl. Dominicus; ein Beispiel mächtig genug, um noch mehrere andere nicht unbedeutende Männer, denen gleich ihm glänzende Stellungen in der Welt offen standen, zu gleichem Schritte zu vermögen. Mit den Uebungen der Ascese verband er von nun an eifrigst seelsorgliche Thätigkeit, ließ sich namentlich auch die Bekehrung der Juden und Mauren angelegen sein, und verfaßte auf Veranlassung des Ordensprovincials von Spanien die Summa casuum poenitentiae. Diese Summa zerfällt in drei Bücher: 1) de peccatis in Deum; 2) de peccatis in proximum; 3) de irregularitatibus et poenis ecclesiasticis. Als viertes Buch ist ein auch in sich geschlossenes Werk: de matrimonio beigegeben. Die Bestimmung der Summa war, von den Dominicanern als Richtschnur in foro poenitentiali gebraucht zu werden, ein Zweck, für den man bis dahin nur Pönitentialbücher (s. d. A.) und Canonensammlungen hatte. Sehr bald schon war sie in allgemeinem Gebrauch (s. d. A. Casuistik). — Papst Gregor IX. berief Raymund 1230 nach Rom und ernannte ihn zu seinem Kaplan und Pönitentiar. In dieser Stellung unternahm er auf Befehl des Papstes die unter dem Namen der Decretalen bekannte Sammlung der im Decret Gratians noch nicht enthaltenen päpstlichen Entscheidungen, und brachte das Werk binnen dreier Jahre 1231—34 zu Ende (s. d. Art. Gregorii IX. Decretales). Früher schon gab es mehrere ähnliche Decretalensammlungen; sie kamen aber von nun an bald in Vergessenheit. Denn nicht nur empfahl der Papst diese neue (1231) den Universitäten zu Paris und Bologna beim Unterricht und den Gerichten bei kirchenrechtlichen Entscheidungen zu alleinigem Gebrauch; sondern es arbeitete auch, nicht ohne Veranlassung Raymunds, der in Angelegenheiten der gesammten theologischen Wissenschaften bereits höchst einflußreiche Dominicanerorden für größtmögliche Verbreitung derselben. Ein Jahr nach Vollendung genannter Sammlung (1235) wurde Raymund vom Papst zum Erzbischof von Tarragona ernannt, zog jedoch demüthig die längst liebgewonnene Einsamkeit des Klosters zu Barcelona vor. Nur kurze Zeit sollte er solcher Ruhe genießen. Im Jahre 1238 ward er zum General des Predigerordens gewählt. Keine Weigerung half; er mußte annehmen. Mit größtem Eifer oblag er den Pflichten dieses hohen Amtes, suchte in jeder Weise, zumal auch

durch Sammlung und Erläuterung der Ordensconstitution, dem Geiste, der den Orden beseelte, die Bürgschaft der Dauer zu verschaffen, setzte aber bereits 1209 im Capitel zu Paris den Vorschlag durch, daß man die Entlassung eines Oberen, der gute Gründe hiezu anführe, genehmigen müsse, und resignirte das Jahr darauf wirklich, um wieder in die Reihen der gemeinen Brüder zurückzukehren. Vornehmlich der Bekehrung der Mauren (s. d. A.) war der Rest seiner Tage gewidmet. Ein Zweck, um dessentwillen er nicht nur den Unterricht der arabischen und hebräischen Sprache in mehreren Klöstern seines Ordens einführte, sondern auch in noch vorwiegend maurischen Orten, wie zu Murcia und Tunis, Anstalten für das Studium der orientalischen Sprachen gründete. Gegen hundert Jahre alt, starb er am 6. Januar 1275 und wurde durch Papst Clemens VIII. 1601 heilig gesprochen. Die Kirche feiert sein Gedächtniß am 20. Januar. [F. Wimmer.]

Pensio und **Titulus pensionis.** Das Wort „Pension“ im kirchenrechtlichen Sinne (pensio ecclesiastica) bezeichnet im Allgemeinen den aus irgend einem Rechtstitel abgeleiteten zeitlichen oder ständigen Bezug einer fixen Jahresrente, welche entweder aus dem Kirchen- oder Pfründe-Vermögen an einen dritten bezahlt, oder von einem Ordinanden als Bürgschaft eines ständigen Lebensunterhaltes für den Fall seiner Dienstunfähigkeit nachgewiesen werden muß. Sie erscheint daher im ersteren Falle als eine Species der Belastung des Kirchen- oder Pfründe-Vermögens; im zweiten Falle als einer der sog. Ordinationstitel. 1) Unter Pension als Belastung, namentlich des Pfründeeinkommens, verstehen wir hier nicht so fast eine solche Pension, welche die Päpste im Mittelalter bisweilen Stiftern und Klöstern auferlegten (s. Abgaben), oder die weltlichen Herrscher von denselben durch Unterhaltsanweisungen zu Gunsten ihrer Hofdienerschaft und anderer Individuen beanspruchten (s. Panisbriefe), oder welche dem Patron im Falle unverschuldeter Armuth aus den Rentenüberschüssen der Patronatkirche verabreicht wurde (s. Patronatrecht, Rechte d. Patrons) rc.; sondern zunächst eine Jahresrente, welche einem Geistlichen, der wegen Altersschwäche oder Kränklichkeit dienstunfähig geworden und sein Kirchenamt niedergelegt hat, aus seinem bisherigen Pfründeertrag als Ruhegehalt angewiesen wird. Ueber die näheren Modalitäten solcher Pensionen oder „Absente“ s. d. Art. Resignatio. Sehr umständlich von den verschiedenen Arten der kirchlichen Pensionen und deren rechtlicher Beschaffenheit handelt Ferraris, Promta biblioth. (Venet. 1778 f.) T. VII. s. v. Pensio, pensionarius, p. 63—72. — 2) Als Ordinationstitel, d. i. als wesentliche Bedingung der Ertheilung einer höheren Weihe, welche voraussetzt, daß für den nöthigen Unterhalt des Ordinanden auf Lebensdauer gesorgt sei, wurde seit Ende des zwölften Jahrh. auch der verlässige Nachweis betrachtet, daß der Weihcandidat eine ständige Besoldung oder Rente, gleichviel woher, beziehe, wenn sie nur unbedingt, also auch für den möglichen Fall der Dienstunfähigkeit ex delicto, und fortdauernd liquid, und zum nöthigen Lebensunterhalte zureichend befunden wird, was zu beurtheilen dem Bischofe überlassen ist (s. Tischtitel). [Permaneder.]

Pentateuch (Pentateuchus [Tert. adv. Marc. I. 10], *ἡ πεντάτευχος* sc. *βίβλος* [z. B. Epiphan. haer. VIII. 4. IX. c. 8. XVIII. 1. 2] von *πέντε* [fünf] und *τεῦχος* [Buch]) ist der gewöhnlich Name der fünf Bücher Mosis. Bei den Rabbinen entspricht demselben der Ausdruck חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, wofür sie aber auch einfacher סֵפֶר הַתּוֹרָה oder bloß הַתּוֹרָה gebrauchen. Die Namen der einzelnen Bücher richten sich in der alexandrinischen Uebersetzung, welcher die lateinische Vulgata folgt, nach dem Inhalte, bei den Rabbinen dagegen nach den Anfangsworten. Das erste Buch heißt dort *Γένεσις* (Genesis), weil es mit der Schöpfung beginnt, das zweite *Ἔξοδος* (Exodus) wegen des Berichtes über den Auszug aus Aegypten, das dritte *Λευιτικόν* (Leviticus), weil es die Gesetze über den Stamm Levi und das Priesterthum enthält, das vierte *Ἀριθμοί* (Numeri) wegen der in

ihm vorkommenden Volkszählungen, das fünfte *Δευτερονόμιον* (Deuteronomium), weil es großentheils Wiederholungen und Rückerinnerungen an Früheres enthält. Bei den Rabbinen heißt das erste Buch בְּרֵאשִׁית (dieß ist das Anfangswort), das zweite שְׁמוֹת (es beginnt mit וְאֵלֶּה שְׁמוֹת), das dritte וַיִּקְרָא (dieß ist das Anfangswort), das vierte בְּמִדְבָּר oder וַיְדַבֵּר (es beginnt mit וַיְדַבֵּר יְהוָֹה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי), das fünfte דְּבָרִים (es beginnt mit אֵלֶּה הַדְּבָרִים). Doch kommen auch bei den Rabbinen Benennungen vor, die sich auf den Inhalt beziehen, das erste Buch heißt bei ihnen auch סֵפֶר יְצִירָה, das zweite נְזִיקִים, das dritte תּוֹרַת כֹּהֲנִים oder תּוֹרַת קָרְבָּנוֹת, das vierte סֵפֶר הַמִּסְפָּרִים oder סֵפֶר פְּקוּדִים, das fünfte סֵפֶר תּוֹכָחוֹת oder מִשְׁנֵה תוֹרָה. **Inhalt** des Pentateuchs ist die Gründungsgeschichte und gesetzliche Normirung der alttestamentlichen oder mosaischen Theocratie. Das erste Buch (Genesis) beschreibt die historische Vorbereitung und Einleitung derselben, die Aussonderung des auserwählten Volkes und die Bestimmung und Zusicherung seines Wohnplatzes. Die drei folgenden Bücher stellen in historisch-chronologischer Abfolge die wirkliche Gründung der Theocratie und theocratischen Verfassung dar; das zweite nämlich die Befreiung Israels aus Aegypten und einen großen Theil der sinaitischen Gesetzgebung, namentlich die wichtigsten Rechts- und Sittenvorschriften und die Verordnungen über die Beschaffenheit und Einrichtung des Heiligthums; das dritte die Gesetze über die Feier des heiligen Dienstes, die Festzeiten und die Rechte und Obliegenheiten der Priester und Leviten; das vierte enthält theils nachträgliche Ergänzungen des dritten, theils historische Nachrichten über die Lage und Schicksale der Israeliten in der Wüste nach der sinaitischen Gesetzgebung; das fünfte endlich enthält Ermahnungen und Anordnungen, welche die Erhaltung und Fortdauer der Theocratie zum Zwecke haben. Ueber den **Verfasser** zeigt sich im Alterthum nirgends ein Zweifel; die constante einstimmige Ueberlieferung bezeichnet von jeher den Moses als solchen. Dieß erhellt zunächst ganz deutlich aus den neutestamentlichen Schriften. Wenn der Heiland sagt, Moses, auf den die Juden sich stützen, habe von ihm geschrieben (Joh. 5, 45 f.), oder, es habe Alles in Erfüllung gehen müssen, was im Gesetze Mosis, den Propheten und Psalmen von ihm geschrieben stehe (Luc. 24, 44), oder wenn es heißt, er habe jenen Jüngern auf dem Wege nach Emaus die auf ihn bezüglichen Schriftstellen erklärt und bei Moses angefangen (Luc. 24, 27); so wird dadurch der Pentateuch als ein Werk Mosis bezeichnet und zugleich vorausgesetzt, daß er allgemein als solches gelte. Dasselbe ist der Fall, wenn es in der Apostelgeschichte heißt, Moses werde seit alten Zeiten an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen (15, 21), oder wenn der Apostel sagt, Moses schreibe in Bezug auf die gesetzliche Gerechtigkeit: Wer dieses thut, wird dadurch leben (Röm. 10, 5). Die gleiche Ueberzeugung vom Verfasser des Pentateuch's herrschte rückwärts bis in die Zeiten des babylonischen Exils. Von Sirach (45, 5), Nehemias (8, 1—3) und Esra (7, 6.) wird als allgemein anerkannt vorausgesetzt, daß Moses Verfasser des nach ihm genannten Buches sei. Die nämliche Ueberzeugung ist auch in der vorexilischen Zeit herrschend. Zur Zeit des Königs Josias wird das vom Hohenpriester Hilkias im Tempel gefundene Gesetzbuch das Gesetzbuch Mosis genannt (2 Chron. 34, 14 f.). Noch früher zur Zeit des Königs Hiskias wird die Vorschrift, daß nur Priester und Leviten liturgische Opferhandlungen vornehmen sollen, als Vorschrift des mosaischen Gesetzes bezeichnet (2 Chron. 30, 16). Noch früher heißt es von König Amazias, er habe bei Bestrafung der Mörder seines Vaters sich nach dem Gesetzbuche Mosis gerichtet, und nur die Thäter selbst, nicht aber ihre unschuldigen Angehörigen, bestraft (2 Kön. 14, 6). Ja schon David ermahnt kurz vor seinem Tode seinen Sohn und Nachfolger Salomo, die Gesetze und Vorschriften zu beobachten, die im Gesetzbuche Mosis geschrieben stehen (1 Kön. 2, 3),

und man hat keinen Grund, diese Ermahnung dem David abzusprechen und für eine bloße Zuthat des späteren Geschichtsschreibers zu erklären (vgl. Herbst, Einleitung II. 1. S. 50). Endlich wird schon im Buche Josua das Gesetzbuch Mosis oft erwähnt und zwar auf eine Weise, daß Moses auf's Bestimmteste als Urheber desselben bezeichnet wird (vgl. Jos. 1, 7. 8, 34 f. 22, 5. 23, 6). Daß sofort bei den Juden in späterer Zeit und bei den Christen von jeher Moses als Verfasser des Pentateuchs betrachtet wird, ist eine Sache, die sich unter solchen Umständen kaum mehr anders denken ließe. Mit dieser Ueberlieferung stehen auch die eigenen Aussagen des Pentateuchs über seinen Verfasser im Einklange. Es wird nämlich bei verschiedenen Anlässen derjenige gelegenheitlich genannt, der diesen oder jenen Theil des Pentateuchs geschrieben habe, und immer erscheint Moses als solcher (vergl. Exod. 17, 14. 24, 4. 7. Num. 33, 2) und gegen das Ende des Buches wird er ausdrücklich und wiederholt als Urheber „dieses Gesetzbuches" bezeichnet (Deut. 20, 13 f. 31, 9—12). Man hat in Betreff solcher Stellen zwar behauptet, der Verfasser des Pentateuchs unterscheide sich eben dadurch von Moses, und bezeichne nur Einiges von dem, was er in sein legislatives Werk aufgenommen habe, als schriftliche Hinterlassenschaft Mosis. Allein dieß läßt sich, von allem andern abgesehen, schon deßwegen nicht annehmen, weil er in diesem Falle gegen seine eigene Absicht handeln würde. Seine Absicht geht dahin, seinem Volke ein in Zukunft schlechthin maßgebendes Religionsgesetzbuch zu geben, und er muß somit den Pentateuch als solches betrachtet wissen wollen, denn diesen ja gibt er. Jene schlechthin maßgebende Dignität konnte aber nur dem von Moses, als dem Stifter der Theocratie, herrührenden Gesetzbuche zuerkannt werden, und er muß somit sein Buch für das mosaische Gesetzbuch ausgeben wollen, weil er ihm sonst jene höhere Dignität nicht vindiciren, sondern vielmehr entziehen würde. Daraus ist klar, daß in den angeführten Stellen am Ende des Deuteronomiums die mosaische Abfassung des Pentateuchs behauptet sein muß, sei es nun mit Recht oder Unrecht. Im letzteren Falle müßte der Pentateuch eben als Werk des Betrugs betrachtet werden, und die Gegner seiner Aechtheit mögen zusehen, wie sich dann das von jeher hohe Ansehen desselben und die ebenbesprochene Ueberlieferung über seinen Verfasser erklären lasse. Es bleibt also dabei, der Pentateuch gibt sich selbst für ein Werk Mosis aus und ist der Ueberlieferung zufolge auch immer als solches betrachtet und bezeichnet worden. Damit stimmt auch der Inhalt desselben überein, sofern er eine Menge von Hinweisungen auf die mosaische Zeit als seine Entstehungszeit enthält. Es finden sich solche zunächst in den drei mittleren Büchern und zwar zuvörderst in einer Menge von gesetzlichen Vorschriften. Wenn es z. B. in Betreff des Sündopfers für den Hohenpriester heißt, der Opferstier müsse aus dem Lager hinausgetragen und außerhalb desselben verbrannt werden (Levit. 4, 12), oder in Betreff des Sündopfers am Versöhnungstage, die Opferthiere (Stier und Bock) müssen aus dem Lager hinausgebracht und draußen verbrannt werden (Levit. 16, 27 f.); so ist klar, daß zur Zeit dieser Gesetze das israelitische Volk andauernd in einem Feldlager sich aufhielt. Dasselbe gilt von den Verordnungen in Betreff des Aussatzes, daß nämlich der Aussätzige abgesondert, außerhalb des Lagers, wohnen solle (Levit 13, 46.), und wenn er geheilt zu sein behaupte, der Priester aus dem Lager hinausgehen und ihn besichtigen müsse, und dann erst, wenn er seine Aussage wahr finde, seine Aufnahme in das Lager Statt finden könne (Levit. 14, 3. 8). In einem Feldlager befand sich aber ganz Israel nur während der Wanderungen durch die Wüste unter Moses. Andere Gesetze haben gewisse Einleitungsformeln, welche auf dieselbe Zeit hinweisen. Das Gesetz z. B. über den Häuseraussatz beginnt mit den Worten: „Wenn ihr in das Land Canaan kommt, welches ich euch gebe zum Besitze ꝛc." (Levit. 14, 34), das Gesetz über das Sabbathjahr mit den Worten: „Wenn ihr in das Land kommt, welches ich euch gebe" (Levit. 25, 2), mehrere Opfergesetze werden eingeleitet mit den Worten: „Wenn ihr in

das Land euerer Wohnsitze kommt, welches ich euch gebe" (Num. 15, 2). Demnach war Israel, wo diese Gesetze gegeben wurden, noch nicht im Besitze des verheißenen Landes, hatte aber die Besitznahme davon in naher Aussicht. Das aber war bekanntlich nur wiederum in der mosaischen Zeit während der Wanderungen durch die Wüste der Fall. Auf dieselbe Zeit deuten auch gar viele äußerst specielle Zeit- und Ortsangaben, und ebenso specielle Nachrichten über zum Theil unwichtige Umstände und Personen. So heißt es z. B., die Israeliten seien nach der Niederlage der Aegyptier drei Tage lang durch die Wüste Sur gezogen und nach Mara gekommen (Exod. 15, 22), am fünfzehnten Tag des zweiten Monats seien sie in die Wüste Sin zwischen Elim und dem Sinai gekommen, zu Mara haben sie bitteres Wasser getroffen, zu Elim seien zwölf Brunnen und siebenzig Palmen gewesen (Exod. 15, 23—16, 1), am ersten Tage des dritten Monats haben sie am Fuße des Sinai sich gelagert (Exod. 19, 1—3) u. s. w. Dazu beweist der Verfasser die genaueste und speciellste Personalkenntniß. Er weiß z. B. sogar die Namen derjenigen, welche die Leichen der von Jehova getödteten Söhne Aarons aus dem Heiligthume getragen (Levit. 10, 1—5). Er kennt genau nach Beschaffenheit und Werth die Geschenke, welche die Stammfürsten zur Einweihung des hl. Zeltes darbrachten, und weiß nicht bloß die Namen derselben, sondern auch ihre Abstammung und die Reihenfolge anzugeben, in der sie ihre Gaben brachten (Num. 7). Er kennt genau die mitunter zufälligen Anlässe einzelner wichtiger Gesetze und weiß Namen und Abstammung der dabei betheiligten Personen anzugeben. Auf eine Gotteslästerung z. B. ist die Todesstrafe und zwar die Steinigung gesetzt. Er weiß nun genau, was zu diesem Gesetze Anlaß gegeben; ein Mann nämlich sprach im Streite mit einem andern eine Gotteslästerung aus, wurde vor Moses gebracht und von diesem in Verhaft gelegt, bis Jehova die Strafe für den Frevel bestimmt hätte. Die Strafe war der Steinigungstod. Der Mann aber war der Sohn eines Aegyptiers und einer Israelitin, Namens Schelomith, einer Tochter Dibri's, aus dem Stamme Dan (Levit. 24, 10—16. Andere Fälle dieser Art s. in Herbsts Einleitung II. 1. S. 19). In die nämliche mosaische Zeit, nur an's Ende derselben, verlegt sich auch das letzte Buch des Pentateuchs (Deuteron.). Es ist auch hier noch von Unreinen die Rede, die sich außerhalb des Lagers aufhalten müssen (23, 10 f.), sowie auch von Fremdlingen, „die in deinem Lager" (29, 10). Das Volk ist also noch nicht in dem Lande, welches es in Besitz nehmen soll, es ist noch in einem Feldlager. Aber es ist bereits in den Ebenen Moabs, wohin es schon nach dem Berichte des Buches Numeri gekommen ist (Num. 22, 1. 26, 3. 33, 48—50. 35, 1. 36, 13. Deut. 1, 5. 2, 18. 29, 1. 34, 1. 8) und es sind seit dem Auszug aus Aegypten nahezu 40 Jahre verflossen (1, 3. 2, 14 f.), dritthalb Stämme haben bereits ihr Besitzthum jenseits des Jordan eingenommen (Deut. 3, 12—17), die Eroberung des dießseitigen Landes steht nahe bevor und jene dritthalb Stämme werden verpflichtet, die übrigen Stämme dabei zu unterstützen (3, 18—20). Mit diesen Zeitverhältnissen steht auch die deuteronomische Gesetzgebung im Einklang, sowohl wo sie frühere Gesetze modificirt, z. B. hinsichtlich des Schlachtens der Thiere (Deut. 12, 15. vgl. Levit. 17, 3 f.), des Zinsenehmens (Deut. 23, 19 f. vgl. Exod. 22, 24. Levit. 25, 36 f.), des gerichtlichen Verfahrens (Deut. 16, 18 ff. vgl. Exod. 18, 13 ff.), als auch wo sie ganz neue Bestimmungen gibt, z. B. über das Grenzenverrücken (19, 14), über die Einführung des Königthums (17, 14—20), über die Behandlung falscher Propheten (18, 20—22), über die Kriege mit den Canaanitern (20, 17 f.). Denn sowohl jene Modificationen als diese neuen Bestimmungen werden mit Rücksicht auf die in kurzer Zeit ganz anders werdende Lage des Volkes gegeben. Zudem haben sie gewöhnlich eine auf den nahe bevorstehenden Besitz von Canaan sich beziehende Einleitungsformel. Endlich sind auch die Ermahnungen und Warnungen, Drohungen und Verheißungen des Deuteronomiums von der Art, daß sie nur in die letzte Zeit Mosis passen und nur als Werk des Be-

truges aus einer anderen Zeit herrühren könnten. Demnach ist der Pentateuch seinen eigenen zahlreichen und verschiedenartigen Andeutungen zufolge in der mosaischen Zeit und dann begreiflich vom Moses selbst geschrieben worden. In der Genesis finden sich zwar keine solche Andeutungen, weil sie die vormosaische, namentlich partriarchalische, Geschichte zum Gegenstand hat, aber ihr Zusammenhang mit den übrigen Büchern des Pentateuchs ist so innig und wesentlich, daß sie nur von demselben Verfasser, wie diese, herrühren kann (s. Herbst, a. a. O. S. 71 ff. 77). Auf eben diese Entstehungszeit des Pentateuchs führt auch der Umstand, daß die pentateuchische Geschichte den Israeliten nach Moses als ihre eigene Geschichte bekannt ist, gerade so wie sie im Pentateuch vorliegt, so daß eben er als die Quelle ihrer dießfallsigen Kenntniß erscheint. Dieß erhellt aus einer Menge von Andeutungen und Anspielungen in den nachmosaischen Schriften der Hebräer, die nur aus den pentateuchischen Berichten ihr Verständniß erhalten. Wenn z. B. Micha seine Weissagung mit den Worten schließt: „Du erweisest Treue dem Jacob, Gnade dem Abraham, die du zugeschworen unsern Vätern seit den Tagen der Vorzeit“ (7, 20); so ist er nur denen verständlich, welche wissen, was Genes. 12, 2 f. 15, 7. 17, 5 ff. 28, 3 f. 12—15. im Betreff der patriarchalischen Verheißungen berichtet wird, und setzt somit dieses als allbekannt voraus. Ebenso wenn der Psalmist sagt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedechs (Ps. 110, 4); so setzt er als allbekannt voraus, was Genes. 14, 18—20. über das Verhältniß Abrahams zu Melchisedech berichtet wird, weil seine Worte ohne diesen Bericht schlechthin unverständlich sind. Ebenso setzen die Vergleichungen mit Sodoma und Gomorra Jes. 1, 9. Amos 4, 11. als bekannt voraus, was Genes. 18, 16—19, 25. über den Untergang dieser Städte gesagt wird. Was ferner Hoseas über die Lebensverhältnisse Jacobs andeutungsweise sagt (12, 4. 5. 13), bleibt jedem unklar, und der Sinn seiner prophetischen Rede vollkommen dunkel, dem nicht bekannt ist, was Genes. 25, 22—25. 32, 25—33. 28, 5. 29, 18. 31, 41. über jene Lebensverhältnisse berichtet wird, dieses also wird wieder als allbekannt vorausgesetzt. Wenn ferner Micha sagt: „Ich habe dich heraufgeführt aus dem Lande Aegypten, und aus dem Hause der Knechtschaft dich befreit, und vor dir her gesendet Moses, Aaron und Mirjam“ (6, 4) und wiederum: „Wie in den Tagen deines Auszugs aus Aegypten will ich dich Wunder schauen lassen“ (7, 15), und ähnlich Amos: „Ich habe euch heraufgeführt aus dem Land Aegypten und euch geleitet in der Wüste 40 Jahre lang, um in Besitz zu nehmen das Land der Emoriter“ (2, 10), so kann Niemand wissen, was die Propheten damit sagen wollen, wer nicht weiß, was der Pentateuch über die Befreiung Israels aus Aegypten und die 40jährige Wanderung durch die Wüste berichtet, dieses also wird wieder als allbekannt vorausgesetzt. Ebenso wenn Micha sagt: „Mein Volk, gedenke doch, was rathschlagte Balak, der König von Moab und was ihm antwortete Bileam der Sohn Beors, von Schitim bis Gilgal, um zu erkennen die Gnadenerweisungen Jehova's“ (6, 5); so setzt er als bekannt voraus, was Num. 22—24. über die Feindseligkeiten Balaks und die Weissagungen Bileams berichtet wird, und Niemand kann seine Rede verstehen, dem der Inhalt dieses Berichtes nicht bekannt ist. Und weitere Fälle dieser Art ließen sich noch zahlreiche anführen, die angeführten sind nur wenige von den vielen. Wie aber die pentateuchische Geschichte, so ist auch die pentateuchische Gesetzgebung den Israeliten nach Moses nicht bloß bekannt, sondern bei ihnen in's Leben eingeführt, was wiederum ihre Entstehung in der mosaischen Zeit beweist. Es erhellt dieß ebenfalls aus einer Menge von Andeutungen und gelegentlichen Bemerkungen in den nachmosaischen Schriften des A. T. Als z. B. die Israeliten den Gideon nach seinem Sieg über die Midianiter zu ihrem König machen wollten, versagte er seine Zustimmung, weil Jehova ihr König sei (Richt. 8, 23). Hier sehen wir also das theocratische Grundgesetz, daß Jehova König der Nation sei, anerkannt und in's Leben eingeführt. Als kurz

nach Heli's Tod die Philister die erbeutete Bundeslade wieder an die Israeliten zurückgaben und als später David dieselbe nach Jerusalem bringen ließ, und wiederum als er sie in der absolomischen Empörung mit sich nahm, wurde dieselbe von den Priestern und Leviten bedient und weiter gebracht (1 Sam. 6, 15. 1 Chron. 15, 2. 2 Sam. 15, 24). Wir sehen also hier die Priester und Leviten diejenigen Functionen verrichten, die ihnen der Pentateuch anweist, also die pentateuchischen Gesetze über die Besorgung des Heiligthums und des heiligen Dienstes in's Leben eingeführt. Zur Zeit Heli's und Samuels war das Heiligthum für ganz Israel ein einziges; es befand sich zu Silo, und die Israeliten kamen zu bestimmten Zeiten aus allen Theilen des Landes dorthin, um die vorgeschriebenen Opfer darzubringen (1 Sam. 1, 3. 21). Hier sehen wir das pentateuchische Gesetz von der Einheit der Opferstätte (Exod. 20, 21) und des Heiligthums (Deut. 12) im Leben befolgt. Als Saul den David verfolgte und gegen die Priester zu Nob Verdacht geschöpft hatte, daß sie mit David conspirirten, ließ er dort 85 Priester sammt ihren Angehörigen umbringen (1 Sam. 22, 18 f.). Hieraus erhellt, daß zur Zeit Sauls die Priester im Lande zahlreich waren, und daß das pentateuchische Gesetz, die Aussonderung von Priester- und Levitenstädten betreffend (Num. 35), nicht bloß bekannt, sondern befolgt war. Im Anfang der Regierung Salomo's war der Brandopferaltar im Heiligthum eine Asylstätte, schützte aber den Joab nicht (1 Kön. 2, 28—32); dieß ist genau der pentateuchischen Vorschrift gemäß, wonach für einen vorsätzlichen Mörder, dergleichen Joab wirklich war, selbst der Brandopferaltar kein Asyl sein soll (Exod. 21, 14). Schon David ermahnt kurz vor seinem Tode seinen Sohn und Nachfolger, zu beobachten die Satzungen, Gebote, Rechte und Vorschriften Jehova's, wie geschrieben stehe im Gesetze Mosis, damit er glücklich sei in all' seinen Unternehmungen (1 Kön. 2, 3.) und setzt damit das Vorhandensein und Bekanntsein des Pentateuchs voraus, denn von einem andern geschriebenen Gesetze Mosis als dem im Pentateuch enthaltenen kommt nirgends eine Spur vor, und die Behauptung, daß die Rede nur ein vom späteren Referenten dem David unterschobenes Machwerk sei, ist falsch (s. Herbst, a. a. O.). Außerdem ist eine Menge einzelner pentateuchischer Anordnungen bei den Israeliten nach Moses in's Leben eingeführt. Die Verordnungen über das Nasireat (Num. 6, 1—12) werden schon von Simson befolgt (Richt. 13, 5), und Amos erhebt Klage über deren Verletzung (2, 11 f.). Das Urim und Thummim ist ein Mittel, Jehova zu befragen (1 Sam. 28, 6), ganz so wie der Pentateuch es anordnet (Exod. 28, 30. Num. 27, 21). Die Brode im Heiligthum hießen לֶחֶם הַפָּנִים und durfte nicht von Unreinen gegessen werden (1 Sam. 21, 5—7), ganz im Einklang mit den zutreffenden pentateuchischen Vorschriften (Exod. 35, 13. 39, 36. Levit. 15, 18. 24, 9. Exod. 19, 15). Und Fälle ähnlicher Art ließen sich auch hier aus den nachmosaischen Schriften des A. T. noch in Menge anführen, wenn es der Raum gestattete (vgl. Herbst, a. a. O. S. 11 ff.). Demnach steht die mosaische Abfassung des Pentateuchs außer allem Zweifel, da mit der dießfallsigen Ueberlieferung und den eigenen Aussagen des Buches auch sein Inhalt und die nachmosaische Geschichte und Verfassung Israels auf's Schönste übereinstimmt. Deßungeachtet wird in neuerer Zeit gewöhnlich die **Unächtheit des Pentateuchs** behauptet. Als Hauptgründe für dieselbe macht man geltend theils überhaupt die Kennzeichen einer späteren (nachmosaischen) Zeit, theils die Zusammensetzung des Buches aus Bestandtheilen von verschiedenen Verfassern zu verschiedenen Zeiten. Die Rechtfertigung beider Puncte stützt sich jedoch auf eine solche Unzahl von Einzelheiten, daß eine vollständige und erschöpfende Prüfung und Beurtheilung derselben hier schon des Raumes wegen nicht statthaft wäre, und wir uns daher auf eine bloß allgemeine und beispielsweise Würdigung ihrer Bedeutsamkeit beschränken müssen. Wir halten uns dabei hauptsächlich an die sechste Ausgabe von de Wette's Einleitung in's A. T., weil de Wette in derselben sowohl die eigenen als fremden Gründe gegen die Aechtheit, sofern sie ihm

irgend erheblich schienen, sorgfältig zusammengestellt hat, und seine Einleitung auf Seite der rationalistischen Bibelforschung am meisten Beifall gefunden zu haben scheint. Zu den hauptsächlichsten Kennzeichen späterer Zeit nun wird gerechnet a) die zuweilen vorkommende Lückenhaftigkeit, Kürze und Trockenheit der Erzählung; b) die vielen Wunder und Mythen, namentlich die etymologischen und didactischen Mythen; c) die Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit, und endlich d) der in späterer Zeit genommene Standpunct. Allein die vorgebliche Lückenhaftigkeit, wobei auf die Lücken „zwischen dem 1. und 2. Buche Mosis, wo ein Zeitraum von 400 J. übersprungen ist, und zwischen 4 Mos. XIII., dem Lager zu Kades-Barnea im zweiten Jahre des Auszuges, und Cap. XX., der Ankunft in der Wüste Zin im vierzigsten J.“, am meisten Gewicht gelegt wird (de Wette, S. 185), erklärt sich aus dem Plan und der Absicht des Pentateuchs, eine Gründungsgeschichte der mosaischen Theocratie zu geben. Sofern in den fraglichen Zeiträumen nichts für diese Bedeutungsvolles und Einflußreiches vorfiel, wurden dieselben mit Stillschweigen übergangen. Und den gleichen Grund hat ohne Zweifel die zuweilen etwas befremdliche Kürze und Trockenheit der Berichterstattung, so daß sie so wenig als jene Lückenhaftigkeit für eine nachmosaische Entstehung des Pentateuchs etwas beweisen kann. Bei den vielen Wundern entsteht nur die Frage, ob sie in der Weise, wie sie berichtet werden, möglich seien; wird die Frage bejaht, so wird sich gegen ihre Wirklichkeit nichts Erhebliches einwenden lassen; haben sie aber wirklich Statt gefunden, so können sie von einem gleichzeitigen Berichterstatter so gut als von einem späteren aufgezeichnet worden sein und dürfen daher am Allerwenigsten als Kennzeichen einer späteren Zeit bezeichnet werden. Bei den Mythen fragt es sich, ob da, wo die Gegner der Aechtheit solche anerkannt wissen wollen, wirklich solche vorhanden seien. Die bejahende Behauptung ist bekanntlich schon oft genug ausgesprochen, aber noch nie auch nur einiger Maßen bewiesen worden. Unter den vorgeblichen etymologischen Mythen wird am meisten Gewicht gelegt auf die Ableitung des Namens בָּבֶל von בָּלַל Genes. 11, 9. und den Namen der Stadt צוֹעַר mit Rücksicht auf מִצְעָר Genes. 19, 20—22., weil sie sich „gerade durch ihre Künstlichkeit als Erzeugniß des späteren Nachdenkens verrathen“ (de Wette, 191). Allein בָּבֶל (contr. aus בַּלְבֵּל) ist ganz richtig von בָּלַל gebildet, und צוֹעַר will nicht als Ableitung von מִצְעָר gelten; gesetzt aber, es seien beide Namen ein Erzeugniß des späteren Nachdenkens, so können sie jedenfalls zur Zeit Mosis längst existirt haben und somit nicht als Kennzeichen nachmosaischer Zeit gelten. Wenn sodann von didactischen Mythen hauptsächlich Genes. 1—3. u. Exod. 33, 12—23. hervorgehoben werden (de Wette, a. a. O.), so können wir in Bezug auf die erstere Stelle die Frage, ob sie einen Mythus enthalte, für unsern Zweck unberührt lassen; denn selbst im Bejahungsfalle könnte und müßte wohl der Mythus ungleich älter sein als Moses, so daß die Stelle in keinem Falle als Kennzeichen einer nachmosaischen Zeit bezeichnet werden darf. Bei der zweiten Stelle aber werden wir den Beweis, daß ein Mythus vorliege, schwerlich zu erwarten haben. Einige ältere Ausleger finden in derselben eine Parabel (cf. Corn. a Lap.). Es läßt sich aber nicht absehen, warum Moses den Wunsch, Jehova zu sehen und von ihm geleitet zu werden, nicht wirklich so, wie die Stelle sagt, gehegt, und sofort im Zustande prophetischen Gehobenseins wirklich vernommen und geschaut haben sollte, was die Stelle berichtet. Mit den Verstößen sodann gegen die geschichtliche Wahrheit hat es eine eigene Bewandtniß, wenn man die geschichtliche Wahrheit selbst nur aus jenen Documenten entnehmen kann, die man solcher Verstöße anklagt. Man versichert hier für's Erste, es seien die Zeitverhältnisse der patriarchalischen und mosaischen Geschichte unter sich selbst nicht immer genau beobachtet, und führt als erstes Beispiel an Genes. 17, 25. gegenüber von Genes. 21, 14 f. Erstere Stelle sagt, Ismael, der Sohn der Hagar, sei als

Knabe von 13 Jahren beschnitten worden, letzterer berichtet die Vertreibung beider aus dem Hause Abrahams und sagt von Abraham: „er nahm Brod und einen Schlauch Wasser und gab es der Hagar, es legend auf ihre Schulter, und den Knaben &c.“; hier ist aber zu letzterem Ausdruck „und den Knaben“ nicht das Zeitwort „legend &c.“, sondern „und er gab“ herüberzudenken, wie aus V. 18 erhellt, und dann ist von Nichtbeobachtung der Zeitverhältnisse auch nicht der geringste Schein vorhanden. Und ähnlich verhält es sich mit den übrigen Beispielen, auf die man sich noch beruft, was hier zu zeigen nur der Raum nicht gestattet. Für's Zweite versichert man, es werden spätere Gebräuche und Sitten in die alte Zeit zurückgetragen, und als erstes Beispiel davon wird das Opfer von Kain und Abel Genes. 4, 3. 4 namhaft gemacht. Es ist aber hier beim ersten Anblick klar, daß man es mit einer rein willkürlichen, durch nichts begründeten Behauptung oder Voraussetzung zu thun hat; oder wo ist der Beweis dafür, daß Abel und Kain nicht wirklich, wie die angeführte Stelle berichtet, Opfer gebracht haben? Und ähnlich verhält es sich mit den übrigen zu gleichem Zwecke beigebrachten Beispielen. Für's Dritte behauptet man, es werden spätere Zustände vorausgesetzt, und hebt als erstes Beispiel Levit. 18, 28 hervor. Es heißt hier: „daß euch nicht das Land ausspeie, weil ihr es verunreinigt, so wie es ausgespien das Volk, das vor euch da war,“ und man könnte meinen, so könne nur geredet werden nach der bereits erfolgten Eroberung Canaans durch die Israeliten. Allein die betreffende Stelle enthält eine nachdrückliche Einschärfung der vorausgehenden Ehe- und Keuschheitsgesetze, welche eingeleitet werden mit den Worten: „Nach dem Thun des Landes Aegypten, in dem ihr wohntet, sollt ihr nicht thun, und nach dem Thun des Landes Canaan, *wohin ich euch kommen lasse*, sollt ihr nicht thun &c.“ (V. 3). Nun ist doch wohl klar, daß an obiger Stelle das Praeteritum: „ausgespien“ sogenanntes Praeteritum propheticum ist, und die nahe und gewisse Zukunft zunächst als Gegenwart (מְשַׁלֵּחַ V. 4) und dann sogar als Vergangenheit dargestellt wird. Hier beruht also die vorgebliche Voraussetzung späterer Zustände auf einer Mißdeutung; und Aehnliches gilt von anderen dießfallsigen Beispielen. Endlich versichert man noch, es kommen später übliche und bekannte Ländernamen vor, wie Hebron, Dan, Bethel &c. Hier ist aber im Voraus deutlich, daß solche Namen nur insoweit für Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit ausgegeben werden dürfen, als ihr späterer nachmosaischer Ursprung bewiesen ist, dieser aber ist auch nicht bei einem einzigen der aufgezählten Namen bewiesen (vgl. *Welte*, Nachmosaisches im Pent. S. 165 ff.). Der *in späterer Zeit genommene Standpunct* soll sich zu erkennen geben 1) in der Formel: „bis auf diesen Tag“. Allein in der Genesis kann diese Formel nirgends befremden, weil es sich überall um Ereignisse handelt, die weit genug hinter der mosaischen Zeit zurückliegen; über ihr Vorkommen im Deuteronomium aber (Exod. 10, 6. und Num. 22, 30. gehören nicht hieher), wo es sich mitunter nur um einen kurzen Zeitraum handelt, ist zu bemerken, daß die Formel auch in andern biblischen Büchern ebenso vorkommt (s. Nachmosaisches S. 183 f.). Ferner soll sich jener Standpunct verrathen 2) durch geschichtliche und archäologische Erläuterungen; 3) durch Hinweisung auf alte Quellen; 4) durch den örtlichen Standpunct in Palästina, und 5) durch die Behandlung der mosaischen Geschichte, auch der letzten, als einer längst vergangenen. Daß jedoch alle diese Puncte, zum Theil auf unrichtigen Angaben beruhend, gegen die mosaische Zeit nichts beweisen können, ist längst gezeigt worden (Nachmosaisches S. 52 ff. 162 ff.) — Zum Beweise, daß im Pentateuch **verschiedenartige Bestandtheile von verschiedenen Verfassern** sich fänden, beruft man sich vor allem auf die beiden *Gottesnamen Jehova und Elohim* und unterscheidet sofort jehovistische und elohistische Stücke. Dieses Verfahren wird aber sogleich dadurch verdächtig, daß man bei Ausscheidung solcher Stücke die beiden Gottesnamen nicht maßgebend sein läßt und z. B. Genes. 21, 17 — 32 für jehovistisch ausgibt, obgleich darin nur der Gottesname Elohim vorkommt, und dagegen Exod. 12, 1 — 28 für elohistisch, obgleich darin nur der Gottesname Jehova sich

findet. Dazu kommt, daß der Wechsel dieser Namen nicht in einer Zusammenstellung verschiedenartiger Abschnitte, sondern in der eigenthümlichen Bedeutung der Namen selbst seinen Grund hat und also für eine Mehrheit von Verfassern des Pentateuchs lediglich nichts beweisen kann (vgl. Nachmosaisches S. 84 ff.). Außerdem macht man zu Gunsten verschiedenartiger Bestandtheile geltend die verschiedene Schreibart und die verschiedenen Vorstellungen und Ansichten. Allein den Schein verschiedener Schreibart gewinnt man nur dadurch, daß man die bereits ausgeschiedenen Stücke in Bezug auf die Ausdrucksweise mit einander vergleicht, und dann die Ausdrücke, die man auf der einen Seite findet und auf der andern vermißt, sogleich als Eigenthümlichkeit des einen oder des andern Verfassers bezeichnet, während es doch, abgesehen von der zuerst vorgenommenen Ausscheidung, ganz klar ist, daß die Ausdrücke, die man unter die angenommenen zwei oder mehr Verfasser vertheilt, ohne Anstand von einem und demselben gebraucht werden konnten. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den vorgeblich verschiedenen Vorstellungen und Ansichten. Sie sind nirgends so, daß sie sich nicht mit einander vertrügen oder einander ausschlössen, und somit nicht bei einem und demselben Verfasser sich finden könnten. So weit man sie als unverträglich oder einander ausschließend auffaßt, ist dieß eben eine unrichtige auf Mißverständnissen oder Mißdeutungen beruhende Auffassung, wie sich je im gegebenen Falle leicht zeigen läßt. Es handelt sich übrigens hier wieder um eine so große Menge von Einzelheiten, daß wir schon des Raumes wegen nicht speciell in dieselben eingehen können und es bei der gegebenen allgemeinen Beurtheilung bewenden lassen müssen. Weitere Gründe für dieselbe Sache findet man in verschiedenartigen Darstellungen von einerlei Vorfällen, und in Wiederholungen und Widersprüchen. So soll Genes. 32, 22—32 die Namensänderung Jacobs anders dargestellt sein als Genes. 35, 10 und Genes. 30, 24 eine andere Etymologie des Namens Joseph gegeben sein, als Genes. 30, 23. Allein Genes. 35, 10 wird nicht die Namensänderung selbst berichtet, sondern nur die neue Bestätigung derselben, um die in dem Patriarchen schon wieder entstandene Furcht und Angst zu unterdrücken durch nachdrückliche Erinnerung an das, was der Name Israel nach Genes. 32, 29 verbürgen sollte; und Genes. 30, 23 f. ist der Name Joseph einfach aus אסף und יסף zugleich erklärt, und es läßt sich nicht absehen, warum Rachel nicht gerade mit Rücksicht auf das, was die beiden Verba besagen, ihrem Sohn den Namen gegeben haben könne. Wenn man sodann z. B. Num. 14, 26—38 einfach als Wiederholung von V. 11—25 erklärt, so erhellt schon aus den dießfallsigen Bemerkungen Vater's, der doch gerade auf Zerstückelung des Pentateuchs sein Absehen richtet, daß man dazu keinen Grund habe, und daß beide Abschnitte gar wohl von einem und demselben Verfasser herrühren können. Ueber andere vorgebliche Wiederholungen vgl. Nachmosaisches &c. S. 100 ff. Von Widersprüchen weiß man eine große Menge namhaft zu machen. Als erstes Beispiel wird gleich die sog. zweite Schöpfungsurkunde (Genes. 2, 4—25) gegenüber der ersten (Genes. 1, 1—2, 3) genannt. Allein von einem Widerspruch ist hier nirgends eine Spur. Die sog. zweite Schöpfungsurkunde wird mit Unrecht so genannt, denn sie setzt vom Anfang an die Schöpfung als bereits vorhanden voraus, und ist theils nachträgliche Ergänzung, theils Weiterführung dessen, was die wirkliche Schöpfungsurkunde im ersten Cap. enthält. Als zweites Beispiel wird Genes. 7, 2 f. gegenüber von Genes. 6, 19—21 genannt. An letzterer Stelle wird Noe beauftragt, von allen Thieren je zwei, an ersterer dagegen (7, 2), von den reinen Thieren je sieben, von den unreinen aber je zwei in die Arche zu nehmen. Daß dieses mit jenem nicht im Widerspruch steht, sondern nur eine nähere Bestimmung enthält, ist deutlich. Dagegen in Betreff der Vögel des Himmels liegt wirklich eine Differenz vor. Nach 6, 20 sollen von ihnen je zwei, nach 7, 3 aber je sieben genommen werden. Hier ist jedoch an letzterer Stelle ohne Zweifel der Text mangelhaft; statt des einfachen מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם drückt der Samarit. Pent. מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם הַטָּהוֹר aus, und dasselbe ist der

Fall in der alexandrinischen Uebersetzung und der syrischen Peschito. Das הַמְּחֹר ist daher ohne allen Zweifel ursprünglich, und dann haben wir hier nur wieder dieselbe nähere Bestimmung, wie vorhin, und nichts weniger als einen Widerspruch. Und so ließe sich von all' den vielen Stellen, zwischen denen man Widersprüche gefunden haben will, zeigen, daß sie einander in keiner Weise widersprechen; über die bedeutenderen vgl. Nachmosaisches rc. S. 121 ff. Demnach erscheint die gegen die Aechtheit des Pentateuchs gerichtete Beweisführung in allen ihren Theilen als eine verunglückte. Eine kurze Geschichte ihres Verlaufes findet sich bei Herbst, Einleitung. II. 1. S. 81 ff. und de Wette, Einleitung S. 227 ff., auch in Hengstenberg's Beiträgen zur Einl. in's A. T. Bd. II. S. II ff. Vgl. auch d. Art. Exegese. Da wir sofort keine Gründe gegen, wohl aber sehr triftige Gründe für die Aechtheit des Pentateuchs haben und uns für diese entscheiden müssen, so sind andere den Pentateuch betreffende introductorische Fragen jetzt leicht zu beantworten. **Zeit** und **Ort** der Abfassung sind jetzt bekannt. Das Buch ist von Moses geschrieben worden, als er während der Wanderungen Israels durch die Wüste als Führer und Gebieter an dessen Spitze stund. Es ist also in einem Zeitraume von vierzig Jahren allmählig entstanden; wichtige Ereignisse wurden aufgezeichnet, wo sie vorfielen, Gesetze zur Zeit, wo sie gegeben wurden, ebenso Modificationen früherer Gesetze, nach Maßgabe der anders gewordenen Verhältnisse, zur Zeit, wo sie vorgenommen wurden. Ein auf solche Art entstandenes Buch muß nothwendig da und dort etwas Abgerissenes und einen gewissen Mangel an Zusammenhang haben, Gesetze über einerlei Gegenstände, die man beisammen erwarten könnte, müssen zerstreut an verschiedenen Stellen vorkommen, ebenso Berichte über ähnliche Vorfälle, die man etwa nach inhaltlichen Rücksichten zusammengestellt erwarten könnte, mit Einem Wort, ein auf solche Art entstandenes Buch muß nothwendig ungefähr die Gestalt haben, in welcher der Pentateuch uns wirklich vorliegt, und insofern sprechen manche von innerer Unordnung, Mangel an Zusammenhang, fragmentarischem Charakter hergenommene Gründe gegen die mosaische Abfassung gerade zu Gunsten derselben. Auch die Frage nach der **historischen Glaubwürdigkeit** ist jetzt leicht zu lösen. Die Genesis hat zwar einen ungefähr dritthalbtausendjährigen Zeitraum zum Gegenstand, aber wenn Moses Verfasser ist, so konnte er über denselben jedenfalls so gut oder besser als irgend ein Späterer Wahres und Zuverlässiges berichten. Zu seiner Zeit mußte den Israeliten über diesen Zeitraum noch Manches bekannt sein, denn die Ueberlieferung hatte selbst von Adam an bis auf Moses, ungeachtet des langen Zeitraumes, nur durch wenige Generationen hindurchzugehen. Lamech lebte gleichzeitig mit Adam und noch mit Sem und Abraham gleichzeitig mit Sem und mit Jacob, so daß die Ueberlieferung von Adam bis auf Jacob durch bloß drei Mittelglieder getragen zu werden brauchte. Wobei noch in Betracht kommt, daß bei weniger gebildeten und des Schreibens noch wenig oder gar nicht kundigen Volksstämmen das Gedächtniß und die Tradition um so sicherer und zuverlässiger zu sein pflegen. Wenn demnach Moses Glauben finden wollte, so mußte er der Wahrheit gemäß berichten. Noch mehr gilt dieses von den nachfolgenden Büchern des Pentateuchs, welche sich mit der mosaischen Zeit selbst befassen. Ueber seine eigene öffentliche Wirksamkeit konnte Moses doch wohl Wahres berichten, und sein Charakter bürgt dafür, daß er es auch wollte, und das Ziel, wonach er strebte, nöthigte ihn dazu, so daß er es auch thun mußte. Wenn er z. B. das Buch, das er geschrieben, öffentlich vorlas, oder das Volk an seine Schicksale seit dem Auszuge aus Aegypten erinnerte, so würde er alsbald als ein Betrüger abgewiesen worden sein, wenn er Dinge vorgelesen oder in Erinnerung gebracht hätte, von denen dem Volke nichts oder das Gegentheil bekannt gewesen wäre. Wenn also Moses Verfasser ist, so ist auch, und bloß in diesem Falle, der Pentateuch historisch vollkommen glaubwürdig und zuverlässig. Und auch bloß in diesem Falle kommt ihm die höhere Dignität, die er anspricht, wirklich zu, und erscheint er als die unerschütterliche Grundlage, auf der die ganze

heilige Literatur des alten Bundes sich aufbaut und getragen wird, und kann von Theodoret mit Recht der ὠκεανὸς τῆς θεολογίας genannt werden. Die neuere und neueste ebenso dünkelvolle als wahrheitleere Pseudokritik wird sich umsonst bemühen, eine auch nur in einem einzigen Punct haltbare biblische Wissenschaft oder Theologie zu gründen, so lange sie zu kurzsichtig ist, um dieses einzusehen. Durch den im Pentateuch angerichteten Wirrwar wird nothwendig auch das ganze auf ihm ruhende Gebäude in Verwirrung und Zerrüttung gebracht und alles wahre und sichere Erkennen im Gebiete der alttestamentlichen heiligen Literatur vorneweg unmöglich gemacht, wofür jede der vielen zersetzenden und auflösenden Schriften von Hobbes und Spinoza bis auf de Wette und Ewald je einen neuen Beweis abgibt. Vgl. hiezu die Art. Moses, und Mosaisches Gesetz. — Als brauchbarster Commentar über den Pentateuch läßt sich außer den in größeren Bibelwerken befindlichen der von Jac. Bonfrere (Pentateuchus Mosis commentario illustratus. Antwerp. 1625. fol.) bezeichnen. [Welte.]

Pentateuch, samaritanischer, s. Samaritanischer Pentateuch.

Pepuzianer, s. Montanisten.

Pera oder Bursa ist ein viereckiges zum Zusammenlegen geeignetes Futteral, welches zur Aufbewahrung des Corporale (s. d. A.) dient. Dasselbe wird, wenn das Corporale beim Beginne der heiligen Messe auf dem Altare ausgebreitet wird, neben die Leuchter gestellt und nimmt am Schlusse das Corporale wieder auf. Sein Gebrauch kömmt erst im 14ten Jahrhunderte vor, wo man anfing der bessern Sorgfalt und Reinlichkeit wegen das Corporale in einer Art Kapsel aufzubewahren. Papst Pius V. erlaubte den Spaniern, das Corporale außer der Bursa zu tragen, wie es früher Gewohnheit war. Kirchliche Vorschriften über die Bursa bestimmen: die Gestalt sei quadratförmig, sie sei von demselben Stoffe und derselben Farbe wie der Meßornat, inwendig sei dieselbe mit Leinwand oder Seide überzogen und auswärts mit einem Kreuzzeichen geziert. Auch beim Versehen der Kranken ist zur Aufbewahrung der heiligen Wegzehrung und des Krankenöls, um es darin zu tragen, der Gebrauch einer Pera oder Bursa eingeführt, welche mit einem Bande versehen ist und vom Priester auf der Brust getragen wird.

Peräa (Περαία sc. γῆ). Zur Zeit Jesu Christi wurde Palästina in vier Provinzen oder Kreise getheilt: Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa. Die erstern drei werden schon 1 Macc. 10, 30 genannt, alle vier kommen oft bei Jos. Flavius und im N. T. vor, Peräa unter dem altbiblischen, allgemeinen Namen τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου Matth. 4, 25. Marc. 3, 8 (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן 4 Mos. 32, 19. Jos. 9, 10. Richt. 10, 8). Im weitern Sinne bezeichnet Peräa das ganze ostjordanische Palästina von den Quellen des Jordan am Fuße des Antilibanon bis zum Arnon (Wadi Modschib). Die Landschaft war im Norden viel breiter, als in der Mitte und im Süden, so daß sie in einer Längenausdehnung von dritthalb Graden ($33\frac{1}{2}$—31°) fast die Gestalt einer Streitart hatte. Jos. Flavius unterscheidet aber auch ein Peräa im engern Sinne zwischen dem Hieromax (Scheriat el-Mandur) und dem Arnon, so daß der nördliche, breite Strich längs des galiläischen Meeres davon ausgeschlossen blieb, den er dafür in fünf neue, kleine Districte abtheilt, nämlich: Gaulanitis (Dscholan) im Westen am obern Jordan und dem See, Ituräa, Auranitis und Trachonitis (Ledscha) im Osten, und endlich im Süden Batanea. Peräa im engern Sinne, zunächst vom Jabok (Zerka) bis an den Arnon hat nebenbei noch den alten Namen Gilead (el-Belka). Leider ist die ganze Landschaft selbst im Verhältnisse zum Westjordangebiete noch wenig bekannt. Mit Ausnahme von Seetzen und Burckhardt wagten sich die Reisenden fast nie über die Pilgerstraße von Damascus nach Mecca hinaus. Wir gewinnen den besten Ueberblick der geographischen Figuration dieses Landes, wenn wir es in drei Gruppen: Nord-, Mittel- und Südperäa theilen. Die nördliche Gruppe reicht von der Damascus-Ebene im Osten und dem Hermon im Westen bis an den Scheriat el-Mandur; sie wird von der großen

Karawanenstraße (nach Mecca) fast in der Mitte durchschnitten; der östliche Theil davon (Hauran) ist bekannter als der westliche, unzugänglichere Gebirgszug am See (Dscholan). Die Kette des Dscholan, welche sich mit den Ausläufern des Dschebel Heisch verbindet, bildet einen eng zusammenhängenden Sattel und gegen den See hin einen schroffen, klippigen Felsabfall, so daß sich nirgends ein Thal bilden konnte bis an den Scheriat el-Mandur, der sich gewaltsam durch tiefe, enge Basaltspalten Bahn an den Jordan brach. Daher laufen alle Bäche dieses Bergrückens in südöstlicher Richtung und werden vom Scheriat el-Mandur aufgenommen. Von hier (der Kette des Dscholan) breitet sich eine große Hochebene in einer absoluten Höhe von 2500 F. bis an den Dschebel Hauran aus mit einer allmähligen Abdachung gegen Ost und Südost, so daß der Hauran, welcher selbst nur ein hohes Plateau ist, durch seine jähen, westlichen Abstürze den Charakter eines Gebirges erhält. Im Ganzen haben beide Hochebenen, die von Dscholan und Hauran, besonders aber letztere wenig Waldung, wenig immerfließende Bäche, wohl aber prachtvolle Waiden, einen durchaus urbaren Boden und herrliche Ackerfelder und gegenüber dem glühend heißen, ausgebrannten, 1½—2 Stunden breiten Ghor des Jordan eine erquickend kühle Temperatur. Ein eigenthümliches Aussehen bekommt die Landschaft durch die Basaltformation seines Bodens. Alle Anhöhen, alles Steingerölle auf den Feldern, alle Bausteine zu den Häusern bestehen aus schwarzgrauem Basalt, sie geben der baumlosen, wellenförmigen Ebene einen trüben, einförmigen, fast melancholischen Ausdruck. Einstmals war diese Gegend, obgleich sie vielfach eine Wüste heißt, außerordentlich bevölkert. Sie ist so reich an großartigen Ruinen mit unzähligen Inscriptionen vorzugsweise aus der römischen Zeit, daß sich die jetzigen Bewohner oft geradezu auf sie allein beschränken und ohne weitere Umstände bald da, bald dort wohnen, so daß gestern ein Ort noch bevölkert war, der heute leer ist. Die Mittellandschaft umfaßt Peräa im engsten Sinne vom Scheriat el-Mandur bis an den Zerka (Jabok) mit einer geringen Breite, so daß die Hadschistraße schon großentheils außer ihren Grenzen geht. Der tiefe Felsspalt des Scheriat el-Mandur begrenzt die Basaltregion; südlich von ihm bestehen die nicht hohen Berge aus Kalkstein mit vielen Höhlen und scharf geschnittenen, engen Thälern, die gegen West jäh in die Jordan-Ebene mit ihren vielen Gebirgsbächen abstürzen, gegen Osten hin allmählig in die Ebene bis an die Wüste auslaufen. Ihre Höhen sind mit den herrlichsten ewig grünen Waldungen bedeckt, ihre Abhänge voll der gewürzhaftesten Kräuter. Trotz ihrer gegenwärtigen Verödung macht sie noch immer den Eindruck einer überaus anmuthigen Landschaft. Die Reisenden Buckingham und Bankes glaubten sich oft beim Anblick jener frischen Rasenteppiche und ewig grünen Eichen- und Pinuswälder in ihr Vaterland (England) zurückversetzt, und mit dem herrlichen Plateau des alten Gadara konnten sie nur etwa die Schönheit und den Reichthum der herrlichsten Landschaften von Portugal vergleichen. Nicht in der alten Welt, wohl aber heutzutage unterscheidet sich von diesem Landstriche der südlichste Theil Peräa's vom Wadi Zerka bis zum W. Modschib (Arnon). Diese großartige, einst reichbevölkerte Gebirgslandschaft mit uralter Cultur ist so gänzlich verödet, daß zur Zeit Burckhardts Salt (Ramath Galaad) die einzige bewohnte Stadt war, die mittlerweile auch zerstört und ihrer Einwohner beraubt worden ist. Nur herumziehende, räuberische Beduinen halten sich auf, die gegenseitig in steten Fehden leben, und jede Kenntnißnahme des Landes fast unmöglich machen. Bei der Vertheilung des alten Canaan unter die Israeliten erhielten die Stämme Ruben und Gad diesen Strich als Antheil, neben ihnen wohnten im Süden die Moabiter, im Osten die Ammoniter in vielen, alten, reichbevölkerten Städten. Seetzen ist der Erste, der diese ehemals so gesegneten Landschaften unter unsäglichen Schwierigkeiten betrat, nach ihm Burckhardt; die andern Reisenden warfen höchstens einen scheuen Blick über ihre Berggipfel hin, sei es im Westen vom jüdischen Gebirge herab oder im Osten von der Meccastraße her. Die Gebirge sind höher und abschüssiger, Basalt

und eisenschüssiger Sandstein mit vielen Anzeichen vulcanischer Kräfte, die ehemals in furchtbarer Thätigkeit (vgl. Art. Meer, todtes) gewesen sein müssen. Im Süden ändert sich allmählig die Gebirgskette; sie nähert sich einem andern Systeme (dem Grundstocke der sinaitischen Halbinsel), und die ersten Spuren der Urgebirge, Conglomerate von Gneuß, Jaspis, Grünstein und Feldspat kommen zum Vorschein. Die Thäler sind meist reich bewässert mit einst hochberühmten heißen Quellen; alle Früchte des Tropenklima fanden hier einen befreundeten Boden und die Spuren ihres Daseins konnte selbst eine mehr als tausendjährige Verödung nicht ganz verlöschen. Die leichte Bewässerung ließ die Thalebenen in den schönsten Fruchtgarten umschaffen, während die Höhen die trefflichste Alpenweide für Rinder, Schafe und Ziegen darbot, deren die alten Könige von Moab und Ammon in zahlloser Menge hatten. 100,000 Schafe und ebenso viele Widder zahlten die Könige von Moab an Juda als jährlichen Tribut. Im prophetischen Vorausblicke der furchtbaren Verwüstung dieser paradiesischen Gegend rief darum Jesaias wehklagend aus: „Ich tränke mit Thränen dich, Hesebon und Eleale .... mein Busen tönt wie eine Zither zu Moab hin“ (16, 9. 11). Vgl. den Art. Palästina und über die einzelnen Städte und Flüsse von Peräa die einschlägigen Namen. [Schegg.]

Peremtorische Citation, s. Citation.

Peremtorische Einreden, s. Einreden.

Peremtorische Fristen, s. Citation und Fristen.

Perfectibilität des Christenthums, s. Exegese.

Pergamus (*Πέργαμος, τὸ Πέργαμον* Apoc. 1, 11. 2, 12) nahe an Caicus (Mandragorai, Bachir Tschai?) in Mysien auf einem steilen, kegelförmigen Felsen, der sich an den Pindasus anlehnt, in ungemein fruchtbarer Landschaft, 120 Stadien vom Meere unter 39° N. B. und 45° O. L. gelegen. Unter der kurzen Herrschaft der Könige von Pergamus erhob sich die anfänglich kleine und nur durch ihre feste Lage bedeutende Stadt zu einer solchen Blüthe, daß sie Plinius die berühmteste Stadt von Asia (V. 30) nennt. Zur Zeit der römischen Herrschaft war sie die Hauptstadt von Asien; Ephesus wurde es erst später unter den Byzantinern, immer aber blieb Pergamus noch eine bedeutende Stadt, weil sich hier alle Hauptstraßen des westlichen Asiens durchkreuzten. Pergamus war der Sitz uralter Wissenschaft und hatte eine kostbare Bibliothek, welche von K. Eumenes gegründet bis zu 200,000 Rollen anwuchs, und von Antonius der Cleopatra geschenkt wurde. Das heutige Pergamo (oder Bergamah) hat noch bedeutende Ueberreste der alten Herrlichkeit erhalten. Die Gebeine des Blutzeugen Antipas (Apoc. 2, 12) ruhen in der Kirche der hl. Sophia; ob Antipas ein Eigenname oder ein symbolischer für Timotheus sei, hat darauf keinen Einfluß. Nach letzterer Annahme hätte Timotheus, nachdem Johannes seinen Bischofssitz in Ephesus wieder aufgerichtet, sich nach Pergamus als Bischof dieser Stadt begeben, und hier den Martyrtod gelitten. Die jetzige Christengemeinde besteht etwa aus 250 Seelen. [Schegg.]

Perge (*Πέργη*, bei den Lateinern Perga) am Flusse Cestrus, 60 Stadien von seiner Mündung mit einem guten Hafen. Nahe bei der Stadt lag auf einer Anhöhe ein Tempel der Diana, der als ein hohes, altes Heiligthum weithin verehrt wurde. Vgl. den Art. Pamphylien.

Perhorrescenz (perhorrescentia s. recusatio judicis) bezeichnet im Streitverfahren die Ablehnung eines verdächtigen Richters. Ein solcher Recusationsantrag kann von jeder der streitenden Parteien, über deren Recht oder Verbindlichkeit der verdächtige Richter unmittelbar zu erkennen hat, gestellt werden. Der Kläger muß diesen Antrag, ehe er die Klage bei dem suspecten Richter anhängig macht; der Beklagte aber vor der Streiteinlassung als exceptio judicis suspecti vorbringen, wodurch dann die weitere Thätigkeit des perhorrescirten Richters in der betreffenden causa bis zur Entscheidung des höheren Richters suspendirt wird. Zugleich aber muß die Perhorrescenzbeschwerde bei dem Obergerichte eingelegt werden. Späterhin im Laufe

des Verfahrens ist eine Ablehnung des Richters nur mehr zulässig, wenn die Verdachtsgründe erst später entstanden, oder in Erfahrung gebracht worden sind, was aber eidlich erhärtet werden muß (c. 25. X. De offic. et pot. jud. deleg. I. 29; c. 4. X. De except. II. 25). Zur Begründung des Perhorrescenzantrages wird die Angabe genügender Verdachtsgründe und die Ableistung des sog. Perhorrescenz-Eides (juramentum perhorrescentiae) gefordert. Dieser Eid, der übrigens nicht, wie oft irrig behauptet wurde, auf Sext. c. 11. § 1. De rescript. I. 3. beruht, sondern lediglich durch den Gerichtsgebrauch eingeführt ist, ist im Grunde nichts anderes als ein besonderer Malizeid (s. Calumnieneid Bd. II. S. 273), wodurch die recusirende Partei zu beschwören hat, daß sie weder zur Vexation des Gegners noch des Richters den Recusationsantrag stelle. Als Verdachtsgründe aber zur Motivirung eines solchen Antrages bezeichnet das canonische Recht namentlich: die Verwandtschaft oder besondere Freundschaft des Richters zur Gegenpartei (c. 25. X. De off. jud. del. I. 29), Feindschaft desselben gegen den Recusanten (c. 15. c. 3 qu. 5), eigenes Interesse des Richters (c. 18. X. De judic. II. 1), oder wenn er zuvor als gegnerischer Anwalt in derselben Rechtssache diente (c. 36. X. De appell. II. 28), oder eine beinahe gleiche Rechtssache hatte (c. 18. cit. II. 1), oder wenn der Antragsteller gegen denselben Richter schon in einem andern Processe appellirt hat (c. 6. X. De appell. II. 28). Damit sind jedoch die möglichen und wirksamen Perhorrescenzgründe keineswegs erschöpft; zumal die Gesetze selbst die Zulässigkeit noch anderer Verdachtsgründe aussprechen („vel ex alia justa causa suspectus. c. 36. X. De appell. II. 28"). Es ist ohne Zweifel ein betrübendes Zeichen der sittlichen Verflachung unserer Zeit, wenn die heutige Civilgerichtspraxis auf einer Angabe von Verdachtsgründen gar nicht mehr besteht, sondern in leichtfertiger Weise ohne weiters den Verwerfungseid zuläßt. Man beruft sich deßhalb gewiß mit Unrecht auf das römische Recht. Gerade weil hier eines besonderen Eides zur Bekräftigung der Thatsachen, wodurch der Recusationsantrag motivirt werden will, nicht erwähnt, gleichwohl aber das Dasein einer justa causa suspicionis gefordert wird (l. 12 Cod. De judic. III. 1), so kann unter dem „manifestum facere in actis" (l. 18. Cod. eod. III. 1) nur die Angabe und der Beweis der Verdachtsgründe verstanden werden; sowie dieß auch das canonische Recht (c. 27. 39. X. De off. jud. deleg. I. 29; c. 41. § 2. X. De appell. II. 28) und die teutschen Reichsgesetze (Vis. Absch. v. 1713 § 67) entschieden verlangen. Die Perhorrescenz kann übrigens nicht bloß gegen Einzelrichter und einzelne Mitglieder eines Collegiatgerichtes, sondern auch gegen das ganze Colleg gerichtet sein, da der Verdacht einer parteiischen Rechtspflege ebenso stark eine juristische als eine physische Person treffen kann (arg. c. 10. X. De foro compet. II. 2). Immerhin soll aber auch dem perhorrescirten Richter eine auf Verwerfung des gegen ihn gestellten Recusationsantrags gerichtete Beschwerde gestattet sein (so wenigstens entschied ein Plenarbeschluß des k. bayerischen Oberappellationsgerichtes vom 16. April 1845, Regierungsblatt Nr. 17 col. 276 ff.). Vergl. hiezu den Art. Eid. [Permaneder.]

Pericopen. Darunter versteht man Lesestücke aus der hl. Schrift besonders des neuen Testaments, die in der kirchlichen Liturgie jedes Jahr an den bestimmten Tagen wiederkehren. Diese Lesestücke können nur in Verbindung mit der Meßliturgie, zu der sie von Anfang an im engsten Verhältnisse standen, recht aufgefaßt und verstanden werden. Wie aber diese nicht von Anfang an eine vollkommen ausgebildete und so geordnete war, wie sie es jetzt ist, so läßt es sich auch nicht von den Pericopen erwarten. So viel geht übrigens aus den ältesten Nachrichten und selbst aus Andeutungen in den Briefen des hl. Apostels Paulus (1 Theff. 5, 27. Col. 4, 16) deutlich hervor, daß bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften der ersten Christen die hl. Schriften vorgelesen wurden. Die Sache ist auch ganz natürlich, durch die Vorlesung der Evangelien sollten die Thatsachen des mit aller Kraft erfaßten Erlösungswerkes stets aufgefrischt, und durch Vorlesung der apostolischen Sendschreiben

der abgegangene Apostel wieder vergegenwärtigt werden; zudem hatte dieser Brauch einen sehr naheliegenden Vorgang in den Vorlesungen des A. T. in den jüdischen Synagogen (s. Abtheilung). Die erste sichere Nachricht von dem Vorlesen der hl. Schriften bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gibt uns Justin der Martyrer (Apol. I. cp. 67). Nach ihm waren diese Vorlesungen Bestandtheile des Gottesdienstes und zwar desjenigen, bei welchem die Darbringung des eucharistischen Opfers der Mittelpunct war. Dasselbe bezeugen auch Tertullian (de anima cp. 9) und Origenes (contr. Cels. 3, 45 u. 50). Von dieser Zeit an mehren sich die Zeugnisse der Kirchenväter für den beregten Gegenstand der Art, daß es über allen Zweifel erhaben ist, daß das Vorlesen der hl. Schriften als ein regelmäßiger Theil des christlichen Gottesdienstes betrachtet und geübt wurde. Fragt man nach der Art und Weise, wie dieses ursprünglich geschehen sei, so wird man nicht irren, wenn man annimmt, daß die einzelnen Stücke des N. T. in fortlaufenden größern Abschnitten ganz zum Vortrage kamen, und zwar pflegte man sowohl einen Abschnitt aus den Evangelien, als einen aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen, seltener aus der Apocalypse vorzulesen. Wohl ging dieser neutestamentlichen Lesung des Oeftern auch eine alttestamentliche voraus (cf. Hug, Einl. I. p. 244); ob letztere aber so allgemein verbreitet war wie erstere, ist zweifelhaft. Zum Zwecke dieser Vorlesungen wurden die neutestamentlichen Bücher, wie die alttestamentlichen zu dem gleichen Zwecke in Paraschen und Haphtaren eingetheilt waren, in Leseabschnitte abgetheilt. Jedoch ist dieses nicht so zu verstehen, als ob die Ausdehnung dieser Abschnitte für mehrere oder auch nur für Eine Kirche dergestalt fixirt gewesen wäre, daß man sich fest daran gebunden gehalten hätte. Vielmehr scheint es vollkommen im Belieben des Bischofes gestanden zu haben, die Leseabschnitte eines biblischen Buches, dessen Text beim Vorlesen eben an der Reihe war, soweit auszudehnen oder abzukürzen, als die Feier oder auch nur zufällige Umstände es erwünschlich machen mochten. In den ersten Zeiten wurden auch nichtcanonische Schriften vorgelesen, z. B. der Pastor des Hermas, der erste Brief des Clemens Romanus u. a. Diese Vorlesungen erhielten jedoch durch Concilienbeschlüsse (Concil von Laodicea, Nicäa) Beschränkungen. Im Anfange waren die Lesestücke verhältnißmäßig sehr lang, und nahmen einen bedeutenden Theil des Gottesdienstes in Anspruch. Dieselben wurden von einem eigens bestellten Leser (Lector) vom Ambo aus abgelesen, und hatte der Ambo mehrere Stufen, so wurde die Epistel auf einer niedrigern Stufe abgelesen als das Evangelium, wie denn noch heutzutage bei feierlichen Aemtern die Epistel in plano presbyterii gelesen wird. Je mehr nun einerseits die kirchliche Liturgie sich bereicherte und zu vollerer Form entwickelte, und je mehr andrerseits durch die Ausbildung der Homilie im dritten und vierten Jahrhunderte die homiletischen Vorträge immer reichhaltiger den biblischen Vorlesungen an die Seite traten, desto dringender stellte sich, um den Gottesdienst nicht in's Ungemessene auszudehnen, das Bedürfniß heraus, die vorzulesenden biblischen Abschnitte abzukürzen und regelmäßig festzustellen. Die Bezeichnung der Leseabschnitte in den biblischen Büchern erweist sich auch als die älteste Eintheilungsweise derselben (Hug, Einl. I. p. 243). Diese Lesestücke hieß man Pericopen (*περικοπαί* = Abschnitte). Es wurden jedoch diese Abschnitte nicht nach der Weise unserer jetzigen Pericopen aphoristisch aus den hl. Schriften herausgehoben, sondern ein Buch wurde von Anfang bis zu Ende gelesen, nur war es in bestimmte Lesestücke abgetheilt. Daß dieses der Fall war, geht aus den Homilien der Kirchenväter ganz deutlich hervor. Athanasius, Gregor v. Nazianz, Basilius M., Chrysostomus, Augustinus, Ambrosius ꝛc. hielten ihre Homilien in der Regel fortlaufend über den Text eines biblischen Buches sowohl des A. als des N. T., schlossen sich dabei aber an die vorausgegangene Vorlesung an, woraus erhellt, daß auch die Vorlesung sich fortlaufend über ein Buch erstreckte, bis es zu Ende war. Eine Unterbrechung kam in diese Vorlesung nur durch das Eintreffen eines Festes, für das natürlicherweise ein

entsprechendes Lesestück ausgewählt wurde. Dieses beweist eine Stelle bei Augustin (expos. in I. Joh. in praef.) klar: „meminit sanctitas vestra evangelium secundum Johannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint, ordo ille, quem susceperamus, ex necessitate paululum intermissus est, non omissus.“ — Diese Weise der pericopischen Bibelvorlesung hatte zwar den Vortheil, daß nach und nach alle Bücher des N. T., und die bedeutenden des A., namentlich die Prophetischen, auf die man vorzugsweise einen Werth legte, zur Vorlesung kamen, allein sie mußte sich bei der weitern Ausbildung des Kirchenjahrs und bei den durchgängigen Bezügen der Liturgie auf dasselbe, als deren Theil auch die biblische Vorlesung angesehen wurde, bald als unzweckmäßig erweisen. Es mußte sich das Pericopensystem nothwendig an das Kirchenjahr anschließen. Wann nun dieses geschehen, und wer es unternommen hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit erweisen, aber mehr als mit einer einfachen Wahrscheinlichkeit erschließen. Es wird nämlich mit ziemlicher Sicherheit dem hl. Hieronymus die Anordnung unseres gegenwärtigen Pericopensystems zugeschrieben. Er soll von Papst Damasus den Auftrag dazu erhalten haben, was bei dem Vertrauen, das Damasus in ihn und seine Bibelkenntniß setzte, an sich wahrscheinlich ist; und er konnte diesem Auftrage auch wohl nachkommen in den Jahren von 382—384. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber fast zur Gewißheit, wenn man die vorhandenen äußern Zeugnisse dazu nimmt, und den Umstand, daß von dem Anfange des fünften Jahrhunderts an in der römischen Kirche eine bestimmte Leseordnung ersichtlich ist, und von hier aus sich zu den andern Kirchen ausbreitete. Dieses Verzeichniß der Pericopen hieß Comes (Hieronymi) oder Lectionarius (s. liber), und bestand aus zwei Theilen, aus den epistolarischen und den evangelischen Pericopen. Diejenigen Vorlesungen, welche nicht aus den Evangelien, sondern aus der Apostelgeschichte, oder aus den Briefen oder auch aus einem alttestamentlichen Buche genommen wurden, hießen schon frühzeitig „Episteln“ im Unterschied von den „Evangelien“, welches Pericopen aus den vier Evangelisten waren. Die Sammlungen oder Verzeichnisse von jenen hießen: Epistolare, Apostolus, Praxapostolus, Lectionarium, die Zusammenstellungen und Verzeichnisse der letztern: Evangelistarium. Diese Bücher galten als Ritualbücher, und waren bei der Verwaltung der Liturgie unentbehrlich, daher ein beständiges Handbuch des Geistlichen, weßhalb auch beide zusammen Comes hießen. Von diesen Lectionarien hat man Urkunden, die bis in's achte, siebente und sechste Jahrhundert hinaufreichen, sie sind herausgegeben von Pamel, Martene, Gerbert, Baluze u. A. und zeigen, daß in der occidentalischen Kirche wenn auch nicht eine Uebereinstimmung bis auf alles Einzelne, so doch eine Gleichartigkeit in der Anlage und eine Uebereinstimmung in der Hauptsache und in dem größten Theile der einzelnen Lesestücke herrschte. Einige dieser Urkunden tragen den Namen des Hieronymus an der Stirne. Wenn dieses auch nur in Folge einer Tradition geschehen sein sollte, so hatte diese Tradition gewiß Anspruch auf Berechtigung, denn Hieronymus ist der Name, an den sich die Abfassung eines Lectionars für biblische Vorlesungen in der aphoristischen Pericopenform, wie wir sie jetzt noch haben, am leichtesten anschließen läßt. In seiner Zeit entwickelte sich das Kirchenjahr mit den Hauptfesten als Angelpuncten, und wie diese Kirchenjahrordnung von Rom ausging, so mußte es nothwendig auch die Anordnung der biblischen Lesestücke für den nunmehr festgestalteten und geordneten Gottesdienst. Wenn nun diese nicht zufällig entstanden sein kann, sondern als ein wohlüberlegtes Werk auf einen Mann zurückgeführt werden muß, da auf einmal diese von der frühern so weit abweichende Leseordnung in der Kirche üblich wurde, und zwar auf einen Mann, bei dem die persönliche Auctorität von der kirchlichen unterstützt wurde, so ist Hieronymus derjenige, auf den man in jener Zeit zuerst verfallen müßte, wenn auch nicht die äußern Indicien noch dazu kämen, welche wirklich vorhanden sind. Von den Zeiten des

Hieronymus an zeigt sich bei den Homileten die Beachtung eines bestimmten Pericopensystems, wenn sie auch noch vielfach in früher beliebter Weise ganze Bücher in einer Reihenfolge von Homilien erklärten. So zeigen sich schon bei Chrysostomus viele der Pericopen besonders beachtet, welche wir jetzt noch haben; deßgleichen bei Augustinus. Bei Leo M. tritt es noch deutlicher hervor, indem viele seiner Homilien die gewöhnlichen Pericopen zur Grundlage haben. Ganz entschieden war zur Zeit Gregors d. Gr. unser Pericopensystem in Rom schon üblich, indem eine Reihenfolge von 40 Homilien sich über unsere gewöhnlichen Evangeliumspericopen verbreiten, nur ist die Ordnung derselben für die Sonntage nicht in der Weise eingehalten, wie es jetzt in Uebung ist (cf. opera St. Gregorii M. e congreg. St. Mauri Bd. I. p. 1435). Nach dem Zuschreiben Gregors an Sernudinus waren diese Pericopen schon länger gebraucht. Er sagt nämlich im Eingang dieses Schreibens: Inter sacra missarum solemnia, ex his, quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, sancti evangelii quadraginta lectiones exposui. Da man Manuscripte aus dem sechsten, siebenten und achten Jahrh. in verschiedenen Ländern und Kirchen auffand, welche im Grunde dieselbe Pericopenfolge enthalten, so läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Lesung der hl. Schrift in jener Zeit nach der in Rom üblichen Pericopenordnung in dem größern Theile der christlichen Kirche geschehen sei. Carl der Gr. ließ mit der römischen Liturgie, die er an die Stelle der gallicanischen einführte, auch die römische Pericopenordnung in seinem Lande einführen; hiefür zeugen das auf sein Geheiß gefertigte Homiliarium und der von Alcuin revidirte Comes. Wenn die letztgenannten zwei Bücher und die anderweitigen Urkunden aus jener Zeit sowie die von Gregor M. und andern Homileten befolgte Ordnung nicht bis auf die einzelne Pericope hinaus übereinstimmen, so läßt sich dieses leicht erklären: 1) entstanden dortmals immer noch Feste, die nicht zu gleicher Zeit überall eingeführt wurden; wo dieses aber geschah, machten sie die Aufnahme neuer Pericopen nothwendig. 2) Sodann war die Benennung, Zählung und Gruppirung der Sonntage um die Festtage herum noch schwankend, unsicher und verschieden, daher auch die Vertheilung der Sonntagspericopen nicht eine stabile. 3) Endlich war die Liturgie mit der Ausbildung und Formirung des Kirchenjahres immer noch in einem gewissen Fluß begriffen, und ebendamit auch die mit derselben zusammenhängende Ordnung der Pericopen; deßgleichen hatte die Liturgie an vielen Kirchen noch Eigenthümlichkeiten, die auf das Pericopensystem nothwendig einen Einfluß äußern mußten. Erst als das Kirchenjahr mit seinen Festen und Festzeiten in eine feste Ordnung gebracht war, und die römische Liturgie sich allerorts Bahn gebrochen hatte, konnte das Pericopensystem bis in's Einzelste zur Uebereinstimmung gebracht werden. Dieses geschah von dem zehnten Jahrhunderte ab, wo die Hauptfeste schon zu allgemeiner Geltung gekommen waren, und die abgesonderten Lectionarien, Antiphonarien und Sacramentarien, die bis dahin zur Meßliturgie gebraucht wurden, in Ein Buch, das Missale, zusammengefaßt wurden. Wurden von nun an noch neue Feste in das Kirchenjahr eingereiht, so pflegte das Officium mit den Pericopen von Rom aus angeordnet zu werden. Seit der Revision des Missale und Brevier in Folge der Anordnung des Concils von Trient sind die Pericopen sowohl die epistolarischen als die evangelischen festbestimmt. In dieser Anordnung lassen sich aber verschiedene Arten von Pericopen unterscheiden. Zuerst muß aufmerksam gemacht werden auf die pericopischen Lesungen der biblischen Bücher in dem Brevier. Auch nur ein flüchtiger Blick zeigt, daß bei der Anordnung der biblischen Lesungen im Brevier zwei Gesichtspuncte obwalteten: 1) sollten soviel als möglich aus allen Büchern des N. und A. T. Leseabschnitte aufgenommen werden, damit die ganze hl. Schrift vertreten sei; 2) sollten die Leseabschnitte mit Rücksicht auf die Bedeutung der jeweiligen Kirchenzeit ihrem Inhalte gemäß eingereiht werden. Unter den Pericopen werden jedoch gewöhnlich die Leseabschnitte verstanden, wie sie im Missale in Verbindung mit der Meßliturgie gesetzt sind. Hiernach gibt

es Pericopen für die Heiligenfeste; dieselben stehen in der Regel in einer Beziehung zu dem Hauptzuge in dem Charakter des Heiligen (z. B. Fest des hl. Fr. Xaver), oder enthalten eine Lehre, durch deren Befolgung der Heilige zu seinem Ziele gekommen ist (z. B. Fest der Aebte). Die Relation zu dem Heiligen liegt oft in dem ganzen Evangelium, oft nur in dem ganzen Geiste oder in einer einzelnen Stelle desselben; ebenso verhält es sich mit den Episteln. Eine weitere Art der Pericopen ist die für die Temporalmessen. Nach der gegenwärtigen Weise, das Kirchenjahr zu feiern, gibt es wenig Temporalmessen mehr, da sie meistens von den Heiligenfesten verdrängt wurden. Anders war dieses früher, jeder Mittwoch, Freitag, Samstag, die ganze Adventszeit, die Epiphanias- und Fastenzeit hatten eigene Temporalmessen und ebendamit auch eigene Epistolar- und Evangelien-Pericopen. Jetzt aber sind als Temporalmessen geblieben die Messen der Quatembertage, die nicht selten mit bedeutenden Lesestücken aus dem A. T. versehen sind, ferner die Messen in der Quadragesimalzeit und an einigen Vigilien. Die Lesestücke sind mit Rücksicht auf den Charakter und die Bedeutung der Zeit ausgewählt, ich erinnere nur an die prophetischen Lesungen an einigen Quatembertagen, an die Lesung der Passion nach den vier Evangelisten während der Charwoche (s. d. A.). Durch das Wegfallen so vieler Temporal-Pericopen ist der Vollständigkeit des Pericopensystems ein selten genug beachteter Eintrag geschehen. Eine besondere Classe bilden ferner die Festpericopen, der Anhaltspunct zur Auswahl dieser Pericopen liegt in dem Thema des betreffenden Festes. Oefters ist die Beziehung auf das Fest nicht eine historische, sondern nur eine allegorische; letzteres findet hauptsächlich bei den epistolarischen Pericopen statt. Ueberhaupt ist in Betreff der Episteln zu bemerken, daß ihr Inhalt oft nur eine entferntere Beziehung oder Anspielung des zu feiernden Mysteriums, oft nur Pflichten zur Erlangung des ewigen Lebens oder im Allgemeinen wichtige Lehren zum Inhalte hat. Endlich sind zu erwähnen die Sonntagspericopen, bei deren Auswahl die Feste des Herrn, um die sich die Sonntage als Begleiter gruppiren, als Leitgedanken gedient haben. Entschieden ist dieses der Fall bei den Sonntagspericopen vom Advent bis Pfingsten; bei den Pericopen für die Sonntage nach Pfingsten scheinen mehr practische Rücksichten vorgewogen zu haben. — Die Bestimmung der Pericopen war ursprünglich eine ganz andere, als sie es allmählig durch die nothwendig gewordene Gestaltung der Liturgie geworden ist. Durch die biblischen Lesungen sollte der Inhalt der hl. Schriften nach seinen wesentlichen Theilen den Gläubigen immer nahe gelegt, und dadurch zugleich auf die würdige Feier der Eucharistie vorbereitet werden. Durch die Weise, wie jetzt die Messe gefeiert wird, ist es nicht mehr möglich, die Pericopen vorzulesen außer an Sonn- und Festtagen. An den übrigen Tagen erscheinen die Pericopen nur als Theile der Meßliturgie, wie die andern, und in ihrer eigenthümlichen Bedeutung vertreten sie gleichsam die bleibende Gegenwart Christi in seiner prophetischen Thätigkeit neben seiner sacramentalen Gegenwart. Indem man die Sonn- und Festtagspericopen, um die es sich bei einer Beurtheilung der Pericopen besonders handelt, einerseits zu sehr von den übrigen Pericopen und der Liturgie lostrennt, andrerseits sie nur darauf ansieht, daß sie zur Grundlage der Predigt dienen sollen, die an Sonn- und Festtagen gehalten zu werden pflegt, hat man sich den Standpunct ihrer Würdigung verrückt. Dadurch, daß von dem letztern Gesichtspuncte ausgehend die Protestanten von jeher, mit besonderm Nachdruck seit Anfang des vorigen Jahrhunderts (Thamer und Spener) das hergebrachte Pericopensystem angriffen und ungenügend fanden, wurden auch bei den Katholiken ähnliche Stimmen hervorgerufen. Man findet auch katholischerseits die Sonn- und Festtagspericopen unzweckmäßig gewählt und ebendeßhalb ungenügend. Es fragt sich, wenn hierüber entschieden werden soll, welchen Zweck haben die Pericopen? Einerseits sollen sie in der Liturgie an sich den fortlebenden Christus in seiner Heilsverkündung darstellen, andrerseits die Hauptpuncte eben dieser Heilsverkündung zum Zwecke der Aufnahme und Lebendigmachung in den Einzelnen

in regelmäßiger Wiederkehr den Gläubigen vorhalten. Diesen Zweck erfüllen nun die Pericopen, wie sie vorliegen, wenn auch nicht in Allweg vollkommen, so doch jedenfalls genügend. Von den Festpericopen wurde bereits bemerkt, wie sie das Geschichtliche oder Allegorische des zu feiernden Mysteriums enthalten, und nicht wohl zweckmäßiger ausgewählt werden könnten, ein paar Marientage etwa ausgenommen. Die Sonntagspericopen, die eigenthümliche Stellung der Pericope des ersten Adventssonntages abgerechnet, enthalten ihrer ganzen Anlage nach die Geschichte des Heiles, oder näher des Heilandes, und heben die wichtigsten Puncte aus seinem Leben aus bis zu seinem Einzuge in Jerusalem in der Pericope am Palmsonntage. Ein bestimmter Plan in diesen Pericopen läßt sich nicht verkennen. Weniger glaubt man dieses finden zu können in den Pericopen für die Sonntage nach Pfingsten. Man will darin ein planloses Aggregat von sterilen Lesestücken und Wundergeschichten sehen. Man braucht letzteres wohl nicht daraus zu erklären, daß man mit diesen Pericopen, die noch zu der Zeit, wo der Arianismus herrschte, diesem gegenüber die Gottheit Christi besonders hätte hervorheben wollen; es liegt vielmehr in diesen Pericopen das Streben zu Tage, solche Lesestücke aufzustellen, welche zeigen sollen, wie jeder Einzelne das in Christus erschienene Heil an sich selbst verwirklichen soll. Die Wurzel und Grundbedingung jeder subjectiven Heilsaufnahme ist aber der Glaube. Die Pericopen mit den Wundern Jesu zeigen nun einerseits, wie dieses thatsächlich wahr sei, da Jesus in der Regel den Glauben zur Bedingung seiner Wunderthätigkeit machte, andererseits aber wollen sie auch gerade diesen Glauben erzeugen. Auch sind die Pericopen, wenn man sie recht ansieht, nicht steril, sondern enthalten immer eine wichtige Wahrheit für das christliche Leben. Nimmt man zu den Evangelien-Pericopen noch die Epistolar-Pericopen und setzt sie in Verbindung mit dem Kirchenjahr, so findet man, daß sie ein geschlossenes Ganze mit geordneter Gliederung bilden, wobei freilich nicht eine Pericope mit der andern in so organischem Zusammenhange steht, wie in einem wissenschaftlichen Systeme ein Abschnitt mit dem andern, da die Gliederung nicht bloß durch den Zusammenhang der Pericopen untereinander bestimmt ist, sondern auch durch ihre Beziehung und Verbindung mit dem Kirchenjahre überhaupt und mit den einzelnen heil. Zeiten und Tagen insbesondere und nicht minder mit der Liturgie. Das Pericopensystem für die Sonn- und Festtage wird aber wesentlich ergänzt durch die Pericopen für die Ferien und Heiligenfeste; und mit diesen bildet es ein vollständiges Ganze, daß wohl nicht eine bedeutende Thatsache der Heilsgeschichte und ebensowenig eine wesentliche Lehre des Heilwerkes mangelt. Darnach erledigt sich auch die Frage: ob der Pericopenzwang nicht als verwerflich aufzuheben sei? Wenn die Pericopen so innig mit dem Kirchenjahre verwachsen, wenn sie mit anderweitigen liturgischen Einrichtungen im Einklange sind, wenn sie für sich einerseits ein gegliedertes Ganze bilden und andrerseits wirklich die Hauptpuncte der christlichen Lehre und des christlichen Lebens enthalten, so ist man nicht nur mit Recht an sie gebunden, sondern es läßt sich ihre Beseitigung ohne einen großen Riß in das liturgische Gebäude der Kirche nicht denken. Wie die andern liturgischen Formen, welche für den kirchlichen Functionär bindend sind, von der Kirchengewalt abgeändert, resp. vervollkommnet werden können, so ist dieses auch bei dem Pericopensystem denkbar. Aber eine Aufhebung des Pericopenzwanges an sich könnte nur verwirren, was man immer an dessen Stelle setzen wollte. Die liturgische Bedeutung des Pericopensystems fordert eine bindende Kraft, und eine etwaige Veränderung könnte nicht in der Aufhebung des Pericopenzwangs, sondern nur in einer Vervollkommnung des Pericopensystems bestehen. Diejenigen, welche Aufhebung des Pericopenzwangs wünschen, haben entweder die Bibelkenntniß im Auge, die sie durch die biblischen Lesestücke gefördert und erweitert sehen möchten, oder die Predigten, die sich, wie sie glauben, in ihrer nothwendigen Fülle und Ausdehnung nicht an das magere Pericopensystem anschließen können. Will man aber durch biblische Vorlesungen die Bibelkenntniß in einer

Gemeinde mehren, so müßte überhaupt eine ganz andere Einrichtung getroffen und für dieselben viel mehr Zeit bestimmt werden, als unsere Pericopen gewöhnlich in Anspruch nehmen. Denn das kann Niemand im Ernst behaupten wollen, daß durch freie Wahl der biblischen Lesestücke oder durch eine je von zwei oder drei Jahren zu erneuernde Pericopenreihe die Bibelkenntniß vermehrt werde. Bei dieser Verfahrungsweise würde den Einzelnen gar nichts bleiben, während die jedes Jahr regelmäßig wiederkehrenden Pericopen am Ende auch in einem geistigschwachen Individuum haften bleiben müssen. Denen, welche wegen der Predigten den Pericopenzwang beseitigt wünschen, ist einfach zu bemerken: 1) daß die Pericopen, wie sie sind, in Verbindung mit dem Kirchenjahr und der Liturgie, Anknüpfungspuncte für alle nothwendigen Predigtstoffe geben; 2) daß neben den Evangelien die Episteln einen reichen Stoff zu bisher so sehr vernachläßigten Epistelpredigten geben; 3) daß ein und dieselbe Wahrheit, wenn eine Pericope nicht deren mehrere enthalten sollte, verschiedene Seiten zur homiletischen Behandlung darbieten kann; 4) daß es auch mit Beibehaltung des Pericopensystems dem Prediger unbenommen bleibt, zu Zeiten im Falle er es für gut findet eine Reihe von Vorträgen über zusammenhängende Wahrheiten mit Umgehung der eintreffenden Pericopen zu halten, oder aber bei besondern localen oder casualen Veranlassungen das eine- und anderemal Text und Thema für Predigt außerhalb der Pericope zu suchen; 5) daß es für sehr viele Prediger gut ist, wenn ihnen durch ein gegebenes und zu beobachtendes Pericopensystem eine bestimmte Ordnung für Predigttext und Thema vorgeschrieben ist. — (Vgl. hiezu die Art. Antiphonarium, Brevier, Evangeliarium, Evangelium in liturgischer Hinsicht, Homiliarium Carls des Gr., Homilie, Kirchenjahr, Lectionarium Gallicanum, L. Romanum, Lectionen, Liturgien, Messe, Missale, Passion.) — Die Pericopen der Protestanten sind bis auf Einzelne mit denen der Katholiken übereinstimmend, weil sie dieselben mit aus der Kirche hinüber genommen haben. Ihre theilweise Abweichung kommt daher, weil Luther, um auch in diesem Puncte es nicht gerade zu halten wie die Katholiken, statt der zu seiner Zeit allgemein üblichen Pericopen auf die im Homiliarium Carls des Gr. zurückgriff. Wäre die Urkundenkenntniß der Lectionarien dortmals größer gewesen, so hätte er wahrscheinlich noch weiter zurückgegriffen und irgend eine Recension des Hieronymianischen Comes zu Grunde gelegt. Da die kirchlichen Pericopen, die ihre bestimmte Beziehung zur Liturgie überhaupt und zum Opferritus insbesondere hatten, von diesen losgerissen wurden, konnten sie nicht mehr genügen. Dieses fühlte auch Luther, und stand wohl später bloß aus Opposition gegen die Reformirten, welche die herkömmlichen Pericopen verwarfen, nicht mehr davon ab. Bei dem Werthe aber, den man auf das Bibellesen legte, mußte etwas ergänzend hinzutreten. Luther ordnete deßhalb namentlich für die an den Wochentagen abgehenden Messen Lesungen aus dem Katechismus und der heil. Schrift an, er sagt: „Nach mittage unter der Vesper, für dem Magnificat, predigt man das alte Testament ordenlich nacheinander... Des Mittwochs frue ein deudsche Lection, dazu ist der Evangelist Mattheus ganz geordnet, das der Tag soll sein eigen sein, weil es ja zumal ein feiner Evangelist ist für die gemeine zu leren, und die gute Predigt Christi auf dem Berge gethan, beschreibt, und fast zu übung der liebe und guten werk helt.... Aber der Evang. Johannes, welcher zumal gewaltiglich den Glauben leret, hat auch seinen eigen Tag, den Sonabend nach mittage unter der Vesper, das wir also zween Evangelisten in teglicher übung halten. Der Donerstag, Freitag, frue morgens haben die teglichen wochen Lection in den Episteln der Aposteln, und was mehr ist im neuen Testament. Hiemit sind Lection und predigt gnug bestellt, das Gottes Wort im schwang zu halten, on was noch sind Lection in den hohen Schulen für die Gelerten.“ Eine derartige Anordnung konnte natürlich nur so lange von Wirkung sein, als der Kirchenbesuch unter der Woche im Schwange blieb. Mit dem Aufhören desselben blieben nur die Sonn- und Fest-

tagspericopen effective als biblische Lesung stehen. Bei der bekannten Auffassung der hl. Schriften von Seite der Protestanten darf man sich nicht wundern, daß diese aphoristischen Lesestücke nicht befriedigen konnten, und deßhalb immer eine stillere oder lautere Reaction gegen sie vorhanden war, die im Anfang des vorigen Jahrhunderts vollständig zu einem langen Streite ausbrach, aber ohne Folgen für die Pericopenordnung. Darum bildeten sich neben den gewöhnlichen Pericopenlesungen und Predigten besonders aus der Spener'schen Schule (s. Spener) sogenannte freiwillige Bibelstunden, die in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen bis auf unsere Tage dauern. In der neuern Zeit hatte jedoch der Pericopenstreit die Folge, daß die protestantischen Kirchenregierungen von dem alten Pericopenzwang abstunden, und entweder eine Art Mittelding einführten, indem man zwei oder drei Jahrgänge von Pericopen nebeneinanderstellte, oder aber nach dem Vorgange der Reformirten die pericopischen Bibellesungen ganz freigab. In Würtemberg und in Weimar-Eisenach ist neben den alten Pericopen für je das zweite Jahr eine neue Reihe von Pericopen vorgeschrieben. In Hannover und Braunschweig ist ein Wechsel zwischen freien Texten und den Pericopen; in Dänemark sind freigewählte Pericopen erlaubt; in Schleswig-Holstein besteht ein dreijähriger, in Sachsen ein sechsjähriger Turnus. Die Rheinprovinzen haben einen von der Provincialsynode bearbeiteten neuen Pericopenentwurf; im übrigen Preußen haben die alten Pericopen wenigstens keine bindende Kraft mehr. Nachdem, was bereits concedirt ist, stehen den Protestanten in dieser Sache nur noch zwei Wege offen, entweder eine neue nach protestantischen Grundsätzen zusammengestellte, das kirchliche Bedürfniß wahrhaft befriedigende Pericopenauswahl zu veranstalten, oder allen und jeden Pericopenzwang über Bord zu werfen und gleich den Reformirten die Bibelvorlesungen der freien Wahl zu überlassen. Ersteres wird sehr schwer sein, da das liturgische Kirchenjahr nach protestantischem Wesen neugeordnet und allgemein angenommene Grundsätze über dieses wie über die Pericopenauswahl aufgestellt werden müßten. Es würde wohl nicht leicht eine Arbeit dieser Art auf allseitigen Eingang rechnen können; und so stünde man am Ende der Arbeit ohne Zweifel, wo man im Anfange stand. Die freien Bibeltexte sind jedenfalls dem protestantischen Geist und Wesen angemessener. Ob aber dadurch eine Förderung der Bibelkenntniß zu erwarten sei, ist sehr zweifelhaft, da zu viel der Willkür und Laune des Einzelnen anheimgegeben ist. Augusti (Denkwürdigk. VI. Bd. p. 242) stellt es in Betreff der reformirten Kirche in Abrede, daß sie Bibelkenntniß fördere bei ihrer Weise der Schriftlesung; Schweizer dagegen (Homiletik p. 264 ff.) behauptet gerade das Gegentheil, und glaubt, nur durch freie Wahl der Lesestücke könne eine systematische und dem Bedürfnisse der Gemeinde entsprechende Bibelkenntniß gepflegt werden. Wir können die Sache dahingestellt sein lassen, da, wie uns bedünken will, einige Katholiken sich bloß aus Mißverstand der Sache in den eigentlich bloß die Protestanten berührenden Pericopenstreit hineinziehen ließen. Diese aber werden ohne Zweifel wie in andern noch wichtigern Dingen auch in diesem Stücke nicht aus einem gewissen Schwanken zwischen Pericopenzwang und freigewählten Bibeltexten herauskommen. — (Literatur: Die den Homilien der Kirchenväter zu Grunde liegenden Texte, die liturgischen Werke von Durandus, Martène, besonders Pamel und Gerbert, welche verschiedene Recensionen alter Lectionarien aufnahmen, Walafried Strabo de rebus eccles., Honorius Augustod. Gemm. anim. — Bona rer. liturg. libr.; unter den neuern: Binterim, Propemticum adv. Molkenbuhr, dessen Denkwürd. IV. Bd. I. Thl. S. 223 ff. Lüft, Bd. II. S. 304 ff. Kössing, die Messe 2c. S. 254 ff. Schmid, Xav., Liturgik, Bd. II. S. 131 ff. Hartnagel, über den Zusammenhang der kirchlichen Pericopen mit dem Kirchenjahr und unter sich, in Heim's Predigtmagazin Bd. VI. u. X. Unter den Protestanten nennen wir: Thamer, de origine et dignitate pericoparum, 1716. — Carpzov, de pericopis non temere abrogandis. 1758. Rothe, de pericoparum, quae hodie in eccles. Danorum

usurpantur, origine dissert. 1839. — Nitsch, Verhandlungen der dritten Rheinischen Synode, 1842. Wirth, die kirchl. Pericopen. 1842. Matthäus, die evangel. Pericopen des christl. Kirchenjahres. 1844. Augusti Denkwürdigkeiten der christl. Archäologie, Bd. VI. S. 1—244. — Ranke, das kirchl. Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie dargelegt. 1847. [Bendel.]

Periodeutä, s. Circuitores und Kirchenvisitation.

Permutatio beneficii. Ein Kirchenamt kann eine Veränderung (permutatio) erleiden entweder bloß in Ansehung des damit verbundenen Einkommens, d. i. der Pfründe; oder auch zugleich in Hinsicht der Beneficialobliegenheiten, d. i. des Amtes. Ueber Veränderung der Pfründe s. Beneficium eccl. (Bd. I. S. 804); über Permutation des Amtes s. Kirchenamt (Bd. VI. S. 120 f.).

Perpetua und **Felicitas**, hochberühmte heilige Martyrinnen. Es gibt nicht leicht etwas Anziehenderes und Rührenderes als die Leidensgeschichte dieser zwei hl. Blutzeuginnen, und in gleichem Grade wie der Inhalt derselben spricht auch die einfache und edle Form der Erzählung an. Die eigentlichen Verfasser dieser Leidensacten sind theils Perpetua selbst, theils ihr Leidensgenosse Saturus, theils ein Augenzeuge; wer sie aber gesammelt und zu einem Ganzen vereiniget habe, weiß man nicht; Einige rathen auf Tertullian, der gelehrte H. Valesius deutet auf irgend einen Montanisten hin, wird jedoch von Ruinart mit guten Gründen widerlegt. Den Alten waren diese ächten Acten wohl bekannt, wie wir von Augustin, Beda u. a. m. wissen, allein in der Folge verkamen sie, wurden aber endlich wieder von dem berühmten päpstlichen Bibliothecar L. Holstenius (s. d. Art.) aufgefunden, von dem gelehrten Jesuiten Petrus Possinus († 1686) im J. 1663 zu Rom und nachher von H. Valesius zu Paris herausgegeben, und von Ruinart in die Martyrer- und von Papebrock in die Heiligenacten (Boll. 7. Martii) aufgenommen. Die Zeit des Leidens dieser hl. Martyrinnen und ihrer Genossen fällt auf das Jahr 203 oder 202 und Carthago war die Stadt, wo sie ihre Martyrkrone erlangten. Obwohl sie aber ganz besonders in Africa hochgefeiert und daher auch von Tertullian und Augustin (von letzterm besitzen wir noch mehrere Reden gehalten an ihrem Gedächtnißtage) mit hoher Verehrung genannt wurden, so beschränkte sich doch der Cultus nicht bloß auf Africa, sondern dehnte sich bald über den gesammten christlichen Erdkreis aus und erhielten die Namen der Perpetua und Felicitas eine Stelle im römischen Meßcanon. — Vivia Perpetua, eine 22jährige Dame von edler Geburt, sehr wohl erzogen und ehrbar verehelichet, wurde mit andern jungen Katechumenen (Revocatus, die von diesem bekehrte Felicitas, Saturnius und Secundulus) ergriffen, nachdem sie sich kurz vorher, ungeachtet der Mißhandlungen ihres heidnischen Vaters, hatte taufen lassen. Seit der Taufe bat sie, vom Geiste getrieben, um nichts anders mehr als um Geduld für das Fleisch. In den Kerker gesteckt, entsetzte sie sich anfangs über die Finsterniß und unausstehliche Hitze, die durch die große Zahl der zusammengehäuften Christen verursacht wurde, und litt große Qual wegen ihres Kindes, das sie an der Brust hatte; aber zwei Diaconen, welche den Kerker besuchten, erhandelten den Gefangenen auf einige Stunden den Aufenthalt an einem bessern Orte, wo sie sich wieder etwas erholen konnten und Perpetua ihr Kind säugte, das sie sich nicht nehmen ließ und durch dessen Pflege und Gottes Gnade sie sich bald so gestärkt fühlte, daß ihr der Kerker auf einmal gleichsam zu einem Palaste wurde und sie da lieber als irgendwo anders sein wollte. Auf Bitten ihres Bruders, der gleichfalls unter den Leidensgenossen sich befand, flehte sie zu Gott, ihr kund zu thun, ob sie zum Leiden kommen oder freigelassen würden. Der hl. Cyprian (s. d. Art.) redet oft davon, daß die Martyrer durch Offenbarungen und Erscheinungen über ihren bevorstehenden Martyrtod unterrichtet wurden. Eine solche Erscheinung ward nun auch der hl. Perpetua zu Theil. Sie sah eine bis zum Himmel hinaufreichende goldene Leiter; an den Seiten derselben waren allerlei Eisenwerkzeuge eingesteckt, wodurch Jene verwundet wurden, die beim Hin-

auffsteigen saumselig waren oder nicht immer nach der Höhe blickten; unter der Leiter lag ein ungeheurer Drache. Satur stieg zuerst die Leiter hinan, und kam bis auf die Höhe, wo er ihr (der Perpetua) zuwinkte, aber auch zuredete, sich vor dem Drachen zu hüten. Im Namen des Herrn Jesu Christi folgte Perpetua der Einladung, und als sie die erste Stufe der Leiter bestieg, trat sie auf das aufgerichtete Haupt des Drachen. Angelangt auf der Höhe sah sie einen unermeßlichen Garten und in der Mitte desselben saß ein großer, eisgrauer Mann im Gewande eines Hirten, der die Schafe melkte und den viele Tausende Weißgekleideter umstanden. Er hieß sie (Perpetua) willkommen, gab ihr ein Stücklein von dem Käse, den er molk und sie nahm es mit zusammengefaltenen Händen und aß, während Alle, die herumstanden, das Amen sprachen. Auf den Laut dieser Stimme erwachte Perpetua, noch fühlend eine unaussprechliche Süßigkeit von der himmlischen Speise, und erkannte mit ihrem Bruder, daß ihnen das Leiden bevorstehe. Wirklich wurden sie und ihre Leidensgenossen nach wenigen Tagen verhört. Als Perpetua's alter Vater davon Kunde erhielt, eilte er herbei und beschwor seine Tochter bei seinen grauen Haaren, bei der großen Liebe, die er zu ihr getragen, bei ihrer Mutter, ihren Geschwistern und ihrem eigenen kleinen Kinde unter heißen Thränen und auf den Knieen, sie möge doch ihren Sinn ablegen. Diese Scene verursachte der edlen Tochter den tiefsten Schmerz und ebenso schmerzte sie es, daß ihr Vater allein aus ihrem ganzen Geschlechte sich über ihren Opfertod nicht freute; sie suchte ihn mit den Worten zu trösten: „Es wird auf dieser Bühne der Wille Gottes geschehen, in dessen Gewalt wir gestellt sind;“ die Bühne war ein erhöhter Platz, wo man Sklaven zum Verkaufe ausstellte und auch die Martyrer zu verhören und zu martern pflegte. Bei dem Verhöre legten Alle das Zeugniß für Christus ab und muthig und freudig that es auch Perpetua, obgleich ihr Vater abermals und zwar mit ihrem Kinde erschienen war und sie anflehte, sich doch des Kindes zu erbarmen! Der Richter verurtheilte die edlen Bekenner zu den Thieren, und frohlockend wie über einen Sieg stiegen die Verurtheilten in den Kerker hinab; Perpetua hatte nur den einen Schmerz, daß ihr Vater, weil er sie von der Bühne hinabziehen wollte, hinabgeworfen und mit Ruthen geschlagen wurde. Vor ihrem Kampfe ward Perpetua noch mehrerer Gesichte gewürdiget. Sie sah ihren Bruder Dinocrates, der in einem Alter von 7 Jahren an einem Krebsschaden gestorben war, aus einem finstern weit von ihr getrennten Ort, wo viele beisammen waren, ganz erhitzt, lechzend vor Durst und mit entstelltem Antlitz herausgehen und einem Fischteich sich nahen um zu trinken, ohne es jedoch, weil der Rand des Teiches zu hoch war, zu vermögen. Darüber erwachte Perpetua und erkannte, daß ihr Bruder leide, und vermehrte ihre Gebete für ihn, damit er ihr geschenkt würde. Ihr Gebet fand Erhörung. Bald hatte sie eine andere Erscheinung: sie sah den Ort, der vorher ganz finster war, erleuchtet, Dinocrates war reinen Leibes und gut gekleidet, schöpfte unabläßig Wasser aus dem Fischteiche und trank aus einer Schale voll Wasser, ohne daß die Schale abnahm, und ging gesättiget vom Wasser weg, um nach Art der Kinder fröhlich zu spielen. Daraus erkannte Perpetua seine Entlassung aus der Strafe. Den letzten Tag vor ihrem Kampfe hatte sie noch einmal ein Gesicht, durch welches sie mächtig gestärkt wurde. Der Diacon Pomponius, in ein weißes Kleid mit vielen Glöckchen gehüllt, führte sie in das mit einer ungeheuren staunenden Volksmenge erfüllte Amphitheater. Aber nicht Thiere, sondern ein Aegyptier von wilder Gestalt ging gegen Perpetua heraus zum Kampfe. Zu diesem sich rüstend wälzte er sich im Sande, Perpetua aber ward in einen Mann verwandelt und von schönen Jünglingen mit Oel eingerieben. Jetzt kam ein Mann heraus, so groß, daß er über den Gipfel des Amphitheaters hinausreichte; er war prächtig gekleidet, trug einen grünen Zweig, an dem goldene Aepfel hingen, gebot Stille und sprach: „Dieser Aegyptier, wenn er diese da überwindet, wird sie mit dem Schwerte tödten, und wenn sie ihn besiegt, erhält sie diesen Zweig.“ Und er trat ab, der Kampf

zwischen Perpetua und dem Aegyptier begann, Perpetua siegte und empfing den Zweig. Da erwachte Perpetua und erkannte, daß sie nicht gegen Thiere, sondern gegen den Teufel streiten und den Sieg davon tragen werde. Mächtig erhoben durch dieses Gesicht konnte sie auch den ergreifenden Schmerz besser ertragen, den ihr neuerdings der Vater verursachte, indem er, von Gram ganz abgezehrt, noch einmal vor ihr erschien und seiner Verzweiflung freien Lauf ließ. Bis hieher reicht der von Perpetua selbst aufgezeichnete Theil der Leidensacten. Daran schließt sich ein Gesicht, das der Martyrer Saturus hatte und selber niederschrieb. Den weitern Verlauf des Leidens der heil. Bekenner und ihren siegreichen Tod beschreibt ein Augenzeuge in folgender Weise. Felicitas war bei ihrer Ergreifung bereits acht Monate schwanger und wurde, als der Festtag (Kampfestag) herannahte, sehr traurig darüber, daß sie wegen ihrer Schwangerschaft verhindert sein sollte, zugleich mit ihren Leidensgenossen gemartert zu werden, und auch diese waren darüber sehr betrübt. Sie beteten also einstimmig drei Tage vor dem Feste und gleich nach dem Gebete gebar Felicitas. Da sie große Schmerzen litt, sagte ein Kerkerdiener zu ihr: „Was wirst du erst thun, wenn du den Thieren vorgeworfen wirst?“ „Jetzt, entgegnete sie, leide ich selbst, dort aber wird ein Anderer für mich leiden, weil auch ich für ihn leiden werde!“ Das Mädchen, das sie gebar, nahm eine Christin zur Erziehung an. Mit gleich weiser Rede machte Perpetua den Tribun zu Schanden, der die hl. Bekenner in der Nahrung schlecht hielt, aus Furcht, sie möchten durch Zauberkünste dem Kerker entführt werden können: „Warum, sprach sie, hinderst du denn, daß so edle Verbrecher, die dem Kaiser zu Ehren kämpfen sollen, auch gut genährt werden? Gereicht es dir denn nicht selbst zur Ehre, wenn wir stark und fett vorgeführt werden?“ Der Tribun schämte sich und ließ eine menschlichere Behandlung eintreten. Am letzten Tag vor dem Kampfe wurde ihnen der Gewohnheit gemäß, wornach die zu den Bestien Verurtheilten den Tag zuvor ein großes öffentliches Mahl hatten, ein Mahl gegeben; sie hielten es als ein Liebesmahl und richteten dabei an das Volk erschütternde Worte über die Glückseligkeit ihrer Leiden und die Schrecken des göttlichen Gerichtes; Saturus sprach unter Anderm: „Merket euch unsere Gesichter, damit ihr uns am Tage des Gerichtes erkennet!“ Ergriffen gingen Alle hinweg und Viele glaubten. Endlich brach das Licht ihres Siegestages an und sie traten aus dem Kerker in das Amphitheater hervor, fröhlich und schönen Antlitzes und vor Freude zitternd, als ob sie in den Himmel gingen; die Königin des Zuges war Perpetua, sie schritt einher, Ruhe in Miene und Gang, wie eine geliebte Matrone ihres Gottes Christus, den hellen Blick ihrer Augen hinabschlagend, ohne Jemanden anzusehen. Zum Thore des Amphitheaters hereingebracht sollten sie ihre Kleider ablegen und die Männer wie Priester des Saturnus, die Frauen hingegen wie Priesterinnen der Ceres gekleidet werden, allein Gott ließ dieß nicht zu, es wurde ihnen auf ihr standhaftes Widerstreben gestattet, daß sie so wie sie waren, hereingeführt würden. Singend trat Perpetua in's Amphitheater ein; ihre Leidensgenossen Revocatus, Saturninus und Saturus wiesen das schauende Volk drohend darauf hin. Wie sie vor das Angesicht des Procurators Hilarianus kamen, sagten sie ihm mit Geberden und Mienen: „Du richtest uns, Gott aber wird dich richten!“ Ergrimmt hierüber verlangte das Volk, daß die Jäger, die in der Reihe aufgestellt waren und an denen die hl. Martyrer vorbeigehen mußten, sie mit Geißeln züchtigten. Mit Freude nahmen die Heiligen diese Erstlinge ihrer Todespein hin. Darauf wurden die Bestien auf sie losgelassen. Auf Saturninus und Revocatus ließ man einen Leoparden und Bären los, von denen sie ergriffen und zerfleischt wurden. Den Saturus, der vor den Bären den größten Abscheu hatte, schleppte der gegen ihn losgelassene Bär nur, und als man ihn eigens für den Bären anband, ging dieser aus seiner Höhle gar nicht heraus; zuletzt ward er, wie er vorausgesagt hatte, von einem einzigen Bisse eines Leoparden unter dem Spotte des Volkes: „Nun ist er heilig gewaschen“ tödtlich gebissen

und tauchte den Ring des Soldaten Pudens, der entweder ein Christ oder doch dem Christenthum schon geneigt war, in das Blut seiner Wunde, um ihm ein Andenken zu hinterlassen. Die beiden Frauen Perpetua und Felicitas wurden in Netzkleidern einer wilden Kuh vorgeworfen. Wie es oft bei den hl. Martyrern geschah, so fühlte auch Perpetua, von der Bestie hin und her geworfen, keine Schmerzen, vielmehr war sie von heiliger Freude durchströmt und blieb so sehr ihrer mächtig, daß sie „mehr für ihre Scham als ihre Leiden besorgt“ die in Verwirrung gerathenen Kleider und Haare ordnete; auch ging sie aus dem Kampf nicht nur lebend, sondern ganz wenig beschädiget hervor, half ihrer darniedergestreckten Leidensschwester Felicitas vom Boden auf und mahnte ihren Bruder und einen Katechumenus zur Festigkeit im Glauben und zur gegenseitigen Liebe. Als sie schon alle an den Ort gebracht worden waren, wo man die etwa noch Lebenden ganz tödtete, begehrte das Volk sie noch einmal zu sehen, und so standen sie noch einmal auf, um sich vor dem Volke sehen zu lassen, nachdem sie sich vorher den Friedenskuß gegeben hatten. Zurückgeführt empfingen sie sodann alle unbeweglich und stille den Todesstoß; nur Perpetua, um doch auch etwas von Schmerzen zu kosten, schrie auf als sie zwischen die Rippen gestochen wurde, und führte selbst die schwankende Hand des ungeschickten Gladiatorenlehrlings gegen ihre Kehle. S. Ruinart und die Boll. l. cit., Tillemonts Mem. III. [Schrödl.]

Persepolis (*Περσέπολις* 2 Macc. 9, 2) in der Ebene Merdascht, von Schiraz gegen Nordost sieben Meilen entfernt unter dem 30° Br. im gleichen Parallel mit Memphis, die prächtige Residenz der persischen Könige, welche Alexander der Große anzünden und von seinen Soldaten plündern ließ. Sie war nach Susa die größte Stadt des persischen Reiches; Diodor (XVII, 70) nennt sie die reichste unter der Sonne, was schon die ungeheure Beute bestätigt, welche Alexander machte, indem der königliche Schatz in der Burg 120,000 Talente betrug, zu deren Transport 3000 Kameele und alle Maulthiere der Umgegend (Plutarch Vita Alex. c. 37. sagt 10,000) requirirt wurden. Alexander raffte sich glücklicherweise bald von seinem Rausche wieder auf, und ließ vom Brande retten, was noch zu retten war. Die Hetäre Thais hatte ihn zu dieser barbarischen That veranlaßt. Später verweilte er nochmal längere Zeit in Persepolis, und bei Ptolomäus, Ammianus Marcellinus und auf der tab. Peuting. kommt sie noch immer als bedeutende Stadt vor. Erst nach und nach sank sie also zu einer völligen Ruine herab; an ihrer statt blühte die Bergfeste und spätere Hauptstadt Istakhar auf, welche größtentheils nebst den andern nahen Burgen Schekesch und Schangwan aus den Trümmersteinen der alten Perserhauptstadt erbaut wurde, ja selbst bis nach Schiraz wurden Marmorblöcke und Säulen verschleppt. Das Thal Merdascht, von den Alten Coele Persia (Hohl-Persien) genannt, ist trotz seiner jetzigen Entvölkerung außerordentlich fruchtbar und von so steilen und engen Päßen begrenzt, daß die Eroberung von Persepolis nur durch den schändlichen Verrath des Tiridates erklärlich ist. Die Ruinen von Persepolis breiten sich über 10 Stunden weit in der Runde aus; um sie genauer kennen zu lernen, wäre ein halbes Jahr kaum hinreichend, während sich bisher alle Reisenden nur einige Tage dort aufhalten konnten. Von den vielen Inscriptionen, deren leider im Verhältnisse nur wenige copirt und untersucht werden konnten, gehören die frühesten in altpersischer Mundart der Regierungszeit des Darius Hystaspis und Xerxes an, andere sind aus der Zeit der Sassaniden-Herrschaft, die wichtigsten davon aber noch ungelesen. Die spätesten sind arabisch, enthalten aber meistens nur Betrachtungen über die Vergänglichkeit alles Irdischen, die freilich beim Anblicke einer zerstörten Persepolis sehr nahe lagen. [Schegg.]

Persien (פָּרַס mit dunkler Ableitung, nach J. Fürst von פרש, فرس Roßgebiet, vgl. Pott, etymologische Forschungen 1. p. LX, nach Gesenius und den

meisten Neueren vom zendischen pârs = purus, wenn es nicht etwa von Ver herkommt, var im Pehlvi eine Thallandschaft von Wasser umgeben) entspricht im engern Sinne als Landschaft der Lage, wie dem Namen nach dem heutigen Fars (فارس, Pâraç auf den Keilinschriften) Farsistan zwischen Kerman (Caramania) Chusistan (Susiana), dem persischen Meerbusen und Irak-Adschem (Media). In dieser Begrenzung hat es ungefähr die Größe von Frankreich. Der südliche Küstenstrich ist sandig und wegen der unerträglichen Hitze, wie der verderblichen Wüstenwinde fast unbewohnbar, der nördliche Theil ein rauhes Gebirgsland, der Boden trocken und nur von wenigen angebauten Thälern durchschnitten, dagegen die Mittellandschaft zu den herrlichsten, fruchtbarsten Hochebenen Asiens gehört, besonders die gepriesenen Thäler von Merdascht und Schiraz. Nirgends werden schönere Pferde, fettere Rinder, köstlichere Früchte gefunden; reiche Quellen und Bäche durchströmen die Niederungen, in denen ein ewiger Frühling blüht. Hier ist das segenreiche Ver, Verene, der vierzehnte Ort der Glückseligkeit, den Ormuzd geschaffen, dahin Dschemschid den Keim der Männer und Weiber, aller Thiergattungen und Keime gebracht, ein Land „lieblich und trefflich, sehr rein, wie Behescht (d. i. der Himmel)." Zend-Avesta von Kleuker, 306—308. Diese herrliche Landschaft war indeß den alten classischen Auctoren nicht näher bekannt, als sie durch die Märsche des Alexander und der Seleuciden wurde, welche nirgends von der Hauptstraße abwichen; und dabei ist es so ziemlich bis auf den heutigen Tag geblieben. Herodot (I, 126) spricht nur von dem Blachfelde Persiens, wohin Cyrus seine Hirtenstämme zu Festfeiern versammelte, und nennt es voll Gestrüppe und Dornen. Strabo (XV, 727) sagt: auf Caramania folge Persis; dieses sei weitausgedehnt am Meere hin, noch mehr in seinem Binnenlande und von dreifacher Art nach Boden und Luftbeschaffenheit. Ebenso allgemein und unbestimmt ist das Wenige, was wir bei Plinius (VI, 29) finden. Weil Persien als die Stammprovinz keinen Tribut zu leisten hatte, so wird sie in der Aufzählung der zinspflichtigen Satrapieen meistens übergangen. Im A. T. kommt der Name Persien oft vor, aber nur in den nacherilischen Schriften (mit Ausnahme von Ezech. 27, 10. u. 38, 5), nachdem es durch Cyrus bereits ein Weltreich geworden, das zur Zeit seiner höchsten Blüthe unter Darius Hystaspis vom Mittelmeere bis an den Indus und von der Caspi-See bis an den persischen Meerbusen reichte, und sich somit über ein größeres Ländergebiet erstreckte, als die ganze iranische Hochebene von 80,000 Quadratmeilen einnimmt. — Die alt-persische Sprache, welche wir nur aus monumentalen Ueberresten kennen, hat eine große Verwandtschaft mit der demselben Ländergebiete angehörigen Sprache der Zendbücher, so daß sie Lassen parallellaufende Sprachenzweige des iranischen Stammes nennt. Der Zusammenhang dieses Stammes mit dem Teutschen einer- und dem Sanskrit andererseits ist schon durch den reichen gemeinsamen Sprachschatz über alle Zweifel erhoben, und wird durch die Geschichte immer mehr und mehr bestätigt. Denn die indischen Völkerschaften gehören zum Urvolke der Arier, welche sich in zwei große Ströme spalteten, von denen der Eine sich über Iran, der Andere über Indien ergoß, der Erstere aber durch seine Ausbreitung über Turan (die große Bucharei, welche eine einheitliche Bevölkerung mit Iran hat), an der Nordspitze der Caspi-See mit den Urgermanen und Slaven zusammenstieß. Zwischen der alt-iranischen Sprache und den neuiranischen (kurdisch, persisch und afghanisch) besteht eine Kluft, die noch nicht ausgefüllt ist. Die jetzige Form der Sprachen Irans stammt aus dem Jahrhunderte der Auflösung (Ritter, IX, 108), welche mit den Mohammedanern hereinbrach. In der mittlern (der Uebergangs-) Zeit, d. i. der Arsaciden- und Sassaniden-Herrschaft liegen das Pehlvi und Jazend; aber wir kennen auch diese Sprachen zu unvollständig, um eine Vermittlung zwischen dem Alten und Neuen auf dem Gebiete der iranischen Sprachgestaltung wagen zu dürfen. — Die älteste Geschichte der Perser ist nicht erhalten worden. Ihre erste Heimath

war das rauhe Gebirgsland, zehn Monate soll daselbst der Winter gedauert haben; doch drangen sie begreiflich schnell in den glücklicheren Süden vor, wo sich eine frühe (von Medien übertragene?) Cultur entwickelte und die großen Nationalheiligthümer (Persepolis und Pasargadä) entstanden. Diese Wanderung in den Süden, wie die daraus hervorblühende altpersische Culturstufe wird von den einheimischen Quellen Dschemschid, dem Lieblinge Ormuzd's, zugeschrieben. Nach der Angabe des Herodot waren die Perser in mehrere Stämme getheilt; einige von ihnen trieben Ackerbau, andere zogen als Nomaden umher, drei Stämme bildeten den Adel (den Kriegerstand?). Zu diesen gehörte die Familie der Achämeniden, aus denen die Perser ihre Oberhäupter und Führer wählten. Daß sie von jeher in kriegerischem Rufe standen, sieht man aus Ezechiel, wo Perser das einemal (27, 10) im tyrischen Solde, das anderemal (38, 5) unter den furchtbaren Heerschaaren Gog's erscheinen. Doch verloren sie durch den Meder Phraortes ihre Unabhängigkeit und waren den Medern, mit denen sie Einem Cultur- und Religionssysteme angehörten, bis auf Cyrus unterworfen. Mit ihm beginnt eigentlich erst die persische Geschichte. Da sie theils allgemein bekannt ist, theils in den entsprechenden Artikeln an Ort und Stelle, so weit sie ein biblisches Interesse hat, behandelt wird: können wir uns auf die Angabe der Regenten und ihrer Reihenfolge allein beschränken. Nämlich auf Cyrus folgten: Cambyses 529 reg. 7 J.; Smerdes 522, reg 7 Monate; Darius Hystaspis 521, reg. 36 J.; Xerxes 485, reg. 20 J.; Artaxerxes I. (Longimanus) 465, reg. 40 oder 41 J.; Xerxes II. 424, reg. 2 Monate; Sogdianus reg. 7 Monate; Darius Nothus (Ochus) 423, reg. 19 J.; Artaxerxes II. (Memnon) 404, reg. 40 J.; Artaxerxes Ochus 364, reg. 26 J.; Arses 338, reg. 3 J.; Darius Codomannus 335, welcher nach sechsjähriger Regierung von Alexander besiegt wird. — Für eine kritisch gesicherte Geschichte des iranischen Alterthums sind wir wohl allein an glückliche Entdeckungen und Entzifferung der wichtigen Keilinschriften gewiesen; von den einheimischen, neu persischen Geschichtschreibern und Dichtern ist nicht viel zu erwarten. Die Aeltesten aus ihnen, Abdalla Ben Abulkasim (1276 n. Chr.) und Firdusi (1080) in seinem kolossalen Epos, Schach-Name, haben als Grundlage ihrer Erzählungen nur die vielfach umgestaltete Heldensage des Volkes benützt. Ihre Haupthero en sind Dschemschid, Feridun, Rustam und Guschtasp, unter dem Serduscht als Prophet auftrat und die alte Lehre des Hom erneuerte. Von da an blühte das Werk der Gläubigen bis Iskender aus Rum (d. i. Alexander aus dem Abendlande) kam. Dschemschid hält man gewöhnlich für den medischen Dejoces (?), Guschtasp ist Darius Hystaspis und Serduscht bekanntlich Zoroaster (s. d. A.). Eine kurze Zusammenstellung dieser einheimischen Sagen enthält Ritter IX. 25—27. Vgl. noch Görres, das Heldenbuch von Iran. Das Uebrige siehe in den Artikeln: Ahasverus, Alexander, Artachsastha, Cyrus, Darius, Medien, und Parsismus. [Schegg.]

Persien (Geschichte des Christenthums und gegenwärtige Verhältnisse der katholischen Kirche daselbst). Persien ist ein Name, der an ein Land erinnert, das ebensowohl in bürgerlicher als in religiöser Hinsicht eine große Vergangenheit hinter sich hat. — Was man in unsern Tagen eigentliches Persien oder Iran nennt, das ist nur ein geringer Theil des Erdstriches, den man in alten Zeiten „persische Monarchie" nannte (s. den vorigen Artikel). Persiens Scepter erstreckte sich einstens nach den Worten der hl. Schrift (Esther 1, 1) von Indien bis Aethiopien und dehnte sich über 127 Provinzen aus, von denen jedoch kaum der dritte Theil, nämlich das Gebiet des alten eigentlichen Persis an sich, der alten Landschaften: Medien, Susiana, Hyrcanien, Parthien und einiger anderen kleineren Bezirke von anderen Provinzen das heutige Persien oder Iran umfaßt, das hier zunächst unserer etwas genaueren Beleuchtung unterstellt werden soll. — Das heutige Persien oder Iran, nach dem Sohr-Berghausischen Atlas 22,740 geogr. Quadratmeilen groß, d. i. beiläufig noch einmal so groß als Teutschland, bewohnt in

unseren Tagen von ungefähr 11 Millionen Menschen, bildete zur Zeit, als der Welterlöser auf Golgatha durch sein kostbarstes Blut das Menschengeschlecht erkaufte, einen Theil des Parther-Reiches (s. d. A.), das sich vom Euphrat bis zum Indus ausdehnte und nach dem Römer-Reiche ohne Anstand der mächtigste Staat der damaligen Zeit konnte genannt werden. Das Christenthum erreichte, in seinem Siegeslaufe von Jerusalem aus bald nach Osten gekehrt, die Grenzen des Landes, waren ja (Apg. 2, 9) Parther, Meder und Elamiter, d. i. eigentliche Perser von der Provinz Persis, an jenem großen Pfingstfeste, dem Geburtstage der Kirche, in Jerusalem gegenwärtig, wodurch schon die Bekanntschaft mit der christlichen Religion in den allerersten Zeiten möglich wurde. Der ersten allgemeinen Ankündigung in Jerusalem, die gewissermaßen die Repräsentanten aller Nationen betraf, folgten bald auch besondere Ankündigungen und Einladungen zum Reiche Gottes, und Persien ward, wie uns die Tradition sagt, selbst von Zweien aus der Zwölf-Zahl der ersten Bevollmächtigten des Herrn besucht, von den Aposteln Simon und Judas, deren Verehrung gemeinsam der 28. October jeden Jahres gewidmet ist, und die nach eben dieser Tradition zahlreiche Bewohner dieser Gegenden in den Schooß der Kirche einführten. Die wirkliche fortlaufende Oberhirten-Reihe indessen beginnt, wie uns der gelehrte Assemann in seiner Bibliotheca orientalis versichert, mit einem gewissen Mares, einem Hebräer und Schüler des Adäus, eines der 72 Jünger, der in der Doppel-Stadt Seleucia-Ctesiphon 33 Jahre lang das apostolische Amt verwaltete, binnen dieser Zeit viele tausend Juden und Götzendiener bekehrte und für die Ausübung der Religion nicht weniger als 360 Kirchen oder Versammlungshäuser errichtet haben soll. Der parthische König, der damals regierte, nannte sich Artabanus und seiner Duldsamkeit, sowie der Duldsamkeit seiner Nachfolger, so lang die Herrschergewalt bei dem eigentlichen Parther-Volke blieb, ist es zu zuschreiben, daß der wahre Glaube so große Fortschritte machte. Der Bischof der beiden einander nahen Städte Seleucia und Ctesiphon wurde, obgleich eine Zeitlang zuerst abhängig vom Patriarchen zu Antiochien, später der eigentliche Primas oder Oberbischof des ganzen Morgenlandes, so weit dieses die Gegenden jenseits des Euphrat und Tigris bezeichnet und bald umringte ein zahlreicher Clerus und eine große Gläubigen-Schaar nicht nur ihn selbst, sondern auch die zahlreichen andern Oberhirten, die nach und nach in den bedeutendsten Städten ihren Sitz genommen hatten. Doch Persien ist ein Land, für welches die Vorsehung eine andere Kundgebung der Göttlichkeit der christlichen Religion durch die Reihe der Jahrhunderte aufbewahrt zu haben schien, wie in dem angrenzenden, sich nach dem fernen Abendlande hin ausdehnenden Römer-Reiche, wo die Hauptstadt auch der Hauptsitz der Kirche werden sollte, und darum sind es hier die feindseligen Bestrebungen, die zuvörderst in Erinnerung gebracht werden müssen, es sind zuvörderst die Verfolgungen, die Persiens Kirche erduldet hat. — I. Der Entwicklung des wahren Christenthums in Persien feindselige Ereignisse unter den alten Heidenfürsten. — Das parthische Reich erhielt im Jahre 226 unserer Zeitrechnung eine völlige Umgestaltung. Eine neue Herrscherfamilie erhob sich, beginnend mit einem gewissen Artaxerxes oder Adschir, der da behauptete, von den alten persischen Königen abzustammen, und der sich nun auch darum bemühte, die alte Religion, den Feuerdienst, wie er in den glänzendsten Tagen der alten Perser-Könige geübt ward, wiederherzustellen, aus welchem Bestreben schon die feindselige Stellung dieser neuen Herrscherfamilie gegen die aufblühende Kirche in ihrem Reiche ersichtlich wird. Die ersten Könige aus der neuen Familie hielten noch etwas inne, doch gerade fast um dieselbe Zeit, als das Kreuz im fernen Abendlande die Fahnen der Legionen schmückt, da wird jenseits des Euphrat seine gänzliche Vertilgung von der Erde beabsichtigt. Der grausame beharrliche Christenverfolger ist hier Sapor II. geb. 310, gest. 379. Die eigentliche Verfolgung begann gegen das Jahr 341 nach Erlassung mehrerer geschärften Decrete und dauerte fast ununterbrochen bis zum

Todesjahre Sapors fort. Im Jahr 343 wurde der Primas der persischen Kirche, der Erzbischof von Seleucia-Ctesiphon hingerichtet, mit hundert andern Bischöfen und Geistlichen, und ein zu selbiger Zeit erlassenes Edict verurtheilte alle Christen ohne Unterschied des Geschlechtes und Standes zum Tode. Dieses Edict wurde zwar nachher in der Weise gemildert, daß es nur auf die eigentlichen kirchlichen Personen (Priester, Mönche und Gott geweihte Jungfrauen) beschränkt wurde, nichtsdestoweniger belief sich nach Sozomenus die Anzahl der hingerichteten Christen auf viele Tausende. Von 16,000 hat man die Namen genau ermitteln können. — Daß eine Heimsuchung solcher Art der persischen Kirche sehr tiefe Wunden schlagen mußte, wird wohl kaum bemerkt zu werden brauchen, indessen, zwar verwundet, erholte sie sich wieder in kurzer Zeit, die Hauptstädte erhielten ihre Oberhirten wieder und zahlreiche Gläubigen-Schaaren umgaben sie bald wieder. Ja, und diese Gläubigen-Schaaren müssen sehr bedeutend gewesen sein, denn ein Ereigniß zu Susa gibt uns dessen Zeugniß. Susa, diese alte Hauptstadt Persiens, hatte um 418 einen Oberhirten Namens Abdas. Dieser ließ einen Feuertempel zerstören, wodurch die Aufmerksamkeit auf die Christen, aber auch die Wuth gegen dieselben wieder angeregt wurde. Die Hinrichtung des Bischofs, der die Zerstörung des Feuertempels veranlaßt hatte, machte den Anfang, geschärfte Edicte folgten, und abermal dreißig Jahre hindurch, von 420 bis 450, mußte von der persischen Kirche der Leidenskelch getrunken werden. Ein ganz eigenes Geschick schien von jetzt an über der persischen Kirche zu walten, noch ist nicht einmal der Sturm, der sie zum zweiten Male an den Rand der Vernichtung bringen soll, beschworen, da entwickelt sich schon ein neues, ungleich schwereres und umfangreicheres Leiden für sie, schon sammeln sich die Wölklein zu einer schauerlichen Riesenwolke heran, die ihr Verderben, das sie in sich birgt, hauptsächlich auf Persiens Boden ausgießen soll. — II. Der Entwicklung des wahren Christenthums in Persien feindselige Ereignisse von Seite entarteter Christen selbst. Nicht das Schwert der Verfolger der Kirche allein ist es, das der großen unüberwindlichen Gemeinde des Herrn geschadet hat an ihrer äußeren sichtbaren Entwicklung auf dem Erdballe, die Kirche hat Anfälle zu bestehen gehabt im Laufe der Jahrhunderte, die ihr weit mehr schadeten, als die heftigsten Verfolgungen. Inimici hominis domestici ejus (des Menschen Feinde sind seine eigenen Hausgenossen) und so ward die persische Kirche, die selbst nach zwei der heftigsten Verfolgungen nicht hatte durch das Schwert der Götzendiener vernichtet werden können, zerfleischt durch entartete Christen. Während die zweite persische Verfolgung dauerte, da gab einer der ersten Bischöfe der Christenheit, der Bischof Nestorius von Constantinopel, sehr großes Aergerniß der Welt. Er brachte viele irrige Meinungen gegen die hohe Würde der erhabenen Mutter des Welterlösers vor und ein allgemeiner Kirchenrath, zusammenberufen zu Ephesus in Kleinasien 431 sah sich genöthigt, der irrigen Meinung gegenüber unumwunden die Lehre der allgemeinen Kirche vorzutragen. Den an seinen irrigen Meinungen Festhaltenden konnte nichts Gerechteres treffen, als die feierliche Erklärung der Synode, daß eine solche Meinung ketzerisch sei, und die Entfernung des Halsstarrigen von seinem Wirkungskreise, auf dem er nur größeren Schaden anrichten konnte (s. d. Art. Ephesus, Synode daselbst). So billig nun diese auch wirklich befolgten Maßregeln im Abendlande erschienen, so sehr gelang es Einigen, die Gemüther der Morgenländer zu verkehren. — Wie Assemann berichtet, hatte der Metropolitan-Stuhl von Seleucia und Ctesiphon um das Jahr 465 inne Babuäus aus Tela. — Zwei Bischöfe, Suffragane von ihm, erweckten gerade um diese Zeit großes Aergerniß, Barsumas von Nisibis (s. d. A.) und Maanes von Ardischir, indem sie den zu Ephesus verurtheilten Ketzer Nestorius bei ihren Amtsgenossen, sowie beim Volke überall auf das Wärmste vertheidigten. Die abendländischen Bischöfe, zu deren Ohren die großen Verwirrungen in den morgenländischen Gegenden kamen, beklagten sich bei dem Metropoliten, daß er solche Aergernisse dulde, welcher auch seinerseits nicht

säumte, darüber eine schriftliche Antwort auszufertigen, die zweien Ordensmännern zum Ueberbringen übergeben wurde. Doch Einem der ausgearteten Hirten, dem Bischof von Nisibis, gelang es, den Ordensmännern das Schreiben abzulocken, worauf denn von diesem der Metropolit der Obrigkeit als Reichsverräther bezeichnet wurde, in dessen Folge die heftigste Verfolgung der Rechtgläubigen begann. Der Metropolit wurde an den Fingern aufgehängt und zu Tode gegeißelt, zu Seleucia verloren allein 7700 Rechtgläubige das Leben. Nach großen drangsalvollen Tagen kam 490 der Metropolitanstuhl an Babäus, einen verheiratheten Laien, eine sog. Synode wurde gehalten, und das Ketzerthum, nach nestorianischem Zuschnitte, hatte bereits über die Rechtgläubigen, die ihrer Hirten entweder gewaltsam beraubt oder von denselben schändlich verlassen worden waren, den Sieg davon getragen. — Persien kann gewissermaßen als das Hauptland des sich fast durch ganz Asien erstreckenden Nestorianismus betrachtet werden. — Von den 25 Hauptsitzen oder Metropolitankirchen, welche diese Ketzerei nach Assemann, der uns ein Verzeichniß mittheilt, zur Zeit ihrer größten Ausdehnung hatte, so wie von den etwa 140 untergeordneten oder Suffragan-Kirchen, befanden sich folgende auf dem Staatsgebiete des heutigen Persien: 1) Grandisapor, von Sapor erbaut, Metropolitan-Kirche in der Landschaft Susiana, hatte als Suffragankirchen: Susa, Ledan, Toster. 2) Halavana oder Chalach, in Medien, als Metropolitan-Kirche im siebenten Jahrh. errichtet, hatte die Suffragankirchen: Iniur, Gabal. 3) Rivardschir, Metropolitan-Kirche im eigentlichen Persien, hatte die Suffragankirchen: Aspahan, Astachar, Ormuz, Sciras, Urmia und einige Andere. 4) Bardäa, Metropolitan-Kirche in Medien, hatte unter sich die Suffragankirchen: Ardebil, Argis, Asnocha, Maraga. 5) Jailam, in der Provinz Hyrcanien, mit mehreren Suffraganen. 6) Raja, im alten eigentlichen Parthien, mit dem Suffragansitze: Gargiana, endlich 7) Hamadan oder Ecbatana in Medien, mit den Suffragansitzen: Jainur und Mahawand. So war die kirchliche Gliederung des Nestorianismus im Umfange des heutigen Persien gestaltet, ja, und dieses Persien ward gewissermaßen ein Land der großartigsten Wirksamkeit auch für andere Länder, bis in das fernste China und Indien, da diese Ketzerei Jahrhunderte hindurch zu ihrer Ausbreitung Anstrengungen machte, die in der That bewunderungswürdig sind, wenn nur dasjenige berücksichtigt wird, was in die Augen fällt. Die Ausbildung des Nestorianismus hauptsächlich auf dem Gebiete Persiens schien der wahren Kirche für alle künftige Zeiten jeden Weg verschlossen zu haben, doch, der göttliche Stifter, in dessen Allmachtshand nicht nur die Geschicke der einzelnen Menschen, sondern auch der Reiche ruhen, führte auch wieder bessere Tage für Persien herbei. Wir wollen in der Kürze zeichnen, welche Anstrengungen seit etwas mehr als fünf Jahrhunderten die Wahrheit gemacht hat, um sich in Persien wieder geltend zu machen. — Als man schrieb nach unserer Zeitrechnung 1300, da stand Persien unter dem Scepter der Mongolen und Ghazan Chan, Oldjaitu und Abu Said waren die Fürsten, die es um diese Zeit nacheinander beherrschten. Der Gedanke, so viele Menschen in diesen von dem Abendlande so weit entfernten Gegenden der Gewalt des bösen Geistes zu überlassen, erschütterte ein christliches Herz in der Provinz Umbrien in Mittelitalien und es sann auf Abhilfe. Franco, gebürtig aus Perugia, um das J. 1270 mit dem Ordenskleide des hl. Dominicus bekleidet, schien, wie der Baron Henrion sagt, von dem Geiste seines Patriarchen erfüllt. Er wurde nach seinem Wunsche am Anfange des 14ten Jahrh. zum auswärtigen Missionär bestimmt. Er ging nach dem Orient, wo die Armenier, Perser und Tataren alsbald seine eifrigen Zuhörer wurden. Der Fürst Oldjaitu legte im J. 1303 in der Provinz Irak Agemi den Grund zu der Stadt Sultanieh, vollendete dieselbe innerhalb zwei Jahren und erhob sie zu seiner Residenz. Die Bevölkerung der Stadt wuchs bald an zu einer Masse von 70,000 Menschen, aber auch die rechtgläubigen Christen vermehrten sich durch die Bemühungen Francos und

seiner Gefährten, daß nach und nach 25 christliche Kirchen in ihrem Umfange erbaut wurden, ja daß sie sogar im J. 1318 durch ein Breve Johannes XXII. zu einer Metropolitan-Kirche erhoben wurde. Die jetzigen Kirchen-Register lassen den Namen Sultanieh in ihrem Bereiche vergebens suchen. Die ganze Herrlichkeit der morgenländischen Königsstadt ist dahingeschwunden, die volkerfüllte Hauptstadt ist in unseren Tagen ein kleines Dorf, das nichts mehr aufzuzeigen hat von früherem Glanze, als einige großartige Ruinen, es kamen in Persien andere Umwälzungen und andere Gestaltungen. Eine Finsterniß trat abermal ein, doch war sie vielleicht nach der Zulassung des Allweisen darum so dicht, damit eine spätere Morgenröthe sich dem Auge als um so wohlthuender darstellte. Dreihundert Jahre nach Franco, dem Apostel der Perser für das 14te Jahrh., da meldeten sich (es war dieses im Anfange des 17ten Jahrh.) abermals Apostel von Persien in unserem Abendlande. Es waren dießmal Söhne Carmels nach der durch Theresia und Johannes vom Kreuz bethätigten Reformation, wichtige Männer des Ordens, wie Baron Henrion sagt. Ihre Namen sind: Paul von Jesus Maria, aus dem Geschlechte Rivarola aus Genua, der dreimal die Würde eines Ordensgenerals bekleidete, Johann vom hl. Elisäus, ein Spanier, endlich Vincenz vom hl. Franciscus. Den Scepter von Persien hatte um diese Zeit seit 1581 Abbas I., den man den Großen nennt, und der in der Stadt Ispahan, dazumal von mehr als 600,000 Menschen bewohnt, seinen Herrschersitz aufgeschlagen hatte. Die Missionäre gründeten eine Niederlassung, die sich bald zu einem förmlichen Kloster umgestaltete, worin alle Andachtsübungen stattfanden. Sogar das Geläute der Glocken wurde erlaubt, die Feier des Hochamtes geduldet und die Kirche, die sich erhob, stand den ganzen Tag offen. Persien wurde zum zweiten Male seit den Stürmen der mittelalterischen Völkerbewegungen als ein mit dem Schweiße der Verkündiger des Evangeliums zu befruchtendes Land in Angriff genommen. Ispahan ward zum Bischofssitze erhoben, ein Carmelit ward der erste Bischof und Primas von ganz Persien. Die wahre Kirche erlebte im 17ten Jahrh. abermals Tage der Freude in diesen Gegenden, andere Ordensgesellschaften eiferten in heiligem Eifer, dem Herrn Seelen zu gewinnen, den Carmelitern nach, und als das 17te Jahrh. sein Ende erreicht hatte, da waren bereits 12 Kirchen an den Hauptorten des Reiches (3 zu Ispahan, 4 zu Diulfa, eine Stunde davon, 1 zu Bender Bucher, 1 zu Peria, 1 zu Chicaz, 1 zu Amadan, 1 zu Sultanieh) errichtet, in denen außer den Carmelitern auch Jesuiten, Dominicaner, Augustiner und Capuciner an den von ihnen in Besitz genommenen Orten das Wort Gottes ausstreuten und Tausende zur Anbetung des wahren Gottes in den hl. Hallen versammelten. — Die schöne Aussaat ist auch dießmal wieder niedergetreten worden. Der Reichthum einiger Rechtgläubigen und der Neid einiger Ketzer haben eine Verfolgung in Persien veranlaßt, die der Wüthrich Nadir Schah erregte. Persiens Kirche ist in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrh. von Neuem mit barbarischer Strenge zerstreut und verwüstet worden, doch auch hier ließ sich der apostolische Eifer nicht begnügen. Nachdem Europa in dem Viertel-Jahrh. (1789—1814) eine Crisis rücksichtlich seiner eigenen religiösen Existenz, d. i. rücksichtlich der Frage, ob fortan der Glaube oder der Unglaube die Oberherrschaft in ihm haben sollte, bestanden hatte, dachte es zum dritten Male seit der durch die Ketzerei herbeigeführten Spaltung und Trostlosigkeit an die moralische Verbesserung Persiens. — Als man um das J. 1826 im Abendlande erfahren hatte, daß die Zahl der schismatischen Armenier (s. d. A.) dort sehr beträchtlich sei, da fand es der hl. Stuhl für zuträglich, einige katholische Priester des nämlichen Ritus dahin abzusenden, und zur Bekehrung derselben einen Versuch zu machen. Nach verschiedenen Prüfungen gelang es den Missionären, eine Kirche und eines der ehemaligen Missionshäuser an sich zu bringen. Der Priester Derderian, Präfect der Mission, gibt von der Stadt Chicaz aus im März 1837 Nachricht. Die armenischen Bewohner waren folgendermaßen an den Hauptorten vertheilt: Teheran, die

Hauptstadt, 15 armenische Familien oder beiläufig 75 Seelen, unter 30,000 Bewohnern, die Vorstadt Diulfa bei Ispahan 300 armenische Häuser, was auf 1500 Bewohner schließen ließ, Hamadan 10, Bender Bucher 5, Tauris mehrere Familien, ein weitläufiges Feld, auch mit einigem Erfolge schon angebaut, da bereits im Monate März 1837 52 Individuen, darunter 5 Gott geweihte Jungfrauen aus einem Kloster zu Diulfa zur Glaubenseinheit mit der Kirche zurückgekehrt waren. — Der Umstand, daß besonders in der Provinz Aderbijan, einem Theile des alten Medien, worin Tauris die Hauptstadt ist, sich noch Tausende von Christen befinden, unter denen bereits schon mehrere unter den Bischöfen von Aderbijan und Salmaz früher schon zur Einheit zurückgekehrt waren, bewog um 1840 die Söhne des hl. Vincenz von Paulo, Persien unter ihre Missionsstationen aufzunehmen, doch hier beginnt auch der Feind sein Unkraut wieder einzustreuen. Die methodistischen Wortsdiener (s. Methodisten), die Persien zu einem Lande des Irrthums machen wollen, und die früher schon Niederlassungen hier begründet hatten, sehen sich von der Wahrheit in die Enge getrieben. Einer ihrer Prediger reist, von drei nestorianischen Bischöfen begleitet, nach der Hauptstadt Teheran, um die Vertreibung der Söhne des hl. Vincenz von Paulo und die Wegnahme ihrer Kirchen zu bewirken. Der russische Gesandte, ein Protestant, leistet hilfreiche Hand und dem Gouverneur von Aderbijan wird befohlen, binnen 24 Stunden die in den Augen der Schismatiker und Ketzer so fürchterlichen Unholde, die katholischen Missionäre, zu vertreiben. Wir wollen übergehen, was fernerhin geschehen ist, obgleich wir es sagen könnten, da uns die Missionsbriefe aus dem J. 1844 hierüber hinlänglich Aufschluß geben, verschweigen wollen wir aber dennoch nicht, daß alle Angriffe auf die persische Mission im Ganzen fruchtlos gewesen sind, weil sie, obgleich gehindert durch diese neueste Verfolgung von Seite entarteter Christen, doch noch besteht. — Noch ist in dem Prospectus der katholischen Hierarchie von „Petri", Rom 1850, der Priester Johannes Derderian als Präfect der armenischen Mission von Persien aufgeführt, noch sind die Söhne des hl. Vincenz von Paulo im Lande, die da nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 1850 auf zwei Stationen: Urmiah und Chosronah, beide in der Provinz Aderbijan fünf ihrer Mitglieder (3 Priester und 2 Laienbrüder) haben, sowie bereits 20 junge Leviten ihnen zur Seite stehen. Die Bildung der heranwachsenden Jugend beiderlei Geschlechts wird durch Schulen an beiden genannten Orten wahrgenommen. Neuer Eifer belebt wieder die Gläubigen, eine allgemeine Erschütterung zu Gunsten der Wahrheit gibt sich mitten im Herzen des Ketzerthums kund, nestorianische Priester bekehren sich, ein Seminar wird soeben errichtet, um den einheimischen Clerus in den geistlichen Tugenden und Wissenschaften zu unterrichten, und wenn auch die Einführung von mehr als 30,000 Nestorianern in die wahre Kirche noch hinausgeschoben ist, die Ausbreitung des Methodismus, der bereits das Land mit seinen Netzen umzogen hat, und der sich der Eroberung Chaldäas, als der schönsten Blume in seiner Krone rühmt, ist gelähmt. Vgl. hiezu die Art. Nestorius, Edessa, Johannes de Monte Corvino, Johannes Presbyter, Missionsanstalten. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Persische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Person, kirchliche (persona eccl.), ist und heißt im weitesten Wortverstande jedes in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommene und nicht wieder ausgeschlossene Mitglied, welches sofort unmittelbar durch seine Aufnahme gewisser Rechte theilhaftig wird, und hinwieder bestimmte Pflichten übernimmt, die an die Mitgliedschaft der Kirche überhaupt geknüpft sind. Im engeren Sinne aber bezeichnet der Ausdruck persona ecclesiastica ein von der Masse der allgemeinen Mitglieder in Folge besonderer Auszeichnung unterschiedenes Glied der Kirche, und gehört als solches entweder dem Clericalstande oder dem Ordensstande oder dem Kirchenbeamtenstande an. Daher die specifischen Benennungen: persona eccles. clericalis, regularis, hierarchica.

Persona, Gobelinus, s. Gobelinus.

Personat bezeichnete nach der früheren Einrichtung der Dom- und Collegiat-Capitel ein solches Amt, womit zwar ein Vorzug vor den übrigen Capitularen, aber keine Jurisdiction auf eigenen Namen (dignitas) verbunden war, und welches sohin bloß als Ehrenwürde (personatus) galt (s. Capitelwürden, Dignität, und Kirchenamt).

Pertz, s. Kirchengeschichte S. 147.

Perusio, Andreas de, s. Johannes de Monte Corvino.

Πεσχησιον, der Name des dem Sultan vom neugewählten Patriarchen zu Constantinopel zu zahlenden Tributes. Vgl. Griechische Kirche.

Peschito, s. Bibelübersetzungen.

Pessimismus, s. Optimismus.

Pest (חֶבֶל Mich. 2, 20. דֶּבֶר 2 Sam. 24, 15. Hab. 3, 4. קֶטֶב Ps. 91, 6. רֶשֶׁף Deut. 32, 24), eine der tödtlichsten Seuchen (מוֹתֵי תַחֲלֻאִים Jer. 16, 4), daher auch Tod (מָוֶת Job 27, 15. Jer. 15, 2. 18, 21. *θάνατος* Sir. 29, 29. der schwarze Tod im Mittelalter), erscheint als „Würgengel Gottes“ (2 Sam. 24, 26. 2 Kön. 19, 35. Exod. 12, 49), unter den göttlichen Drohungen (Lev. 26, 25. Num. 14, 12. Jer. 14, 12. 24, 10. Ezech. 5, 12. 7, 15. a) Das A. T. berichtet von mehreren furchtbaren Pestverwüstungen, die größte (vgl. 2 Sam. 24, 15 ff.) raffte 70,000 Menschen weg; die (2 Kön. 19, 35. berichtete) „Vertilgung des assyrischen Heeres (bei welcher 185,000 in einer Nacht blieben) war keine bloß natürliche Folge einer im Lande ausgebrochenen Pest, sondern ein vom Engel des Herrn vollzogenes göttliches Strafgericht, welches nicht mit rationalistischem Maßstab einer gewöhnlichen Pest gemessen werden darf, wenn auch die Pest das Mittel war, durch welches das Heer des stolzen Sanherib getödtet wurde,“ Keil, Comm. zu d. BB. der Kön. S. 543. Note. — Der Orient, und insbesondere die Küstengebiete von Syrien und Aegypten sind von jeher häufig durch die Pest in Schrecken gesetzt worden, die hier zu Tag tretende Art, die sog. orientalische oder levantische Pest, ist die vorzugsweise gefürchtete sog. Pest; wir geben eine kurze Beschreibung nach C. L. Klose (bei Ersch und Gruber, 3. S. 18 Bd. S. 330 ff.). Sie beginnt gewöhnlich mit großer körperlicher und geistiger Abspannung, damit verbindet sich heftiges Kopfweh, Schwindel, Betäubung, Schlafsucht, oder ein hoher Grad von Angst und Unruhe, Eckel, galliges oder schleimiges Erbrechen oder Durchfall, krampfhafte Bewegung der Glieder u. s. w. — das Gesicht des Kranken wird bleich, die Augen oft bluthroth, häufig thränend; große Hitze und Durst, Irrereden, Krämpfe des Schlundes und der Harnblase. In den günstigeren Fällen schon am ersten, oder in den drei bis vier ersten Tagen der Krankheit, in den bösartigeren später, entwickeln sich im Nacken, den Achselhöhlen, den Schenkeln, den Weichen und besonders in den Weichen die Pestbeulen, die, wenn sie in gute Eiterung übergehen, unter kritischen Schweiß und Blutflüssen am achten bis vierzehnten Tage die Krankheit entscheiden. Verschwindet das Fieber, ohne daß die Bubonen geeitert haben, so pflegt es nach einiger Zeit oft mehrere Male wieder zu kehren, bis jene Eiterung eingetreten ist. In andern Fällen verschwinden die Bubonen bald nach ihrem Erscheinen wieder und es schwellen die Gliedmaßen, an denen sie sich befanden, wassersüchtig an und in den schlimmsten Fällen gehen diese Drüsengeschwülste unter den Zufällen des heftigsten nervösen Faulfiebers in den Brand über. Mit diesen Geschwülsten verbinden sich nach vorhergegangener stechender Empfindung in der Haut die oben erwähnten Pestbeulen in unbestimmter, manchmal bis auf zwölf steigender Anzahl. Sie brechen im Gesichte, an den Gliedmaßen, ja an allen Stellen der Oberfläche des Körpers mit Ausnahme der behaarten, aus und zwar gewöhnlich zuerst in der Gestalt beginnender Kinderblattern, oder Bläschen mit dunkelrothem Grunde, die aber schnell sich weiter ausdehnen und auf deren

Spitze sich manchmal noch eine oder mehrere schmerzlich brennende Pusteln bilden. Diese Pestbeulen tragen nach der Mehrzahl der Beobachter niemals zur Entscheidung der Krankheit bei, verschlimmern vielmehr überall den Zustand und haben sich in manchen Epidemien als untrügliche Vorboten des Todes verhalten. Zu allen diesen Erscheinungen gesellen sich aber endlich noch in vielen Fällen große, den ganzen Körper bedeckende Flecken und Striemen, bald heller, bald dunkler roth, bläulich, braun gefärbt (petechiae et vibices) oder ein bösartiger Frieselausschlag. Der Tod erfolgt in weniger acuten Fällen etwa zwischen dem 5—9 Tag, manchmal jedoch später durch Fäulniß, Brand oder Lähmung, er kann aber auch vor dem Eintritt von Fieberbewegungen erfolgen und auf der Höhe der Pestepidemien ereignet es sich nicht selten, daß Gesunde, aber der Ansteckung sich Aussetzende, plötzlich, wie vom Blitze getroffen, apoplectisch sterben, wie es namentlich während der Herrschaft des sog. schwarzen Todes (von 1347—50), wo der vierte Theil der europäischen Bevölkerung erlag, häufig der Fall war. Vgl. hiezu den Art. Palästina. [König.]

Petavius, Dionysius (Petau, Denys), einer der größten Gelehrten des siebzehnten Jahrhunderts, ward geboren zu Orleans im Jahr 1583. Ausgestattet mit einem Talent, welches beinahe alle Zweige des menschlichen Wissens nicht nur umspannte, sondern auch durchdrang, und einzig der Ausbildung desselben lebend zeichnete er sich frühzeitig so aus, daß ihm in seinem zwanzigsten Jahre in Bourges der Lehrstuhl der Philosophie und ein Canonicat übertragen wurde. Doch mehr als dieses frühe Glück zog ihn das Institut der Gesellschaft Jesu an, theils in andern Beziehungen, theils und besonders weil es seinem nach Wissen dürstenden Geiste Muse und Freiheit in reichlichem Maße gewährte; er legte demnach seine Stellen nieder, und trat, nachdem er vorher noch nach Paris gegangen war, im J. 1605 zu Nancy in den Orden der Jesuiten, studirte in ihrem Collegium zu Pont-a-Musson Theologie, und wurde hierauf im Lehramt verwendet, in der Weise, daß er zuerst eilf Jahre lang, 1610—1621, theils zu Rheims, theils zu La-Flêche, theils zu Paris die Rhetorik vortrug, bis er im Jahre 1621 zur Theologie berufen wurde. In diesem Berufe war seiner Sprachkenntnisse wegen die Exegese alten und neuen Testaments seine Aufgabe, der er vierundzwanzig Jahre lang mit unverdrossenem Eifer entsprach, worauf er sich vom Lehramte zurückzog, um sein größtes und mühsamstes Werk de theologicis dogmatibus, wovon er die drei ersten Bände im J. 1644 hatte erscheinen lassen, zu vollenden und die damals mehr und mehr um sich greifenden theologischen Irrthümer zu bekämpfen. Petavius war ein Mann von dem größten Talent sowohl nach Umfang als Tiefe, nicht leicht gab es einen Schriftsteller, der mehr gewußt, über so viele und vielerlei Dinge geschrieben und in allen sich so vorzüglich gezeigt hätte, wie er, dabei unterstützte ihn eine überraschende Belesenheit und eine bewunderswürdige Leichtigkeit im Ausdrucke, besonders im lateinischen. Zu dieser Vielseitigkeit des Wissens führte ihn zunächst der innere Trieb, zum Theil auch sein äußerer Lehrberuf, der ihm die Gegenstände seiner Beschäftigung gleichsam entgegen trug. Mit dem Studium der classischen Sprachen hatte er sich frühzeitig beschäftigt, nachdem ihm aber der Lehrstuhl der Rhetorik übertragen worden war, fand er darin sowohl eine besondere Aufforderung sich eine vollkommene Fertigkeit in den classischen Sprachen des Alterthums, mit denen er auch das Studium der hebräischen verknüpfte, zu verschaffen, als auch Gelegenheit die erworbene Fertigkeit öffentlich zu zeigen. Für den ersten Zweck hielt er nach dem Beispiel aller Zeiten für das geeignetste Mittel Uebersetzungen aus einer Sprache in die andere; diesen Uebungen verdankten außer andern z. B. Julians Reden, die Uebersetzungen des Synesius, Bischofs von Cyrene, und des Rhetors Themistius ihre Entstehung, ebenso übersetzte er lateinische Schriften in das Griechische, und begleitete seine Uebersetzungen mit sachlichen und kritischen Bemerkungen; Gelegenheit aber zu eigenen Compositionen in ungebundener und gebundener

Rede verschaffte ihm das Amt eines Professor eloquentiae, vermöge dessen er alle öffentlichen Gelegenheitsreden und Gedichte zu verfassen hatte, daher führt das Verzeichniß seiner Schriften so viele Lobreden und Lobgedichte auf Heinrich IV., Ludwig XIII. und den Dauphin auf, ob die vielen der hl. Genovefa gewidmeten Gedichte in der persönlichen Verehrung des Verfassers, wie es scheint, oder einer äußern Beziehung ihren Grund haben, kann Referent nicht entscheiden; von den bisher genannten Schriften erschienen mehrere Ausgaben und Sammlungen, die erste 1620, von den poetischen Werken die vierte 1642, eine zweite vermehrte Ausgabe des Synesius 1633. Von der Bearbeitung profaner Schriftsteller ging Petavius zu den kirchlich-patristischen über und zwar vermöge der vorwiegend historischen Richtung seines Geistes zu solchen, deren Inhalt ganz oder theilweise historisch ist; so übersetzte er des Patriarchen Nicephorus Abriß der Geschichte (vom J. 602 bis 770 reichend), in das Lateinische, Breviarium historicum sanctum, und gab dieß mit dem griechischen Text und chronologischen Noten im J. 1646 heraus, neue Ausgabe, Venedig 1648, und in die Venetianer Ausgabe des Corpus Scriptorum historiae Byzantinae 1729—33 aufgenommen; bedeutsamer aber war die Bearbeitung des für die Kirchen- und Dogmengeschichte so wichtigen Epiphanius, Bischofs von Salamis auf Cypern, welche er zu Paris 1622 herausgab unter dem Titel: S. Epiphanii Salaminis Episcopi Opera omnia graece et latine cum animadversionibus. fol. II.; in dem zwei Jahre später erschienenen Appendix widerlegte er die Einwürfe des Mathurin Simon, Dechant des Capitels von Orleans, gegen seine Bemerkungen über den Bußritus in der alten Kirche. Eine neue Ausgabe des Epiphanius erschien 1682 zu Cöln (Leipzig), welcher der ebengenannte Appendix und eine andere von Petavius besonders veröffentlichte Streitschrift gegen Salmasius beigegeben ist; diese Ausgabe ist bis jetzt noch die beste. Bei der Bearbeitung der genannten Schriftsteller, besonders der zwei historischen, fühlte er vielfach das Bedürfniß einer sichern und begründeten Chronologie, wozu ihm allerdings Scaligers Werk de emendatione temporum als Leitfaden dienen konnte, aber sein scharfes Auge entdeckte bald die Mängel und Verstöße desselben, und so machte sich Petavius an eine neue Begründung und Durchführung der gesammten Zeitrechnung; die Frucht dieser Studien war zunächst das Opus de doctrina temporum, welches im Jahr 1627 in zwei Foliobänden erschien, später in verändertem Format wieder aufgelegt wurde, und noch immer zu den Hauptwerken in diesem Fache gehört, ihm folgte im J. 1630 das Uranologium, eine Zusammenstellung der verschiedenen Systeme über die Himmelssphäre und den Lauf der Gestirne, mit einem reichen Anhang von Dissertationen über denselben Gegenstand, im J. 1633 das Rationarium temporum, ein Handbuch der Weltgeschichte nach seinem chronologischen Systeme geordnet, von diesem Werke besorgte er im folgenden Jahre eine neue Ausgabe in veränderter Anordnung, indem er die chronologischen Noten von dem geschichtlichen Stoffe trennte, und als zweiten technischen Theil dem ersten anhängte; diese zweite Ausgabe wurde nachher in Frankreich und Teutschland mehrmals aufgelegt; die letzte seiner chronologischen Schriften war La pierre de touche chronologique, worin die Hauptpuncte der Chronologie als Wissenschaft abgehandelt werden, erschienen 1636. Einen namhaften Theil der Schriften Denys Petau's machen seine Streitschriften gegen andere Gelehrte aus, sie wurden veranlaßt theils durch die Angriffe auf seine Bemerkungen zu Epiphanius, theils durch die jansenistischen Schriften. Des Appendix gegen Mathurin Simon ist schon oben gedacht, in einen besondern Streit gerieth Petavius mit Hugo Grotius, welcher es versucht hatte gegen die von diesem vertheidigte ausschließliche Gewalt der Priester zu consecriren, das allgemeine Priesterthum der Gläubigen aufrecht zu halten, und dabei noch andere unhaltbare Behauptungen über das hl. Abendmahl aufzustellen; dagegen erschien im J. 1639 Diatribe de potestate consecrandi et sacrificandi, sacerdotibus a Deo concessa, deque communione usurpanda etc. Im J. 1641 folgte gegen Claude

Saumaise, Dissertationum ecclesiasticarum libri duo, in quibus de episcoporum dignitate ac potestate, deque aliis ecclesiasticis dogmatibus disputatur. Als um diese Zeit aus der bekannten (jansenistisch gesinnten) Schule von St. Cyron Schriften hervorzugehen anfingen, welche in mehrern Puncten der in der Kirche allgemein angenommenen Lehre und Praxis widersprachen, fand sich Petavius veranlaßt dagegen aufzutreten. Im J. 1643 erschien zuerst die Schrift: de la Penitence publique et de la Préparation à la Communion, im folgenden Jahr die zweite, und 1645 die dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Im J. 1648 de lege et gratia libri duo; im folgenden de Tridentini concilii interpretatione et S. Augustini doctrina, wozu im andern Jahre die dissertatio posterior folgte; den Schluß machte 1651 die Dissertation de adjutorio sine quo non, et adjutorio quo. Dieß sind die theologischen Streitschriften, andere, welche bloß historische und kritische Fragen betreffen, können hier wohl unberührt bleiben. Das Hauptwerk aber, wodurch er den übrigen und seinem Ruhme die Krone aufsetzte, ist das erwähnte große Werk de theologicis dogmatibus. Dem historisch durchgebildeten Geiste dieses Gelehrten konnte die scholastische Theologie, wie sie damals noch beschaffen war, unmöglich gefallen, er unternahm es daher sie in einer neuen gefälligern und fruchtbarern Form darzustellen, sie statt des Uebermaßes oft unnöthiger dialectischer Entwicklungen mit den positiven und historischen Elementen des Christenthums zu durchdringen und wie für das Leben brauchbarer, so auch für den gebildeten Geschmack genießbarer zu machen. Dieser Absicht des Verfassers gemäß enthält daher dieses Werk eine ausführliche Darstellung der christlichen Dogmen aus den Quellen der Offenbarung alten und neuen Testaments nebst einer noch ausführlichern Darlegung ihrer Entwickelungsgeschichte aus den Schriften der Kirchenväter und anderer kirchlichen Schriftsteller, wobei ihm die ausgebreitetste Bekanntschaft mit diesen Schriften und dem Geiste ihrer Verfasser vortrefflich zu Statten kam; doch erkannte er den Nutzen der Philosophie und die Nothwendigkeit der Dialectik für den Theologen an, und machte selbst von ihr keinen sparsamen Gebrauch. Diese seine Tendenz ist von ihm in der Einleitung ausgesprochen. Von dem Werke selbst, dessen Inhalt hier nur nach den Titeln seiner Theile angedeutet werden kann, erschien die erste Hälfte Paris 1644 in drei Foliobänden, wovon der erste in zehn Büchern von Gott und seinen Eigenschaften mit besonderer Berücksichtigung der Prädestinationslehre; der zweite in acht Büchern von der göttlichen Dreieinigkeit; der dritte in eilf Büchern die Lehre von den Engeln, dem übrigen Schöpfungswerke und der kirchlichen Hierarchie enthält. Dazu kam im Jahre 1650 die zweite Hälfte in zwei Foliobänden zusammen unter der Ueberschrift: de incarnatione verbi; es ist aber darin die ganze Christologie mit Rücksicht auf alle Irrthümer in Betreff derselben nebst der Verehrung der Heiligen abgehandelt; den Schluß des Ganzen sollte die Lehre von den Sacramenten, von den Gesetzen, von Glauben, Liebe und Hoffnung, von den Tugenden und Lastern bilden, aber der Tod verhinderte die Ausführung; Petavius starb den 11. Dec. 1652 im Collegium von Clermont, dem Hause der Jesuiten in Paris, in welchem er über 35 Jahre gewohnt hatte. Zwar wurden mehrere Jesuiten von den Ordensobern aufgefordert die Fortsetzung zu übernehmen, aber keiner wollte, keiner konnte auch sich einer solchen Arbeit unterziehen; wiewohl also dieses große Werk unvollendet blieb, und nach Anordnung und Form unsern Begriffen von einer systematischen Dogmatik nicht entspricht, so enthält es doch einen reichhaltigen historisch-dogmatischen Schatz und bildet eine Fundgrube für Studien dieser Art, es ist daher nicht zu verwundern, daß es immer wieder neu aufgelegt wurde. Auf die Pariser Ausgabe folgte die von Johannes Clericus unter dem angenommenen Namen Theophilus Alethinus mit dem Titel: Dion. Petavii dogmata theologica. Auctius in hac nova editione libris ejusdem aliis et notulis Th. A. Tom. I.—VI. Antwerpiae (Amsterdam) 1700. Die Zusätze bestehen in dem Abdrucke mehrerer Streitschriften des Petavius gegen Grotius, Saumaise und die

Jansenisten, welche oben genannt sind. Diese Amsterdamer Ausgabe wurde 1722 in Florenz wieder abgedruckt; in Venedig erschienen Ausgaben derselben in den Jahren 1721—24, 1731, 1745. Eine von diesen unabhängige und vermehrte Ausgabe besorgte Zaccaria unter dem Titel: Theologia dogmatica etc. Completata a Fr. A. Zaccaria. VI. Tom. Fol. Venet. 1757. Die Zahl aller von Petavius verfaßten Schriften, die wiederholten Auflagen und die den Hauptwerken beigegebenen besondern Abhandlungen nicht gerechnet, belauft sich nach dem der Ausgabe des Epiphanius vorangeschickten chronologischen Verzeichniß auf 49, worunter 10 Folianten; die letzten in seinem Todesjahre herausgekommenen waren außer der letzten Ausgabe seiner Reden eine Sammlung seiner Briefe in drei Büchern, eine griechische Uebersetzung von Cicero's Lälius sive de amicitia, und das allerletzte sein Schwanengesang, ein Carmen saturum ad sanctam Genovefam, welches mit dem Vers anfängt: Dicebam, suprema mihi jam clauditur alas. — Dieß war Petavius, von seinen Zeitgenossen aquila jesuitarum genannt, von welchem L. E. Dupin in seiner nouvelle Bibliothéque des auteurs ecclésiastiques rühmt, daß er und Pater Sirmond Gelehrte vom ersten Range und Zierden nicht nur ihrer Gesellschaft, sondern der ganzen Kirche von Frankreich gewesen seien. Im Leben war dieser große Gelehrte einfach und anspruchlos, zurückgezogen von der Welt und Gesellschaft, woher es wohl kommen mochte, daß seine Erscheinung weniger ansprach als die des P. Sirmond, gegen Aemter und Würden hatte er einen Abscheu; Philipp IV. wollte ihn an seine zu Madrid errichtete Academie ziehen, Petavius lehnte ab, Papst Urban VIII. hatte dieselbe Absicht mit ihm nach Rom, und ließ ihm sogar den Cardinalshut antragen, Petavius dankte dem Papst für die Ehre mit einem griechischen Panegyricus, einem griechischen Hymnus und einer lateinischen Ode. Das Kräftige und Ponderöse seines Styls nahm in seinen Streitschriften eine gewisse Schärfe an, die ihm von den Protestanten übel genommen wurde, doch stand er mit Hugo Grotius (s. d. Art.) in dem freundschaftlichsten Verhältnisse. Erwähnung verdient noch die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er mitten unter seinen Studien den religiösen Uebungen seines Ordens oblag. Nachrichten über sein Leben und seine Schriften finden sich in den der Ausgabe des Epiphanius von 1682 vorangestellten Beilagen, bei Dupin l. c. Tom. XVII. p. 211 und in Schröckhs Kirchengesch. IV. Bd. S. 88 ff. [v. Drey.]

Peter und Paul, Festtag, s. Petrus und Paulus, Festtag.

Peter von Amiens, bekannter als Peter der Einsiedler, stammt aus Amiens. Die Zeit seiner Geburt wie auch seine Eltern sind unbekannt. Sein feuriger, kräftiger Geist trieb ihn zuerst zum Waffenwerke, welchem aber sein Körper nicht gewachsen war, daher Peter sich einen geistigen Kampfplatz suchte und Einsiedler ward. Als solcher unternahm er in den Jahren 1093 und 1094 eine Wallfahrt nach Jerusalem, wo er so viel von der Noth der Christen, ihrer Bedrückung von den Türken (Seldschucken) und deren Mißhandlung christlicher Heiligthümer sah und hörte, daß er tief ergriffen den Plan zur Befreiung Jerusalems und namentlich des hl. Grabes faßte und ihn dem dortigen Patriarchen Simeon vorlegte. Dieser versah ihn mit einem Briefe an die römische Kirche und alle Großen des Abendlandes. Mit diesem Schreiben begab sich der Einsiedler in die Kirche der Auferstehung, um die Nacht vor seiner Abreise im Gebete zuzubringen. Vom Schlafe endlich übermannt, habe er, wie er öfters erzählte, eine Erscheinung Christi gehabt, der dem Träumenden zugerufen: „Auf, Peter! Eile, verrichte mit Muth, was du übernommen hast; ich werde mit dir sein. Es ist Zeit, daß die heiligen Orte gereinigt und meinen Dienern geholfen werde.“ Peter eilte freudig nach Italien und ward von Papst Urban gut empfangen, als Gesandter des Papstes und der Kirche zu Jerusalem bestätigt und mit Briefen an die Großen der Christenheit versehen. Mit entblößtem Haupte und nackten Füßen, von grober Mönchskutte bedeckt und einen dicken Strick um die Lenden, das Crucifix in der Hand zog er durch die Länder, seine Vollmachten aufweisend, auf die Erscheinung Christi sich berufend und die Noth

der Christen in Jerusalem, die Grausamkeit der Türken und Entehrung des Christenglaubens mit Feuer schildernd. Wie sehr die Zeit ihm entgegenkam, zeigte ich bei dem Artikel Kreuzzüge, auf den ich, um nichts wiederholen zu müssen, dießfalls verweise. Zu gleicher Zeit (1095) hatte auch der griechische Kaiser Comnenus um Hilfe gegen die Türken dringend gebeten und so kam der bekannte Erfolg auf der Kirchenversammlung zu Clermont (s. d. A.), wo zuerst Peter und nach ihm Papst Urban den Kreuzzug predigten, zu Stande. Sogleich fand sich eine kriegslustige Menge, welche auf die Zurüstungen der Fürsten nicht warten wollte. Ein ungeordnetes Heer schaarte sich um den Einsiedler und als er zu Cöln das Osterfest feierte und dort, wo er sich glücklichen Erfolg versprechen durfte, noch verweilte, ging ungeduldig ein Theil seines Heeres unter Anführung Walthers von Perejo voraus durch Teutschland nach Ungarn, erlitt aber wegen Plünderungen mehrere Niederlagen vor Belgrad und der Rest vereinigte sich später erst unter den Mauern von Constantinopel mit Peters nachrückendem Heere. Dieses wuchs von Tag zu Tag, bestand aus Franzosen, Bayern, Franken, Lombarden und Oestreichern und folgte unter des Einsiedlers Anführung dem Vortrabe auf gleichem Wege nach. Ruhig und glücklich kamen die Wallbrüder unter dem Einsiedler bis Semlin; falsche Gerüchte über eine Conspiration des Statthalters von Belgrad mit dem des Königs von Ungarn zum Verderben der Kreuzfahrer und die Kleider von 16 Männern aus dem Vortrabe Walthers auf den Mauern Semlins ausgehängt, drängten zur Eroberung der Stadt, wobei ein furchtbares Blutbad angerichtet ward und Peters Heer nur 100 Mann verlor. Jetzt ging der Schrecken vor ihm her und so kam es vor Nyssa, dessen Fürst sich freundlich benahm. Leider hatten Teutsche Streit mit einigen Bulgaren bekommen und sieben Mühlen aus Rache in Brand gesteckt, während Peter, ohne etwas davon zu wissen, bereits eine Tagreise mit dem Hauptheer weiter gezogen war. Die Brandstifter schlossen sich dem Nachtrabe an, welchen der Fürst angriff, zum Theil vernichtete und zum Theil gefangen nahm. Der Einsiedler von dem Unglück benachrichtigt, kehrte um und wollte auf friedlichem Wege die Sache beilegen, wozu auch die Bulgaren bereit waren. Aber die Unruhestifter in Peters Heer vereitelten Alles und die Unbesonnenheit der Andern vollendeten das Unglück; ein großer Theil des Heeres ward aufgerieben, der übrige zersprengt. Indeß sammelten sich wieder Viele der Zerstreuten bei Peter; aber nun gebrach es an Lebensmitteln. Kaiser Alexius riß die Waller aus der Noth unter der Bedingung, daß sie sich nirgends länger als drei Tage aufhalten dürften. Mit Ungeduld erwartete den Einsiedler der Kaiser in Constantinopel und beschenkte ihn und sein Heer reichlich, rieth aber ernstlich und wohlmeinend, die Fürsten und ihr Heer abzuwarten und ohne diese nichts zu unternehmen. Allein vergeblich. Man zog weiter und es entstand Eifersucht, hervorgerufen durch den Uebermuth der Franzosen, die sich vom Heere trennten, was Peter veranlaßte, nach Constantinopel zurückzugehen. So schlugen sich nun die Franzosen und Teutschen in einzelnen Abtheilungen mit den Türken herum, bis die letztern abgeschnitten, von ihrem Anführer Rainold verrathen unter dem Schwerte der Türken fielen, bis auf die jüngern Leute, die als Sklaven verkauft wurden. Dieß bestimmte die getrennten Franzosen im Lager bei Helenopolis, gegen den Rath ihrer Führer Rache zu nehmen. Die Türken aber rieben die Wallfahrer beinahe ganz auf und nur ein kleiner Rest kam zurück, das der Kaiser durch die Turkopolen, die er ihm zu Hilfe gesandt hatte, rettete. Von diesem Reste ging ein Theil nach Haus und ein Theil erwartete mit dem Einsiedler die Ankunft der Fürsten im abendländischen Heere in Constantinopel (1097). Vor diesen rechtfertigte sich Peter und wie es scheint, mit Glück; denn man beschenkte ihn. Von nun an bekleidete er keine Befehlshaberstelle mehr, blieb aber in Ansehen trotz der Schwachheit, die er 1098 bei der Belagerung von Antiochien zeigte, wo er mit dem Ritter Wilhelm (mit dem Beinamen der Zimmermann) fliehend Nachts das Heer verließ, von Ritter Tancred aber eingeholt zurückkehren mußte, denn er wurde alsbald zum Ge-

sandten an den Fürsten Korboga erwählt; ein schwieriger Auftrag, den Peter mit großem Muthe ausführte. Nach dem Siege der Kreuzfahrer über Korboga erhielt der Einsiedler zwei Viertheile der Beute, da ihm die Sorge für die Armen und Kranken aus dem Volke und der Geistlichkeit anvertraut war. Angekommen vor Jerusalem hielt Peter am 8. Juli 1099 eine feurige Rede an das Kreuzheer und nach der Einnahme der Stadt brachten ihm die darin befreiten Christen innigsten Dank dar und verehrten ihn hoch als den Mann, der sein Wort so herrlich gelöst habe. Von nun an lehnte er jede Theilnahme an den Schlachten ab und blieb betend für das Heer in Jerusalem. Nach der Eroberung Jerusalems ging Peter in's Abendland zurück. Er erkannte, daß seine Sendung erfüllt und zu Ende war. Er zog sich in das von ihm gestiftete Kloster zu Huy im Bisthum Lüttich zurück, wo er 1115 starb. — Das sind die Hauptzüge aus dem Leben eines Mannes, der die verschiedenste Beurtheilung erfahren hat. Hat ihn seine Zeit für einen Heiligen angesehen, so hat ihn die unsere für einen Fanatiker erklärt. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte und die Kirche hat ihn nicht canonisirt, die Geschichte aber soviel von ihm aufbewahrt, was nicht erlaubt, ihn für einen bloßen Schwärmer oder Fanatiker zu halten. Er hatte offenbar eine höhere Mission, für welche die Vorsehung bereits Alles vorbereitet hatte; diese Mission ging nicht weiter, als zur Anregung eines großen Werkes. Wo er daher weiter ging und leitend einwirkte, war er unglücklich. Frömmigkeit, Einfalt, Begeisterung, Ausdauer bei seinem Plane wird ihm Niemand absprechen können. Diesen verfolgte er nicht blindlings, wie Fanatiker zu thun pflegen; wie er denn z. B. Feindschaften aufhob, Eintracht stiftete, mit den Gaben, womit er überhäuft wurde, Arme unterstützte, gefallene Mädchen aussteuerte und sie durch die Ehe zu retten suchte. Wiefern er von ehrgeizigen Absichten war, zeigte er stets durch Demuth, thatsächlich aber und unwiderleglich bei der Erledigung des Patriarchenstuhls zu Jerusalem, auf den Peter nicht nur hohe Ansprüche, sondern auch sichere Aussichten hatte. Und doch strebte er keinen Augenblick darnach, sondern verschwand freiwillig in der Dunkelheit, in der er vorher gelebt hatte. Selbst der griechische Hof erkannte die Reinheit seiner Absicht, abgesehen von der Ansicht des Papstes und des größten Theiles der Zeitgenossen Peters. — Berufen sich seine Gegner auf sein Entweichen vor Antiochia, so frage ich, in welchem Menschenleben keine Schwäche sich zeigt, warum er sich doch in Ansehen erhielt und ob diese Schwäche nicht weit aufgewogen wird von Peters Anstrengungen, Kämpfen, Sorgen und Mühen um eine ungeordnete Masse von wenigstens 200,000 Menschen, zum größten Theile ein entlaufenes Volk aus vieler Herren Ländern, über welche der Einsiedler keine andere Macht, als sein Wort und seine Persönlichkeit hatte? Aber eben bei diesem Puncte erhebt sich ein gewichtigerer Vorwurf darüber, daß Peter mit einem solchen Heere ausziehen mochte. Von einem und demselben Manne aber glühende Begeisterung und völlige Hingabe an eine Sache und ruhige, kalte, diplomatische Berechnung zu verlangen, ist mindestens gesagt unbillig, wenn nicht beinahe unmöglich. Peter sollte Alles mit sich fortreißen und doch zum geduldigen Warten bringen! Dabei darf man die eigenthümliche Zusammensetzung seines Heeres nicht vergessen. Ein Theil desselben waren entlaufene Leibeigene; ein anderer hergelaufene Fremdlinge; ein dritter frommes Volk, das mehr Vertrauen zum Einsiedler als zu den Fürsten hatte; ein vierter war von den Fürsten zurückgewiesen worden und ein fünfter Theil konnte sich wegen Armuth hier leichter anschließen, als es bei dem Zuge der Fürsten möglich war. Hätte sich Peter nicht an ihre Spitze gestellt, so hätte es ein Anderer gethan; denn zum Aufhalten war diese Masse nicht mehr. Peter übernahm nur ein dornenvolles Werk und sein Ausgang kann ihm seine andern Verdienste nicht rauben. Hat eine bewegte und zum Theil rohe Zeit das Große und Außerordentliche in dem körperlich unscheinbaren Einsiedler nicht verkannt, so wäre es für uns ein schlimmes Zeugniß, ihm seine Ehre schmälern zu wollen. Vgl.: Geschichte der Kreuzzüge von Friedrich Wilken I. Bd. Odericus

Vitalis histor. eccles. Peter d'Oultremont (Jesuit), Traité des dernières croisades pour le recouvrement de la Terre sainte; auquel est ajouté la vie de Pierre l'hermite. Michaud, Geschichte der Kreuzzüge (übersetzt von Dr. Ungewitter I. Bd.). Anna Comnena (10. Buch). Abt Hebert, histr. hierosol. Robertus Monachus Lib. I. Albert von Aix (in gestis Dei per Francos, op. Bongarsii) u. allgem. Encyklopädie von Ersch u. Gruber. [Haas.]

Peter von Bruys, s. Bruys.

Peter von Castelnau, s. Castelnau.

Petrus der Einsiedler, s. Peter von Amiens.

Peter der Große, russischer Czar, geb. 1672, führte in der russischen Kirche durch Aufhebung des russischen Patriarchats und Einführung der permanenten dirigirenden heiligsten Synode eine große Veränderung herbei. Seit Rußlands Bekehrung von Byzanz aus stand die russische Kirche in einer völligen geistigen und hierarchischen Abhängigkeit von den Patriarchen Constantinopels, welche das Recht hatten und ausübten, den russischen Metropoliten von Kiew zu weihen und zu bestätigen. Mit dem Falle Constantinopels 1453 hörte zwar der Verband der russischen Kirche mit der byzantinischen nicht auf, nur wurde er allmählig loser und hob sich das Ansehen und der Einfluß des Großfürsten auf die russische Kirche. Im J. 1589 erhielt die russische Kirche durch den Czaren Feodor I. Iwanowitsch ein eigenes Patriarchat zu Moskau, wodurch zwar die Inhaber desselben über alle übrigen Metropoliten und Bischöfe erhoben wurden, aber so wenig einen größern weltlichen Einfluß und eine größere kirchliche Selbstständigkeit erlangten, daß während der 110jährigen Periode der Moskauischen Patriarchen der Cäsareopapismus der Czaren bedeutende Forschritte machte. Indeß stund doch der russische Patriarch nach Einfluß, Rang und Ehre so hoch, daß er einem despotischen Alleinherrscher wie Peter war, ein Dorn im Auge sein mußte. Ein Peter war nicht der Mann, um nach dem Beispiele anderer Czaren bei der feierlichen Procession am Palmsonntage den Esel, auf dem der Patriarch ritt, am Zaume zu führen und dem Patriarchen den Steigbügel zu halten. Am Neujahrstag pflegten sich Czar und Patriarch öffentlich zu küssen und zu umarmen; Peter hob 1699 diesen Gebrauch auf. Noch weniger wollte sich Peter irgend eine Einrede und Vorstellung eines Patriarchen in weltlichen Angelegenheiten gefallen lassen; als daher der letzte russische Patriarch Adrian es wagte, im J. 1698, da Peter Hunderte von Strelitzen grausam hinrichten ließ und mit eigener Hand an 84 dieser Unglücklichen den Henker machte, in Procession mit dem Bilde der Mutter Gottes von Wladimir vor den Czar trat und ihn um Schonung flehte, wies ihn Peter mit den Worten ab: „Was soll das Bild? Stell' es an seinen Ort: Gott und seine Mutter verehre ich vielleicht mehr als du, aber das beste Zeichen meiner Frömmigkeit ist die Pflichterfüllung gegen mein Volk und die öffentliche Rache der zu seinem Verderben ausgeübten Verbrechen." Nach diesen Vorgängen starb am 16. Nov. 1700 der Patriarch Adrian. Peter, der seine Jugendzeit in der Gesellschaft des jungen Genfer-Calvinisten Lefort zugebracht hatte und durch den Aufenthalt in Holland von calvinischen Einflüssen nicht unberührt geblieben war, faßte nun um so mehr den seinem Despotismus entsprechenden Entschluß, das russische Patriarchat aufzuheben, je lästiger ihm auch der Widerstand der Geistlichkeit gegen seine Umgestaltungspläne fiel. Indessen erforderte die Realisirung dieses Entschlusses noch eine längere Vorbereitung und Bearbeitung der Gemüther, daher begnügte sich Peter vor der Hand, den Patriarchenstuhl unbesetzt zu lassen, wozu ihm der eben ausbrechende schwedische Krieg den Vorwand leihen mußte, es fehle ihm die zur Besetzung dieser ersten Würde der Kirche nöthige Seelenruhe! Statt also einen Patriarchen wählen zu lassen, ernannte er den Metropoliten von Räsan, Stephan Jaworski, zum Verweser (Exarchen) des Patriarchats und beschränkte dessen ganzen Wirkungskreis darauf, die laufenden und minder wichtigen Geschäfte für sich allein zu versehen, die wichtigern aber entweder unmittelbar dem Monarchen vorzulegen

oder mit andern Bischöfen, die sich zu dem Ende wechselsweise in Moskau aufhielten, zu berathen und sodann die gefaßten Beschlüsse dem Czar zur Genehmigung zu unterbreiten. Diese Versammlung von Bischöfen, wobei der Exarch das Präsidium führte, hieß das hl. Concilium. Nicht weniger als 20 Jahre dauerte diese Verwesung, während welcher Peter das willkürlichste Ukasen-Kirchenregiment führte, das Volk und die Geistlichkeit allmählig an eine unbedingte Hingabe in seinen allgewaltigen Willen nicht ohne Erfolg gewöhnte, die Mönche, aus denen doch die Bischöfe genommen wurden, bei jeder Gelegenheit herabsetzte und durch Hofmaskeraden den Patriarchen parodirte. Endlich, als Alles zu seinem Plane reif schien, hob er 1720 die Patriarchenwürde förmlich auf und setzte dafür die sogenannte permanente dirigirende heiligste Synode ein. Die neue russische Kirchenverfassung hatte im Auftrage des Czars der Erzbischof Theophanes von Pleskow entworfen. Merkwürdig sind die Motive, welche Peter für Abschaffung des Patriarchats und Einführung der Synode anführte und welche gutentheils darauf hinausgehen, daß eine geistliche Polyarchie besser sei als eine schrankenlose geistliche Monarchie. Besonders naiv klingt es aus Peters Mund, wenn er unter Anderm anführt: da die Synode von dem Monarchen gesetzt sei und unter seiner Aufsicht verfahre, so habe man gewiß keine Parteilichkeit oder irgend einen Betrug zu fürchten, indem der Monarch nicht das Privatinteresse, sondern das öffentliche Beste zur Absicht habe! Man sieht, wie gesucht und gehaltlos alle diese Motive waren, Peter selbst stieß sie alle über den Haufen, da er zugleich erklärte: „das gemeine Volk weiß nichts von dem Unterschied zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Macht, es staunt über die große Würde und Ehre des Oberhirten und achtet diesen für gleich mächtig oder noch für mächtiger als den Herrscher und die geistliche Obergewalt selbst für eine andere und gewichtvollere Monarchie. Aber welche Nachtheile gehen nicht daraus hervor durch nichtsnützige Reden herrschsüchtiger Geistlichen, die das dürre Reis in Flammen setzen? Einfältige Herzen werden dadurch bethört, daß sie überall mehr auf den Oberhirten als auf den Oberherrscher sehen, und hören sie gar, daß Zwiespalt zwischen beiden obwaltet, so halten es alle mehr mit dem geistlichen als weltlichen Haupt und beginnen Aufruhr in der Meinung, für Gott zu fechten.“ Nach Peters neuer Kirchenverfassung sollte also eine selbstständige geistliche Gewalt gar nicht mehr vorhanden, der Czar der geistliche und weltliche Selbstherrscher aller Reussen und die von ihm eingesetzte und beaufsichtigte Synode nichts weiter als ein Vehikel zur Promulgation der czarischen Ukasen in geistlichen Angelegenheiten sein. Wirklich war und blieb fortan die Zusammensetzung der Mitglieder der Synode, die Bestimmung des Wirkungskreises, die Aufsicht und Oberleitung derselben, kurz die ganze Einrichtung eine mit geistlicher Färbung übertünchte Maschinerie des russischen Czars, weßhalb auch in dem Eide, den die Mitglieder der Synode abzulegen verpflichtet wurden, die ausdrückliche Bestimmung eingerückt ward, daß kein Anderer als der Czar für das Oberhaupt angesehen werden dürfe. Ganz im Einklang mit dieser sogenannten permanenten heiligsten Synode stand es, daß Peter theils schon vor Errichtung derselben, theils nachher auch die Würden der Metropoliten und Erzbischöfe, mit Ausnahme der Erzbisthümer von Kiew und Nowgorod, nach dem Tode ihrer Inhaber eingehen ließ und die erledigten erzbischöflichen Stühle nur mehr mit einfachen Bischöfen besetzte. Nur sich selber behielt er es vor, Männer, die sich durch Verdienste auszeichneten, mit den erloschenen Titeln wieder zu schmücken. So theilte er auch die Bischöfe, um sie zu gefügigen Werkzeugen zu haben, den hohen militärischen Rangclassen zu und schmückte sie mit Orden, was bei Männern, die aus den untersten Ständen hervorgegangen waren, sehr verführerisch wirkte und viel dazu beitrug, daß ein bedeutender Widerstand gegen Peters Umänderung der Kirchenverfassung nicht zum Vorscheine kam. S. Kritische Geschichte der neugriech. und der russischen Kirche von H. J. Schmitt, Mainz 1840; Gesch. des russischen Staates von Dr. E. Herrmann IV. Hamburg 1849; Verfolgung und Leiden der katholischen

Kirche in Rußland, von einem ehemaligen russischen Staatsrath, aus dem Franz. übersetzt, Schaffhausen 1843. — In ganz anderer Weise stellt Aug. Theiner (Neueste Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsb. 1841) die Abschaffung des russischen Patriarchats durch Peter dar. Kein Herrscher in Rußland, sagt Theiner, hat mit so aufrichtigem und festem Willen und mit so großer Ueberzeugung und Beharrlichkeit die Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche gewünscht und daran gearbeitet, als der unsterbliche Peter. Er hatte eine entschiedene Vorliebe für die katholische Kirche und beurkundete sie allenthalben, namentlich dadurch, daß er den römischen Katholiken freie Religionsübung ertheilte, die Jesuiten und Capuciner in seine Staaten kommen ließ. Bei mehreren Gelegenheiten that er die Aeußerung, er würde sich nur freuen, wenn die russische und römische Kirche miteinander vereiniget sein würden. Wie ernst er diesen Gegenstand betrieb, beweisen unter andern seine Unterredungen, die er während seines Aufenthaltes in Paris im J. 1717 mit den Theologen der Sorbonne hatte, und die hierüber zwischen ihnen und den russischen Prälaten gepflogenen Unterhandlungen. Absichtlich ließ Peter bei dem Tode des Patriarchen Adrian diese hohe Würde 20 Jahre unbesetzt, um desto leichter die Vereinigung seiner Kirche mit der römischen zu bewerkstelligen. Daß er nicht zum Ziele kam, lag in den vielen politischen und religiösen Wirren seiner Zeit. Noch kurz vor seinem Tode machte er den erneuten Versuch, sein großes Ziel durchzusetzen, indem er den 1720 nach Moskau einberufenen Metropoliten, Erzbischöfen und Bischöfen nochmals den Vorschlag machte, sich mit der römischen Kirche zu vereinigen. Doch die Bischöfe schlugen diesen Antrag aus. Da erhob sich Peter in Mitte der Versammlung und sprach: „Ich kenne keinen andern wahren und gesetzmäßigen Patriarchen als den Patriarchen des Abendlandes, den Papst von Rom, und da ihr ihm nicht gehorchen wollet, so werdet ihr von jetzt an mir allein gehorchen." Bei diesen Worten übergab er ihnen die Statuten der hl. Synode; Peter war nun alleiniger Schiedsrichter und Oberhaupt der russischen Kirche. So Theiner; möchte er die Monographie liefern, worin versprochener Weise über Peters Vereinigungsversuche der russischen mit der römischen Kirche ausführlich gehandelt werden soll! [Schrödl.]

Peter de Luna, s. Luna.

Petersen, Johann Wilhelm, am 1. Juni 1649 zu Osnabrück geboren, protestantischer Prediger zu Hannover, seit 1688 Superintendent in Lüneburg, glaubte besonderer Offenbarungen von Gott gewürdigt zu sein, und lehrte so eine neue Auflage des alten Chiliasmus (s. d. A.). Wenn einmal das Christenthum, meinte er, in der ganzen Welt gepredigt sei, dann beginne das tausendjährige Reich, in doppelter Gestalt, das obere, im Himmel, das untere auf der Erde. Das irdische neue Jerusalem sei für die Juden bestimmt, welche jetzt alle bekehrt, und in das Land der Verheißung zurückgeführt, dort wieder ihr Königreich erhalten sollten; das obere Reich dagegen sei für die hl. Martyrer und Alle bestimmt, welche mit Christus durch den Kreuztod gegangen seien. Damit verband er die origenistische Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, die er in seinem Buche Mysterium Apocatastaseos in 3 Bänden entwickelte. Wegen dieser Lehren wurde er nach dem Gutachten der Facultät Helmstädt im J. 1692 von seiner Stelle entlassen, und lebte nun auf seinem Gute Niedertodeleben bei Magdeburg, später zu Thymern unweit Zerbst, mit Herausgabe mystischer Schriften beschäftigt, und starb hier im J. 1727. Seine Ansichten theilte und vertheidigte auch seine Gemahlin Johanna Eleonore, geborne von Merlau. Sein Leben, von ihm selbst beschrieben, erschien 1717; ebenso das Leben seiner Frau, von ihr selbst beschrieben 1718. Seine sämmtlichen Schriften sind verzeichnet in Jöcher's Gelehrten-Lexicon, fortges. von Rotermund, Thl. V. S. 1993 ff. Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation, Bd. VIII. S. 302 ff. [H.]

Peterson, Lorenz und Olof, Söhne eines Schmiedes zu Oerebro in

Schweden, waren nebst Lorenz Anderson (s. d. A.) die Hauptreformatoren in Schweden. Am meisten unter diesen dreien wirkte Olof Peterson. Geboren 1497 empfing Olof den ersten Unterricht zu Strengnäs und wurde hier auch zum Diacon geweiht. Er besuchte sodann die Universität Wittenberg und erhielt daselbst 1518 den Doctorhut in der Philosophie. Noch im J. 1518 kehrte er mit seinem Bruder Lorenz, der gleichfalls zu Wittenberg studirt hatte, nach Schweden zurück und ward bald Mitglied des Domcapitels zu Strengnäs und Kanzler des Bisthums. Nicht gleich fing er an, das neue Evangelium, dem er zu Wittenberg sich ergeben, zu predigen; als aber Bischof Mathias von Strengnäs im November 1520 als eines der zahlreichen Opfer des grausamen Christiern (s. d. A.) fiel, erhob Olof kühn sein Haupt, verkündete den staunenden Schweden, Niemand vor ihm habe bisher den Schweden die lautere Lehre des Evangeliums gepredigt, und folgende Artikel waren es, welche er mit unverschämter Dreistigkeit als wahres Wort Gottes aufstellte: es lasse sich nicht aus der hl. Schrift beweisen, daß Anna die Mutter Mariens gewesen sei, auch sei Mariens Gemahl Joseph kein Greis, sondern ein junger Mann gewesen; das Betteln der Mönche sei schriftwidrig und schriftwidrig sei es auch, die Heiligen anzurufen; das Predigeramt sei weit vorzüglicher als das Amt eines Opferers und als aller Ceremoniendienst; alle Brüderschaften und frommen Gebetsvereine müsse man vertilgen; die Sünden dürfe man nur Gott nicht aber den Menschen bekennen. Mit Olof verband sich sogleich Lorenz Anderson, Dompropst und Archidiacon zu Strengnäs, ein unternehmender und höchst ehrgeiziger Mann. Dieser verhalf dem Olof alsobald zur Vorsteherschaft der theologischen Schule zu Strengnäs und zur ersten Prädicatur an der Cathedrale daselbst, und da er bald darauf von König Gustav Wasa zum Reichskanzler erhoben wurde, so machte er diesen aufmerksam darauf, was für schöne Aussichten auf die großen Güter und Reichthümer der schwedischen Kirche sich ihm mit dem neuen Evangelio eröffneten. Bei Gustav bedurfte es von vorneherein kaum einer solchen Hinweisung und Anlockung; ein Feind der Geistlichkeit, deren Macht und Besitzthum seiner Herrsch- und Habsucht ein Gräuel war, sah er schon selbst ein, was die sogenannte Reformation für Vortheile gewähren könnte, und ertheilte den neuen Predigern, weil er jedweden Unterthan gegen Gewaltthat zu schützen habe, seinen Schutz, ohne sich jedoch anfangs bei allem dem Vorschub, welchen er dem neuen Evangelio leistete, öffentlich für dasselbe zu erklären. Unter diesem mächtigen Schutze setzte Olof seine Predigt mit aller Leidenschaft eines Fanatikers fort, schrie und schimpfte die Männer nieder, welche, wie der Domdechant Nicolaus zu Strengnäs und der Dominicaner Claus Huit von Calmar, in Religionsgesprächen ihm entgegentraten, prahlte mit glänzenden Triumphen über seine Gegner, legte sich den Namen Phase und eines zweiten Moses bei, der die Schweden aus der päpstlichen Gefangenschaft geführt habe, und nahm, als der große Erleuchter seines Vaterlandes, das sinnbildliche Wappen einer brennenden Lampe an. Indeß wäre dieses Siegesgeschrei, bei der großen Anhänglichkeit eines großen Theiles der Schweden an den alten Glauben und bei dem kräftigen Widerstand mehrerer Bischöfe, wie namentlich des ausgezeichneten Johann Braske, Bischof von Lincöping, wohl noch sehr lange und vielleicht für immer eine nichtswürdige Prahlerei geblieben, wenn nicht bald Gustav offen für die Reformation aufgetreten wäre und mit ausgezeichneter List und Gewaltthätigkeit die Macht der Bischöfe gebrochen, die Kirche aller Güter beraubt, das Volk mit Hilfe von Olof und Consorten um den ihm theuern katholischen Glauben gebracht und auf den Ruinen der alten Kirche jene neue Staatsreligion und Staatskirche gegründet hätte, als deren Haupt er erklärte: „seine Unterthanen sollten ihrer Häuser, Aecker und Wiesen, Weiber und Kinder, großen und kleinen Viehes wahren, ihm aber kein Ziel im Regiment und in der Religion setzen; sie sollten, wofern sie seines Zornes nicht gewärtig sein wollten, in weltlichen Sachen wie in der Religion, seinen königlichen Geboten gehorchen“ (s. Geschichte Schwedens von Geijer, Bd. 2 S. 90—91,

Hamburg 1834). Zuerst warf Gustav ziemlich offen auf dem Wahlreichstage zu Strengnäs 1523, auf welchem er zum Könige ausgerufen wurde, die Maske ab, und seitdem folgte Schlag auf Schlag. Olof durfte auch beim Reichstage zu Strengnäs seine fanatischen Predigten halten und wurde jetzt vom König zum ersten Prediger in Stockholm und zum Stadtschreiber ernannt, sein jüngerer Bruder Laurentius zum Professor in Upsala. Mit Steinen aus der Kirche vertrieben, weil er die Katholischen mit zügelloser Heftigkeit angriff, konnte Olof, vom Könige gestützt, bald wieder die Kanzel besteigen, und seine Predigt mit der That besiegelnd, trat er im Anfang des J. 1525 in den Ehestand. Gustav stellte sich, obgleich er immer entschiedener die neue Religion auf alle Weise beförderte, inzwischen doch öfter noch, als sei er ferne davon, den alten Glauben ändern zu wollen, ja er schrieb sogar an Papst Hadrian VI. heuchlerische Briefe von seiner warmen Anhänglichkeit an die katholische Religion, ließ sich zum Scheine von Bischof Braske zu einem Brief wider Luthers Meinungen und Schriften bewegen, und stellte sich dem Volke als einen besorgten Vater vor, der nicht einen neuen Glauben und Luthers Lehre einführen, sondern nur den Geiz und die Habsucht der Geistlichkeit und eingerissene Mißbräuche abstellen wolle! Nicht so schlau schritt der fanatische Olof vor. Er sah ruhig zu, wie die nach Schweden gekommenen Wiedertäufer Knipperdolling und Melchior Rink die ganze Stadt Stockholm in Aufruhr setzten und alle Kirchen plünderten und verwüsteten, und mußte sich und den andern neuen Predigern vom Könige vorwerfen lassen, „daß sie mit großer Unüberlegtheit verführen, nicht erkennend die rechte Art und den wahren Verstand, das Volk in den Sinn des Wortes Gottes einzuleiten, auch führe ein großer Theil von ihnen ein schlimmes und ärgerliches Leben“ (Geijer, l. cit. S. 48). Insoferne als Gustav jede Gelegenheit benützte, die Bischöfe auszusaugen und zu demüthigen, die ganze geistliche Gerichtsbarkeit an sich zu ziehen, die Klöster zu ruiniren, und seinen oftmaligen Versicherungen des Gegentheiles zum Trotz Alles that, die katholische Religion auszurotten, hielt er sich freilich selbst wenig an die Klugheitsregeln, die er dem Olof und Consorten gab, und erregte durch seine Handlungsweise allenthalben Unzufriedenheit und Aufruhr; aber seiner Verschlagenheit gelang es zuletzt doch immer, sich aus den gefährlichsten Lagen zu ziehen. Im Grunde war ihm Olof doch eben der rechte Mann und bediente er sich desselben zu wiederholten Malen zu Religionsgesprächen mit den Bekennern des alten Glaubens, die durch den gelehrten Professor der Theologie zu Upsala, Peter Gale, vertreten wurden. Gustav ließ diese Religionsgespräche in der arglistigen Absicht abhalten, um sich den Schein zu geben, als sei es ihm nur um die Wahrheit zu thun, und erkannte den Sieg immer seinem Olof zu, angeblich aus dem Grunde, weil Olof seine Beweisführung mehr als Peter Gale aus der hl. Schrift geschöpft habe! So wirkten Gustav und Olof harmonisch zum Untergang der katholischen Kirche zusammen; dieser predigte, disputirte, schimpfte und verläumdete, während Gustav dazu applaudirte, die kath. Bischöfe ausplünderte und mißhandelte und zur Herabwürdigung der bischöflichen Würde die zwei Bischöfe Peter Jakobsson und Magnus Knut, welche die katholischen Thalmänner zum bewaffneten Widerstand für die Erhaltung des alten Glaubens aufgerufen hatten, unter unerhörten Beschimpfungen 1527 öffentlich hinrichten ließ. Entschieden wurde der Sieg des Protestantismus auf dem Reichstag zu Westeräs 1527. Die katholische Partei, an der Spitze Bischof Johann Braske, schien zwar anfangs den mit schändlichen Schmähungen auf den katholischen Clerus begleiteten Forderungen des Königs gegenüber durchzudringen, aber bald nahm die Sache durch die verstellten Drohungen Gustavs, die Regierung niederzulegen, und in Folge der den Ständen eröffneten Aussichten auf einen Theil des Kirchengutes eine andere Wendung. Olof und der königliche Kanzler Anderson spielten bei dem ganzen Drama eine bedeutende Rolle und ersterer führte auch bei dem Religionsgespräch, das die Anhänger Gustavs und des neuen Evangeliums zur Verstärkung ihrer Partei auf

dem Reichstage bewerkstelligten, gegen den eifrigen und gelehrten Professor Peter Gale wieder das Wort. Schrift und nur Schrift war auch jetzt wieder das Schlagwort des Fanatikers, Zotten und Lästerungen auf die katholischen Lehren und Gebräuche seine Bibelbeweise, wilde Ausfälle gegen den Reichthum, die Herrschaft, Anmaßung und Schwelgerei der Bischöfe und des Clerus sein reines Wort Gottes, und um zugleich die Versammlung soviel wie möglich zu erheitern und zu belustigen und für die Absichten des Königs zu gewinnen, redete er dießmal nur in schwedischer Sprache, ein Kunstgriff, der mit großem Beifalle aufgenommen wurde und zur Folge hatte, daß zuletzt auch Gale, durch Drohungen gezwungen, schwedisch reden mußte. Natürlich wirkte auch dieses Religionsgespräch nicht wenig dazu mit, daß dem Könige alle seine Forderungen bewilliget wurden, daß er sich nicht mehr beklagen durfte, über sich die Pfaffen und Mönche erhoben zu sehen. Durch Reichstagsbeschluß wurden alle Besitzungen und Einkünfte der Bischöfe, Domcapitel und Klöster zu den Einkünften der Krone geschlagen, weil die Bischöfe ihre Macht und Reichthümer oft zum Nachtheil des Staates mißbraucht hätten, und der Adel ermächtiget, die Schankungen seiner Vorfahren seit 1453 zurückzufordern, nur sollte dem Clerus das zum Unterhalt Nöthige bleiben; die bischöfliche Gerichtsbarkeit wurde beinahe völlig vernichtet und dem Könige sogar das Recht eingeräumt, die Geistlichen abzusetzen und andern ihre Stellen zu geben; endlich erhielten die evangelischen Prediger das Recht, das reine Wort Gottes zu verkünden. Seitdem war es um die katholische Sache in Schweden geschehen. Obgleich von Aufständen in mehrern Theilen seines Landes, wo man sich den alten Glauben nicht so leichtweg rauben lassen wollte, umrungen, setzte Gustav das Werk der Reformation fort. Der große Kämpfer für den katholischen Glauben, Johann Braske, verließ bald nach dem Reichstag trostlos sein Vaterland, aus dem schon ein Jahr vorher ein anderer Vertheidiger des Glaubens, Johann Magnus Gothus, päpstlicher Nuntius und Erzbischof von Upsala, unter einem anständigen Vorwand entfernt worden war. Die dem Glauben treuen katholischen Geistlichen vertrieb der König; die andern, deren neue Religion größtentheils darin bestand, daß sie zum Aergerniß des Volkes ihre frühern Mägde oder auch Nonnen heiratheten und den Gottesdienst in der Landessprache hielten, wurden bald die einzigen Hirten des Volkes und drangen ihm unter Olofs Anführung das neue Evangelium auf. Olof und Anderson reformirten, d. h. plünderten und verwüsteten im königlichen Auftrag Klöster und Kirchen, und nicht zufrieden, mit giftiger Zunge den katholischen Glauben herabzuwürdigen, verfaßten sie auch zu demselben Zwecke mehrere Schriften. Namentlich wirkte Olof als Schriftsteller in schwedischer Sprache, übersetzte die Bibel und reproducirte in seinen Geisteserzeugnissen allen den Unrath, der in Luthers Werken so reichlich enthalten ist. Vorzüglich geschah dieß in seinem Buche von der Ehe, in welcher er ganz in Luthers Weise den Cölibat bekämpfte, die gesammte Geistlichkeit aufforderte so schnell wie möglich Weiber zu nehmen und mit dem schrecklichen Strafgerichte drohte, daß Schweden, falls sein Clerus noch länger sich dem Ehestande widersetzen würde, in Kurzem seinem gänzlichen Untergang entgegeneilen werde! Bei allem seinem Eifer konnte jedoch Olof bezüglich vieler katholischen Gebräuche bei weitem nicht so viel reformiren, als er wohl beabsichtigte, indem es der arglistige König für gut und nothwendig erachtete, nur allmählig und mit großer Umsicht ganz aufzuräumen, um das Volk auch jetzt noch immer glauben zu machen, es handle sich gar nicht um die Abschaffung des alten Glaubens, sondern nur alter Mißbräuche. Daher wurden auf der von Gustav 1529 zu Oerebro veranstalteten Versammlung der schwedischen Geistlichkeit, bei welcher meistens geheime oder öffentliche Günstlinge der neuen Lehre anwesend waren, einerseits die Grundsätze des Lutherthums aufgestellt und anerkannt, andrerseits viele katholische Satzungen und Gebräuche, wenn auch mit mancherlei lächerlichen und auf vermeinte Mißbräuche der Katholischen abzielenden Erklärungen einstweilen beibehalten (Theiner, Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhle, Augsb. 1838,

Thl. I. S. 287—290). Gleichzeitig mit den Statuten dieser Versammlung erschienen zwei merkwürdige liturgische Werke Olofs, nämlich die Agende der neuen Kirchenordnung, das „Manuale Sueticum“, und die Liturgie, bekannter unter dem Namen Ordo Missae Sueticae, als weitere Erklärung der Oerebrischen Beschlüsse und Grundlagen der neuen Kirche, worin gleichfalls Vieles von den alten katholischen Gebräuchen beibehalten ist, obschon die Messe als Opfer verworfen und anathematisirt wird, weßhalb auch der Geistliche nur um der Einfältigen willen die Hostie und sodann den Kelch in die Hände nehmen (i. e. eine Art Wandlung fingiren), aber gleich wieder auf die Seite legen solle, damit kein Zuschauer vermuthe, daß hier eine papistische Neuerung vorgenommen werde! Solche Betrügereien erlaubten sich Olof und sein König, der an der Abfassung der Liturgie einen großen Antheil nahm, und stempelten die Betrügereien zu liturgischen Dogmen! Selbst einige Mönche sollten „einstweilen noch“ in den Klöstern unterhalten werden, eine Volkstäuschung, die der königlichen Habsucht wohl einige Selbstüberwindung kosten mochte, da man sogar auf alle Kirchen des Landes eine Glockensteuer ausschrieb und wo sie nicht entrichtet wurde, die Glocken durch königliche Raubcommissäre mit Gewalt aus den Kirchen nehmen und einschmelzen ließ! Gleichsam als letzter Schritt, durch den Gustav der neuen Lehre den Sieg zusichern wollte, kann die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles und einiger anderer Bisthümer im J. 1531 mit ausgesprochenen Lutheranern betrachtet werden, nachdem die katholischen Bischöfe theils in's Ausland geflohen, theils abgesetzt worden waren. Aber nicht Olof, sondern dessen Bruder Lorenz Peterson wurde zum ersten lutherischen Erzbischof von Upsala ernannt, da der König es nicht für rathsam hielt, den höchst leidenschaftlichen und fanatischen Olof mit dieser Würde zu schmücken; Martin Skytte, ein apostasirter Dominicaner und seit 1528 Bischof von Aebo, ein intimer Freund des Königs und der lutherische Apostel Finlands, hatte das Erzbisthum ausgeschlagen. Merkwürdig ist, daß es Gustav denn doch für nöthig erachtete, seinen Erzbischof etwas herauszuputzen; er wies ihm daher bedeutende Einkünfte an, legte ihm eine Leibwache von 50 Mann bei und gab ihm eine seiner nahen Anverwandten zur Frau. Der Erzbischof erzeugte mit ihr zwei Töchter, die sich wieder mit Dienern des Evangeliums vermählten; letztere hatten alsdann das Vorrecht, Nachfolger ihres Schwiegervaters auf dem erzbischöflichen Stuhle zu werden. So hatte Schweden lutherische Bischöfe, aber Gustav sah sie für nichts weiter an als für Puppen und gefügige Werkzeuge seiner Entwürfe und duldete keinen Widerstand und keine Durchkreuzung seiner Pläne. Dafür griff ihn Olof öffentlich in den Predigten an und erlaubte sich verschiedene dem Könige mißfällige Aeußerungen in seiner schwedischen Chronik. Im J. 1540 fiel daher Olof und mit ihm Lorenz Anderson ganz in Ungnade bei dem Könige. Sie hatten 1536 an der Verschwörung zu Stockholm gegen das Leben des Königs sich betheiliget, wurden nun vier Jahre nachher, als Gustav ihrer nicht weiter mehr bedurfte, vor Gericht gebracht, zum Tode verurtheilt, und Olofs Bruder selbst, Lorenz, der Erzbischof von Upsala, mußte als Richter seines Bruders auftreten! Jedoch ihre großen Reichthümer, die sie aus dem Raube der Kirchengüter gewonnen, erweichten Gustavs Herz; jeder erlegte 500 Goldstücke und erhielt Verzeihung. Olof wurde durch die Verwendung seines Bruders sogar wieder 1543 in sein Pfarramt zu Stockholm eingesetzt, aber nie mehr trat er in die Gunst des Königs oder Volkes und starb verachtet den 14. April 1552. Nur wenige Tage nachher schied auch Lorenz Anderson verachtet und verlassen aus dieser Welt. An ihre Stelle als Reformator trat Georg Norman, der dem König von Melanchthon bestens empfohlen war, und wurde zum Superintendenten über den ganzen geistlichen Stand des Reiches verordnet. Lorenz Peterson, der erste lutherische Erzbischof von Upsala, der zwar nicht in dem Grade wie sein Bruder, aber doch auch die Ungunst des Königs sich zuzog, starb erst 1573, nachdem Gustav († 1560) in der oben beschriebenen Weise so ziemlich die Reformation vollendet hatte und es sich bereits um die Wiederherstellung der katholischen

Religion in Schweden handelte. S. Baaz, inventarium eccl. Sueco-Goth. Lincop. 1642; Messenius, Scandia illustr. Stockh. 1700; Rühs Gesch. v. Schweden, Halle 1805—1814; Vertot, hist. des revolut. de Suede, Paris 1768; Theiner, Augustin, Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhle, Augsb. 1838; Geijers Gesch. Schwedens, Hamb. 1834; Schröckhs Kgsch. seit der Ref. Thl. II.; Schinmeyer, Leben der drei schwed. Reformatoren Lor. Anderson, Oluf und Lor. Peterson, Lüb. 1783; Münter, Magazin für d. Kgsch. d. Nord. Altona 1796. [Schrödl.]

Peterspfenning. Wie sehr man seit den ältesten Zeiten der Kirche von Seite der Gläubigen bestrebt war, die Nachfolger des hl. Petrus nicht in der Noth zu lassen, sondern sie sammt der römischen Clerisei und den römischen Kirchen und Klöstern zu unterstützen, ist jedem der Kirchengeschichte Kundigen wohl bekannt. Aus diesen Unterstützungen kam es zum Theil, daß schon zur Zeit des Papstes Damasus (366—384) der römische Stuhl mit Glanz und Reichthum umgeben war und bereits unter Gregor dem Großen (590—604) allenthalben in der christlichen Welt viele und große Patrimonien besaß, wodurch die Päpste in den Stand gesetzt wurden, hinwieder nach allen Seiten hin fromme und edle Zwecke zu fördern. Die englischen Könige, welche mit ihrem Volke von Rom aus die Gabe des Glaubens empfangen hatten, nehmen unter den vielen christlichen Fürsten, welche ihre Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen den römischen Stuhl mit frommen Gaben bezeichneten, einen der ersten Plätze ein, indem sie nebst andern gelegentlichen Donativen die ständige Abgabe des sogenannten Peterspfennings an den römischen Stuhl einführten. Lange vor der normännischen Eroberung wurde ein Silberpfenning jährlich von jeder Familie bezahlt, die im Besitze von Grund und Boden oder von Rindvieh zu dem Werthe von 30 Pfenning jährlicher Einkünfte war, und der Gesammtbetrag wurde gewissenhaft dem Papste übersandt. Viele Schriftsteller halten den König Ina von Wessex, der zu Rom für arme englische Pilger und junge Angelsachsen die sog. Schola Saxonum stiftete und daselbst 728 als Mönch starb, für den ersten Urheber des Peterspfennings, allein das Stillschweigen Beda's und aller andern Schriftsteller in den folgenden fünf Jahrhunderten macht diese Meinung mehr als bloß zweifelhaft. Dagegen spricht Vieles für die Könige Offa und Ethelwulf. Offa, König von Mercien († 796) versprach dem hl. Petrus, dessen Fürbitten er seine Siege zuschrieb, für sich und seine Nachkommen eine jährliche Abgabe von 300 Mark und bekräftigte dieses Versprechen in Gegenwart der päpstlichen Legaten mit einem feierlichen Eide. Offa hielt die auf sich genommene Verpflichtung genau ein, allein seine Nachfolger scheinen dieselbe allmählig vernachläßigt zu haben. Ethelwulf, Vater des hochberühmten K. Alfred erneuerte bei seiner Anwesenheit zu Rom im J. 855 die milde Gabe des Offa, indem er dem Papste jährlich eine Summe von 300 Mark bewilligte, die zu gleichen Theilen der Kirche des hl. Petrus, der des hl. Paulus und dem päpstlichen Schatze zufallen sollten; außerdem stellte Ethelwulf damals die wiederum abgebrannte Schola der Sachsen her und brachte dem hl. Petrus kostbare Geschenke an Gold und Edelsteinen und seidenen Gewändern; auch die Bischöfe, die niedere Geistlichkeit, die Optimaten Roms, alle wurden reich bespendet. Auch Alfred sendete, sobald er die Dänen und Normannen gebändiget, die von seinem Vater erneuerte Abgabe nach Rom; bald darauf, unter Eduards Regierung (901—924), findet man den Peterspfenning zuerst als eine feststehende Anordnung erwähnt. Von spätern Gesetzgebern wird der Peterspfenning öfters erwähnt und strenge eingefordert; erst Heinrich VIII. schaffte ihn ab. Aus einem auf Befehl Gregors VII. aus den Registern des Laterans angefertigten interessanten Verzeichniß geht hervor, daß die Einsammlung dieser Abgabe dem Bischofe einer jeden Diöcese anvertraut war, und daß die ganze Summe zu jener Zeit etwas über 200 Pf. sächsischen Geldes betrug. Bekanntlich begehrte Gregor VII. von K. Wilhelm, dem Eroberer, die Entrichtung des Peterspfennings, die in der letzten Zeit unterbrochen worden war und fand

bereitwilligstes Gehör. Derselbe Papst machte auch an Frankreich die Forderung, daß jährlich von jedem Hause ein Denar als Beisteuer an den römischen Stuhl, der damals einer Unterstützung wohl dringend bedurfte, entrichtet werde und berief sich dabei darauf, daß bereits Carl d. Gr. eine ähnliche Beisteuer an drei Orten seines Reiches habe einsammeln lassen. Ueber den Peterspfenning in Schottland, Dänemark, Schweden, Norwegen und Polen s. Schröckhs Kirchengesch. Bd. 21, 27, 33. Nicht zu vermischen mit der Abgabe des Peterspfennings sind die Feudaltribute, die von einigen christl. Reichen an Rom entrichtet wurden, oder jene jährlichen Zinsen, die nur als Zeichen einer besondern Ergebenheit und Verehrung oder für Ertheilung besonderen päpstlichen Schutzes geleistet wurden. S. Lingards angels. Alterth. C. IV; Lappenbergs Gesch. v. Engl. Bd. I. S. 295; Döllingers Lehrb. der Kirchengesch. II. [Schrödl.]

Petit, Jean, s. Johannes Parvus.

Petrarca, Franciscus, lebte von 1304 bis 1374, also fast gleichzeitig mit dem Exil der Kirche in Avignon (s. d. A.), in dem Jahrhundert eines der erbittertsten Kämpfe zwischen Kaiserthum und Papstthum, in einer Zeit der bedenklichsten sittlichen und kirchlichen Zustände Europa's und der größten politischen Verwirrung Italiens, aber auch in einer Zeit, wo das Streben nach kirchlicher und sittlicher Strenge, nach wissenschaftlicher, sprachlicher und nationaler Bildung allgemein und besonders in Italien wieder zu erwachen begann, mächtig gegen die augenblickliche Gesunkenheit reagirte und das Jahrhundert des vielleicht tiefsten Verfalls als eine Morgenröthe besserer Tage erscheinen ließ. Diese Schatten- wie diese Lichtseiten seiner Zeit trägt Petrarca auf das Deutlichste in seinem Leben und seinen Schriften zu Tage, aber er gehört doch zu denen, die weniger der trostlosen Gegenwart, als der lichtern Zukunft angehörten und diese mit aller Kraft ihres Geistes herbeizuführen suchten; er gehört zu denen, deren Fehler und Verirrungen man mit der Verderbtheit ihrer Zeit entschuldigen kann, und bei deren Andenken man vorzugsweise das Edlere und Bessere im Auge behält, das aus der Saat, die sie streuten, hervorwuchs. Bei Petrarca's Namen denkt man nicht an seine momentane Begeisterung für revolutionäre Bestrebungen seiner Zeit (besonders des Cola Rienzi), nicht an seine Invectiven gegen die Würdenträger der Kirche, nicht an die zuweilen bemerkbare sittliche Zerfahrenheit seines Lebens, nicht an die hohlen Declamationen gegen Laster, von denen er selbst nicht frei war, sondern an den Wiederbeleber der classischen Studien im Abendlande, an den schöpferischen Bildner der Sprache und Poesie seines Vaterlandes, an den Mitbegründer des neuen wissenschaftlichen Geistes und der neuen wissenschaftlichen Methode, die sich nach dem Verfalle und dem Ablauf der mittelalterlichen Scholastik Bahn zu brechen begannen und in angemessenerer Form das Bedürfniß einer veränderten Zeit zu befriedigen, und die sittlichen, kirchlichen und politischen Extravaganzen einer weltgeschichtlichen Uebergangsepoche zu bewältigen suchten. — Sein Vater war der Florentiner Petrarca Parenzo, welcher der Faction der Weißen (Ghibellinen) angehörig, aus seiner Vaterstadt vertrieben, nach Arezzo floh, wo ihm Francesco geboren ward (den 20. Juli 1304). Neun Jahre alt, zog er mit seinen Eltern nach Avignon, und begann seine grammatischen, dialectischen und rhetorischen Studien zwei Jahre später in Carpentras, von wo er sich, 15 Jahre alt, auf die hohe Schule zu Montpellier zum Studium der Rechte und nach 4 Jahren auf ein weiteres Triemium nach Bologna begab, jedoch die Jurisprudenz nur seinem Vater zu Liebe trieb und sich aus eigenem Antriebe mehr auf das Studium der Sprachen, der Poesie und Philosophie verlegte. Nach seines Vaters Tode kehrte er 1326 nach Avignon zurück, und hier nahmen sich der Bischof Jacob von Lombes und dessen Bruder, der Cardinal Joh. Colonna (s. d. A.) seiner als Freunde und Gönner an. Mit ersterm verlebte er ein schönes reiches Jahr in der Gascogne am Fuße der Pyrenäen, in des letztern Hause zu Avignon war eine Reihe von Jahren hindurch seine Wohnung

und sein Unterhalt. 1327 begann seine poetische Liebe zu Madonna Laura, einer Tochter des Audibert v. Noves, die an Hugo von Sade vermählt war, eine Liebe, gefaßt und lange Jahre gepflegt in dem immer noch chevaleresken Charakter der Zeit, und gefeiert in den Canzonen und Sonetten, die Petrarca als Dichter unsterblich gemacht und mit Dante (s. d. A.) und Boccaccio unter die Heroen der italienischen Literatur versetzt haben. Laura starb 1348. Nach einer Reise nach Paris, der damaligen Weltstadt und ihrer hochberühmten Universität, und nach Rom, der alten Weltstadt und ihren ewigen Denkwürdigkeiten kehrte er nach Avignon zurück, und begab sich hier in die nahegelegene reizendwilde, einsame Vaucluse (1337), wo er viele Jahre, so oft er nicht auf Reisen war (bis 1353), in wissenschaftlicher Muße lebte und wo, wie er selbst gesteht, alle seine bedeutenderen Werke entstanden oder angelegt wurden. Zu wiederholten Malen ging er von dort nach Italien, zunächst 1341, als ihm von Paris und Rom gleichzeitig der Dichterlorbeer geboten wurde, und er der Stadt des Virgil und Horaz den Vorzug gab, den Kranz auf dem Capitol empfing und in der Kirche der Apostelfürsten als Weihegeschenk zurückließ. Dann war er vielfach in politischen Sendungen und Angelegenheiten thätig. Als Abgeordneter der Römer bat er in Avignon um Zurückverlegung des hl. Stuhls (1342), als Gesandter des Papstes ging er nach Neapel (1343), später stand er mit Cola di Rienzi, dem römischen Tribunen, in schriftlicher Verbindung. 1347 suchte er den Kaiser Carl IV. zur Intervention in den italienischen Händeln zu bewegen (1350), war Friedensunterhändler zwischen Venedig und Genua (1351) und führte überhaupt ein vielbewegtes Wanderleben, aus dem er jedoch stets wieder in seine geliebte Vaucluse zurückkehrte. So abwechselnd auf dem öffentlichen Schauplatze und in dem Dienste der Wissenschaften und Musen thätig erwarb er sich Liebe, Ehre und Ansehen bei den meisten bedeutenden Männern seiner Zeit, war hochgeschätzt beim Kaiser, den Königen von Frankreich und Neapel und an allen italienischen Höfen, erfuhr von allen Päpsten in Avignon fortdauernde Gunstbezeugungen und wurde ausgestattet mit einer Reihe von kirchlichen Beneficien, besonders einem Canonicate in Padua und einem Archidiaconate in Parma. 1353 verließ er Frankreich, war bis 1360 im Dienste der Visconti in Mailand thätig, und zog dann nach Venedig, wo er seine Bibliothek der Republik schenkte und dadurch den Grund zu der berühmten Bibliothek von St. Marco legte. 1366 und 1368 sehen wir ihn bemüht, den Papst zur Rückkehr nach Rom zu bewegen und den Frieden zwischen seinen Legaten und den Visconti's zu verhandeln. Die letzten Jahre seines Lebens verlebte er größtentheils in wissenschaftlicher Muße abwechselnd in Padua und in dem lieblichen Arqua in den euganeischen Hügeln, besonders geliebt und gefeiert von Paduas Fürsten, Franz von Carrara, und starb auf seinem Landsitze zu Arqua den 18ten Juli 1374. — Seine Schriften zerfallen in die in italienischer und die in lateinischer Sprache geschriebenen. Die ersteren sind die schon erwähnten Canzonen und Sonette, und von geringerer Bedeutung die allegorischen, als Nachahmung von Dante in der zweiten Hälfte seines Lebens geschriebenen „Triumphe". — Seine lateinischen sind: ein heroisches Gedicht Africa (1339), Bukoliken, poetische Episteln. — Dann die Abhandlungen de vita solitaria (1352), de otio religiosorum (1353), de remediis utriusque fortunae (1366), de sua ipsius et multorum ignorantia (1370), de republ. optime administranda (1372). Die Dialoge de vera sapientia und de contemtu mundi, endlich Geschichtliches (besond. rerum memorabilium libr. VI.), Oratorisches und eine große Anzahl von Briefen moralischen, literärischen und zeitgeschichtlichen Inhalts und Abhandlungen von geringerer Bedeutung. — Gesammtausgabe seiner Werke Basel 1554 und 1581. Lugd. 1601. — Vgl. über Petrarca: Bellarmin (Scriptor. Eccl.), Joh. Gerh. Voß, Poggius, Jovius, besonders aber Muratori, Vorrede zur Ausgabe seiner poet. Werke, de Sade, Memoires sur Petrarque (1764), Bischof Thomasinus, Petrarca redivivus (Padua 1650) und Petrarca's Autobiographie. [J. G. Müller.]

Petri Kettenfeier. Unter diesem Namen begeht die katholische Kirche am 1ten August ein Fest, das jedoch nur in choro (s. d. Art. Festtage) gefeiert wird. Der Gegenstand dieses Festes ist die Verehrung der Kette, in welcher der hl. Apostelfürst Petrus zu Jerusalem auf Befehl des Herodes gefangen gelegen, und aus der er durch einen Engel wunderbar errettet worden ist (Apg. 12, 1—19). Diese Kette wurde aber erst circa 435 von der Kaiserin Eudoxia, Gemahlin des jüngern Theodosius, von Jerusalem nach Constantinopel gebracht. Die Hälfte dieses kostbaren Schatzes gab die Mutter Eudoxia ihrer Tochter gleichen Namens, welche den Kaiser Valentinian in Rom heirathete. Zu Rom wurde auch die Kette, in welche der hl. Petrus von Nero geschlagen worden sein soll, mit großer Verehrung aufbewahrt, und erzählt die Sage, als man das von Jerusalem herbeigebrachte Kettenstück an diese Kette hielt, so paßten sie so zusammen, als ob sie von Anfang an nur Eine Kette gewesen wären. Die Verehrung dieser Reliquien war zu Constantinopel und Rom so groß, daß sowohl hier als dort zu Ehren derselben Tempel erbaut wurden, worauf eine Festfeier unter dem Titel „Kettenfeier Petri" (fest. St. Petri ad vincula) nicht mehr lange auf sich warten ließ. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht mit Sicherheit zu erweisen, daß eine derartige Feier bald nach Erbauung der Kirche ad vincula Petri durch obengenannte jüngere Eudoxia zu Rom eingeführt wurde, und sich in der katholischen Kirche rasch verbreitete. Aus den Briefen Papst Gregors d. Gr. geht hervor, daß zu seiner Zeit die Verehrung der Ketten Petri eine sehr verbreitete war; und Beda, dem Ehrwürdigen, wird eine Predigt mit dem Anfange: „solemnem observantiam" zugeschrieben, die das in Rede stehende Fest zum Gegenstande hat, wenn sie auch manches Unerwiesene und Unhaltbare in Rücksicht auf die Entstehung und den Gegenstand dieses Festes enthält. — Gerbert hat in seinen monum. vet. Liturg. Allem. P. I. p. 156 aus einem alten Codex San-Gallensis eines liber sacramentorum ein Meßformular für dieses Fest. Dasselbe wird aber jetzt nur noch in Rom feierlich begangen in der Kirche, welche den Titel ad vincula Petri führt, auf welchen Titel auch ein Cardinalpriester ernannt wird (cf. Baron. Annal. tom. V. p. 668. Idem Martyrol. ad diem I. Aug., Buttler, Leben der Heiligen auf denselben Tag). [Bendel.]

Petri Stuhlfeier ist eine doppelte, die zu Antiochien (fest. cathedrae St. Petri Antiochiae) am 22. Februar, und die zu Rom (fest. cath. St. Petri Romae) am 18. Januar. — Die Grundlage dieser kirchlichen Feste ist leicht ersichtlich. Nach zuverläßlichen historischen Nachrichten war Petrus zuerst Vorsteher der Gemeinde zu Antiochien (s. d. A.), und zwar der erste dieser Gemeinde. Den Jahrestag der Uebernahme dieses Episcopats feierte die Kirche von alten Zeiten her, und zwar nicht bloß die Kirche von Antiochien, die dabei zunächst betheiligt war, sondern die ganze katholische Kirche, weil die Gründung eines Bischofssitzes durch den Apostelfürsten Petrus eine universelle Bedeutung hatte. Von Antiochien verlegte aber Petrus seinen Sitz bald nach Rom; das Jahr dieser Umsiedlung ist nicht ganz sicher anzugeben (gewöhnlich wird sie in d. J. 42—45 p. Chr. n. verlegt), so gewiß es ist, daß es geschehen. Die Gründung eines bischöflichen Stuhles in Rom durch den Apostel, welcher den Vorrang vor allen Andern hatte und zum Oberhaupte der ganzen Kirche bestimmt war, war für die ganze Kirche von der entschiedensten Bedeutung. Man darf sich daher nicht wundern, daß die ganze Kirche den Jahrestag der Gründung dieses Bischofsitzes feierlich beging, je fester sie überzeugt war, daß dem bischöfl. Stuhle in Rom und demjenigen, der ihn inne habe, der Vorrang vor allen andern kirchlichen Oberhäuptern zukomme. Daß dieses Fest wirklich bis in die ersten Zeiten hinaufreiche, zeigen Gebete, die sich in allen römischen Ritualien vorfinden, eine für diesen Tag bestimmte Präfation in dem Sacramentarium des hl. Gregor M., dieses zeigen auch die ältesten Martyrologien und Reden der hl. Väter, welche auf dieses Fest Bezug nehmen. Später scheint dasselbe einigermaßen außer Acht gekommen zu sein, so daß Papst Paul IV. im J. 1547 dasselbe auf's

Neue zu restituiren sich veranlaßt sah. Seitdem werden beide Feste in der Kirche mit eigenen Officien gefeiert. Die Zeit, in welche die Restitution der Stuhlfeier Petri zu Rom fällt, zeigt in Verbindung mit dem Gegenstande des Festes, daß dieses, wie die Stuhlfeier Petri zu Antiochien auch eine hierarchische Bedeutung hat. Der Bischofssitz des hl. Petrus nämlich, besonders der zu Rom, hat für die ganze Kirche die höchste Bedeutung, und die Gründung desselben als des hervorragendsten unter Allen verdient gewiß eine kirchliche Feier. Man feiert damit zugleich die thatsächliche Einführung Petri in den ihm von Christus übertragenen Primat der Kirche und die Begründung des Mittelpuncts derselben, um welchen sich die ganze übrige Kirche als zugehörige und untergebene reiht (cf. Bolland. acta Sanct. Baron. Martyrol. ad diem 18. Jan. et 22. Febr. Baron. Annal. tom. I. p. 271 u. 341.) Vgl. hiezu den Art. Cathedra. [Bendel.]

Petrobrusianer, s. Bruys.

Petrus, der Apostel und Petrinische Briefe. Die Heimath des Apostels Petrus war das Städtchen Bethsaida am See Genesareth (Joh. 1, 45). Sein Vater hieß Jonas (Joh. 1, 43. Matth. 16, 17); ein Bruder von ihm war der Apostel Andreas (Joh. 1, 41 ff.); die Mutter nennen spätere, unsichere Nachrichten Joanna (vgl. Coteler zu const. apost. 2, 63). Obwohl von Bethsaida gebürtig, ließ er sich doch nicht dort, sondern in Capernaum häuslich nieder (Matth. 8, 14. Luc. 4, 38), wo er das Fischergewerb trieb (Luc. 5, 3 und paral.). Das Auftreten des Täufers Johannes scheint auch auf ihn einen mächtigen Eindruck ausgeübt zu haben. Denn aus Joh. 1, 42 ff. erhellt deutlich, daß nicht nur sein Bruder Andreas, sondern auch er unter den Jüngern des Johannes sich befand. Andreas schloß sich zuerst an Jesus an und führte auch seinen Bruder zu ihm. Bisher hatte derselbe den Namen Simon geführt: der Herr aber gab ihm gleich beim ersten Zusammentreffen den Namen Kephas (כֵּיפָא = Fels), der in's Griechische übertragen Petros lautet. Dieses erste Zusammentreffen des Bruderpaares mit Jesus ist nicht zu verwechseln mit ihrer Berufung zum Apostolate, welche, wie aus den Relationen der Synoptiker (Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff. und Luc. 5, 1 ff.) hervorgeht, erst später erfolgte. Man hat zwischen diesen Berichten mancherlei Widersprüche finden wollen (vgl. Strauß, Leben Jesu I, 585 ff.); allein mit Unrecht. Denn einmal will Johannes offenbar nicht eine Berufung zur Jüngerschaft berichten, sondern nur den Eindruck schildern, welchen die Persönlichkeit Jesu bei ihrem ersten Auftreten hervorbrachte. Was sodann die Divergenz zwischen Matthäus und Marcus einerseits und Lucas andererseits betrifft, so braucht man den Abschnitt Matth. 4, 12—25. nur oberflächlich zu betrachten, um sogleich zu sehen, daß wir in demselben nicht eine Geschichtserzählung im strengen Sinn, sondern eine pragmatische Zusammenstellung einzelner historischer Thatsachen haben, die eine Vorstellung von der Art der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu geben soll. Daher beschränkt sich der Bericht des Matthäus über die Apostelberufung darauf, die wesentlichsten Momente an derselben hervorzuheben und schließt somit den speciellen Bericht des Lucas nicht aus, sondern fordert denselben zu seiner Ergänzung. Demnach haben wir festzuhalten, daß die Berufung des Petrus zum Apostolate in Folge des von Lucas erwähnten wunderbaren Fischzuges geschah. Von dieser Zeit an blieb Petrus unzertrennlich in der Umgebung des Herrn und wurde von demselben ganz besonderer Auszeichnung unter den übrigen Jüngern gewürdigt. Dieser Vorzug des Petrus vor den übrigen Jüngern ist im N. T. auf die unläugbarste Weise ausgesprochen. Noch während des irdischen Wandels Jesu ist er es, der im Namen der Jünger das Wort führt (Matth. 19, 27. Luc. 12, 41) und der hinwiederum vom Herrn statt Aller angeredet wird (Matth. 26, 40). Mag man auch zugeben, daß möglicherweise dem Petrus diese ausgezeichnete Stellung wegen seines Eifers und der Kraft seines Charakters von den übrigen Jüngern freiwillig zugestanden wurde, wogegen indeß Vieles spricht (Matth. 20, 20. 19, 1. vgl. mit 18, 24 ff.), so ist

damit für die Bestreiter des Primats Petri nicht viel gewonnen. Denn ganz gewiß ist es, daß dem Petrus seine Stellung von dem Herrn selbst gegeben wurde. Petrus ist es, den der Herr als den Felsen bezeichnet, auf welchen er seine Kirche gründen und dem er die Schlüssel des Himmelreiches übergeben werde (Matth. 16, 17 ff.); für den er gebetet hat, daß sein Glaube nicht aufhöre, und dem er den Auftrag gibt, die Brüder zu stärken (Luc. 22, 32); den er endlich aufstellt, seine Schafe und seine Lämmer zu weiden (Joh. 21, 15. 16). Daraus geht unwidersprechlich hervor, daß der Herr selbst den Petrus an die Spitze seiner Jünger gestellt hat. Dieß beweist auch die Art, in welcher Petrus nach der Auffahrt des Herrn unter den Jüngern und in der ersten Christengemeinde auftrat. Er veranlaßte die Nachwahl eines Apostels an die Stelle des Verräthers Judas (Apg. 1, 15 ff.); er ergriff bei jeder Gelegenheit das Wort im Namen der übrigen Apostel (Apg. 2, 14 ff. 3, 12 ff. 4, 8 ff. 5, 29 ff.), er sprach das Strafurtheil aus gegen Ananias und Saphira (Apg. 5, 3 ff.), er wies den Magier Simon von der kirchlichen Gemeinschaft zurück (Apg. 8, 9), ihm wurde durch besondere Offenbarung der Auftrag ertheilt, in Cornelius den ersten Heiden ohne vorhergegangene Beschneidung in die Kirche aufzunehmen (Apg. 10, 1 ff.), seine Stimme endlich ist bei dem Apostelconcil die entscheidende (Apg. 15, 7 ff.). Darnach kann es nicht als bloß zufällig angesehen werden, wenn Petrus noch neben den Aposteln und zwar entweder zuerst oder mit rethorischem Nachdruck zuletzt genannt wird (Apg. 2, 37. 5, 29. 1 Cor. 9, 5); vielmehr liegt darin das eigenthümliche Verhältniß ausgesprochen, in welchem sich Petrus gegenüber von den andern Aposteln befand (s. d. Art. Papst). — Während des irdischen Wandels des Herrn befand sich Petrus seit seiner Berufung, wie es scheint, ununterbrochen in der Begleitung des Herrn. Daß er Haus und Gewerbe verließ und den ehelichen Umgang mit seiner Frau aufgab, geht aus Matth. 19, 27 ff. Luc. 18, 28. deutlich hervor. Auch auf der letzten Reise nach Jerusalem begleitete Petrus den Herrn. Hier war es, wo ihn sein noch nicht geläuterter Eifer der bestimmten Voraussage Jesu entgegen die Versicherung geben ließ, daß wenn alle den Meister verlassen würden, er es nicht thun werde. Wirklich war er unter den Jüngern der einzige, welcher der Rotte, die Jesum gefangen nahm, Widerstand entgegensetzte; auch folgte er dem Herrn mit Johannes bis in den Pallast des Hohenpriesters, allein hier verläugnete er den Meister, wie es ihm vorausgesagt worden, dreimal (Matth. 26, 69 und paral.). Ueber das Motiv dieser That des Petrus sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden; die wahrscheinlichste ist, daß ihn weder Furcht vor Gefahr, noch ein augenblicklicher Zweifel an Jesu Person dazu veranlaßte, sondern vielmehr die Abneigung, unbefugten Fragen in einer solchen Sache Auskunft zu geben und dadurch sich dem Spotte und Hohne derselben auszusetzen. Jedenfalls büßte er seine Verläugnung mit Thränen der bittersten Reue. Bis zur Auferstehung des Herrn blieb Petrus in Jerusalem und wurde einer besondern Erscheinung desselben gewürdigt (Luc. 24, 34. 1 Cor. 15, 5). Nachher begab er sich, dem Auftrag Jesu gemäß, mit den übrigen Jüngern nach Galiläa, wo er vom Herrn am See von Tiberias wirklich in das ihm früher verheißene (Matth. 16, 17 ff.) oberhirtliche Amt eingesetzt wurde und eine Andeutung erhielt, welchen Todes er sterben werde (Joh. 21, 15 ff.). Bei der Auffahrt Jesu in den Himmel war Petrus wieder in Jerusalem und nahm vorläufig dort seinen bleibenden Aufenthalt, indem er unter mancherlei Verfolgungen durch Predigt und Wunderwirkung die dortige Gemeinde befestigte und erweiterte. Als diese sich vor dem Wüthen des Saulus zerstreute, blieb er mit den übrigen Aposteln in Jerusalem (Apg. 8, 1); später aber wurde er mit Johannes nach Samarien berufen, um in den von den zerstreuten Christen dort gegründeten Gemeinden den Getauften die Hand aufzulegen und ihnen den heiligen Geist mitzutheilen (Apg. 8, 14 ff.). Hier traf er zuerst mit dem Magier Simon zusammen, dessen Begehren, ihm um Geld die Vollmacht den hl. Geist mitzutheilen, zu verkaufen, er mit aller

Entschiedenheit zurückwies (Apg. 8, 18 ff.). Daß Petrus später mit dem Simon wieder zusammentraf, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern, wie wir sehen werden, nach unbestreitbaren Zeugnissen der Väter gewiß. Von Samarien begab sich der Apostel wieder nach Jerusalem zurück, von wo er eine Visitationsreise zu den bereits gestifteten Gemeinden unternahm, die sich bis Lydda, Joppe und Cäsarea erstreckte (Apg. 9, 32 ff.). In letzterer Stadt nahm er, durch eine Vision vorher belehrt, den heidnischen Hauptmann Cornelius in die Kirche auf. — Die Kritik der Baur'schen Schule läugnet geradezu den historischen Charakter dieser Begebenheit und sieht in der betreffenden Erzählung der Apostelgeschichte nur eine aus dem Bestreben, die Apostel Petrus und Paulus einander zu nähern, hervorgegangene Dichtung. Der Apostel Petrus, so lautet im Wesentlichen die Argumentation derselben, konnte den Cornelius nicht ohne Weiteres in das Christenthum aufnehmen, weil er, wie die übrigen Apostel im Gegensatz zu Paulus strenger Judenchrist war und somit die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes fordern mußte, also muß die Erzählung der Apostelgeschichte erdichtet sein. Zum Beweise für die streng judaistische Richtung des Petrus wird sich auf Gal. 2, 1 ff. berufen. Allein offenbar mit Unrecht: denn Paulus unterscheidet dort die Apostel ausdrücklich von den *παρείςακτοι ψευδάδελφοι*, d. h. den strengen Judaisten und deutet auch nicht von ferne an, daß dieselben und also auch Petrus mit ihnen einverstanden gewesen, vielmehr hebt er gerade das Gegentheil daran hervor (Gal. 2, 6). Außerdem geht aus Gal. 2, 11—14. unwidersprechlich hervor, daß Petrus in Betreff der Beobachtung des jüdischen Gesetzes ganz von derselben Ueberzeugung durchdrungen war, wie Paulus; denn sonst könnte dieser die in Antiochia zur Unzeit bewiesene Nachgiebigkeit gegen die Judaisten nicht als Heuchelei bezeichnen. Damit fällt aber die ganze Argumentation der Baur'schen Schule in sich zusammen. — Von Cäsarea begab sich Petrus wieder nach Jerusalem zurück, wo er vor der dortigen Gemeinde über die Aufnahme des Cornelius Rechenschaft ablegte und sofort seinen weitern Aufenthalt nahm. Nicht lange darnach indeß begann der neu eingesetzte König Herodes Agrippa, um sich bei den Juden populär zu machen, eine Verfolgung gegen die Christen. Den Jacobus, des Zebedäus Sohn, ließ er enthaupten und den Petrus in das Gefängniß setzen und scharf bewachen, um ihn nach dem Pascha ebenfalls hinrichten zu lassen. Allein Petrus wurde auf wunderbare Weise aus dem Gefängnisse befreit und begab sich, wie sich die Apostelgeschichte kurz ausdrückt, an einen andern Ort — *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* — (Apg. 12, 17). — Von diesem Zeitpunct an werden die Quellen für die Lebensgeschichte des Petrus mangelhaft und es sind nur einzelne zerstreute Nachrichten, welche uns über die weitern Schicksale desselben Kunde geben. Es wird gut sein, wenn wir vorerst diese Nachrichten zusammenstellen und dann erst den Versuch machen, sie miteinander zu combiniren. Die Apostelgeschichte berichtet noch die Anwesenheit des Petrus beim Apostelconcile (Apg. 15, 7 ff.); sodann schreibt Paulus Gal. 2, 11 ff. von einem Zusammentreffen zwischen ihm und Petrus in Antiochia, welches jedenfalls nach dem Apostelconcil stattfand; ferner finden sich im neutest. Canon zwei Briefe unter dem Namen des Petrus; endlich ist es einstimmiges Zeugniß des ganzen christlichen Alterthums, daß Petrus nach Rom gekommen, dort die Kirche gegründet und den Martertod erlitten habe. Wir fassen zuerst die zuletzt angeführte Nachricht ins Auge. Dieselbe wird von dem christlichen Alterthume mit solcher Uebereinstimmung überliefert, daß ein Zweifel an ihrer Richtigkeit kaum denkbar ist. Indessen hat doch der Eifer der Polemik schon im Zeitalter der Reformation den Velenus vermocht, dieselbe zu läugnen (Veleni liber, quo Petrum Romam non venisse asseritur, 1520; spätere Ausgabe Frankfurt 1631). Ihm folgten Flacius, Salmasius und insbesondere F. Spanheim. Indessen fanden die Beweisführungen dieser Männer im allgemeinen wenig Anklang und die bedeutendsten protestantischen Gelehrten, Junius, Scaliger, Casaubonus, Petit, Usser, Pearson,

Cave, in neuerer Zeit Bertholdt, Gieseler, Neander, Olshausen u. s. w. betrachteten die Anwesenheit Petri in Rom als eine unbestreitbare historische Thatsache. Erst Baur und nach ihm Mayerhoff, Schwegler, Zeller u. s. w. haben die Bekämpfung der altkirchlichen Tradition von dem Aufenthalt Petri in Rom wieder aufgenommen und erklären dieselbe als eine Sage, die aus dem Interesse entstanden sei, die Gegensätze des Paulinismus und Petrinismus dadurch zu vermitteln, daß man dem Petrus zuschrieb, was eigentlich historisch bloß dem Paulus zukam. Am ausführlichsten hat Baur (Paulus S. 212 ff.) die angebliche Genesis dieser Sage dargestellt. Nach ihm hat sich dieselbe früh gebildet, so daß die Zeugnisse des Dionysius von Corinth (Eus. h. e. 2, 25); des röm. Presbyters Gajus (Eus. l. c.) und noch mehr des Clemens von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 14), des Tertullian (de praescr. c. 36; adv. Marc. 4, 5), des Origenes (Eus. h. e. 3, 1. u. 2, 25), des Lactanz (de mort. perss. c. 2) nur beweisen, daß die Sage von einem Aufenthalt Petri in Rom vorhanden war und allgemein geglaubt wurde, keineswegs aber, daß dieser Aufenthalt selbst eine historische Thatsache sei. Man könnte nun allerdings zugeben, daß, wenn die Sage nur einen practisch gleichgiltigen Gegenstand betreffen würde, sie sich so früh habe bilden und arglos von Allen habe geglaubt werden können. Allein da der Aufenthalt Petri in Rom den Grund des Vorranges bildet, den die Römische Kirche früh genug vor allen andern Kirchen in Anspruch genommen, so bleibt sowohl die Entstehung als auch die allgemeine Verbreitung einer solchen Sage rein unbegreiflich. Dazu kommt noch, daß die Voraussetzung, auf welche hin Baur die Möglichkeit der betreffenden Sagenbildung behauptet, eine nichtige ist. Der Gegensatz zwischen Petrus und Paulus, wie ihn Baur behauptet, hat nie bestanden, wie aus dem obenangeführten Zeugniß des Paulus im Galaterbrief unwidersprechlich hervorgeht, und somit konnte es auch kein Interesse geben, eine Ausgleichung zwischen beiden zu erdichten. Der Hauptpunct aber ist, daß ein Zeitgenosse uns den Martertod des Petrus und zwar in Rom ausdrücklich bezeugt, nämlich der römische Clemens (s. d. Art. Clemens I.) in seinem ersten Brief an die Corinthier c. 5. Baur anerkennt das Gewicht dieses Zeugen vollständig, indem er ihn den „ältesten und glaubwürdigsten" nennt (Paulus ꝛc. p. 238), aber er behauptet von ihm, „daß er nicht nur über den römischen Martyrertod des Apostels Petrus, sondern auch über seinen Martyrertod überhaupt, ja sogar über seine Anwesenheit in Rom und im Occident ein völliges Stillschweigen beobachtet" (Paulus l. l.). Die betreffende Stelle lautet nach dem Urtext: *Ὁ Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Daß *μαρτυρήσας ἐπορεύθη* u. s. w. nur vom Martyrertode verstanden werden könne, sollte auf den ersten Anblick einleuchten. Wie man es aber anders verstehen kann, leuchtet nicht ebenso ein, um so weniger, als mit dem ganzen Satz nur ein specielles Beispiel gegeben sein will für die unmittelbar vorhergehende allgemeine Behauptung, daß die größten und gerechtesten Säulen (sc. der Kirche) verfolgt wurden und bis zum Tode kamen. Demnach schweigt Clemens keineswegs über den Martertod des Petrus, sondern bezeugt denselben ausdrücklich. Was aber den Ort des Martertodes anlangt, so nennt er ihn allerdings bei Petrus so wenig als bei Paulus und der „großen Menge von Auserwählten", von deren qualvoller Tödtung er noch weiter spricht; allein der Zusammenhang läßt an keinen andern Ort denken, als an Rom, den Aufenthaltsort des Briefstellers und hier noch verlangen, daß etwa ein *ἐν Ῥώμῃ* beigefügt sei, heißt nicht Kritik, sondern Rabulistik üben. Verhält es sich nun mit dem Zeugniß des römischen Clemens so, bezeugt er nicht nur den Martyrertod des Petrus, sondern auch einen römischen Martyrertod desselben, so ist der Sagenentwicklung, welche Baur statuirt, die Wurzel zum voraus abgeschnitten, und wir sind vollkommen im Recht, die Zeugnisse, welche dieser Gelehrte nur für das Vorhandensein einer Sage gelten lassen will, der historischen Wirklichkeit zu vindi-

ciren, und zwar um so mehr, als in diesen Zeugnissen durchaus nichts liegt, was den Verdacht des Mythischen erwecken könnte. — Steht es demnach fest, daß Petrus nach Rom gekommen, wo er den Martyrertod erlitten, so fragt es sich weiter, wann dieß geschehen, näherhin, ob er nur einmal und zwar in seiner letzten Lebenszeit oder aber auch schon früher in Rom anwesend war. Den ersten Theil dieser Frage hat Herbst (Theol. Quartalschrift 1820. S. 567 ff.) bejaht. Den positiven Grund dafür findet er in der Stelle des Lactanz de mortt. perss. c. 2, welcher besagt, daß Petrus, als Nero bereits regierte, nach Rom gekommen und den Martertod erlitten habe; den negativen Grund dagegen in der Nichterwähnung des Petrus im Römerbrief, in der Apostelgeschichte bei der Erzählung der Ankunft des Paulus in Rom und endlich in den von Rom aus geschriebenen Briefen des Paulus. Die Nachrichten von einem frühern Aufenthalte Petri in Rom glaubt er auf eine aus einem Mißverständnisse hervorgegangene Nachricht des Justin (Apol. I. c. 26), daß der Magier Simon, mit dem man den Petrus in Verbindung gebracht habe, unter Kaiser Claudius nach Rom gekommen sei, zurückführen und somit als eines historischen Grundes entbehrend darstellen zu können. Was nun den ersten Grund anlangt, so zeigt schon eine oberflächliche Vergleichung der betreffenden Stelle des Lactanz mit ihrem Zusammenhange, daß sich aus ihr gegen eine frühere Anwesenheit des Petrus in Rom durchaus nichts ableiten läßt (vgl. Stenglein, Theol. Quartalschr. 1840. S. 251 ff.); denn Lactanz will nicht Nachrichten über das Leben des Petrus geben, sondern nur schildern, was der Verfolger Nero gethan. Die Nichterwähnung des Petrus in den angeführten neutestamentlichen Schriften würde nur dann beweisend sein, wenn eine ununterbrochene Anwesenheit des Petrus in Rom von seiner Ankunft bis zu seinem Tode behauptet werden wollte, was bekanntlich der Fall nicht ist. Das Zusammentreffen endlich des Petrus mit dem Magier Simon ist allerdings in den Pseudoclementinischen Schriften Gegenstand der Dichtung und später auch der Sage geworden; allein deßwegen ist man doch noch nicht berechtigt, dasselbe aus der Reihe historischer Thatsachen auszustreichen. Mag man auch zugeben — wozu übrigens durchaus keine dringenden Gründe vorhanden sind — daß sich Justin in Bezug auf die dem Simon Magus als einem Gotte in Rom errichtete Statue geirrt habe, so ist damit der übrige Theil seines Zeugnisses über den Aufenthalt dieses Mannes in Rom und zwar zur Zeit des Claudius noch keineswegs vernichtet, um so weniger, als dasselbe durch das Zeugniß des Irenäus (adv. haer. I. 20) und Tertullian (Apolgt. c. 13) unterstützt wird. Wenn daher Eusebius (H. E. 2, 14) und Hieronymus (de viris illustt. c. 1) ausdrücklich bezeugen, daß unter der Regierung des Claudius Petrus nach Rom gereist sei, um dort den Simon Magus zu bekämpfen, so liegt kein erheblicher Grund vor, diese Aussage zu bezweifeln, um so weniger als sie mit den Andeutungen der Apostelgeschichte am leichtesten in Einverständniß gebracht werden kann. Wie wir oben bemerkten, verließ Petrus nach seiner Befreiung aus der über ihn durch Herodes Agrippa verhängten Einkerkerung Jerusalem. Da dieser König durch Claudius auf seinen Thron gelangte und im vierten Regierungsjahr desselben bereits mit Tod abging, so fällt dieses Ereigniß nothwendig in die ersten Regierungsjahre des Claudius. Den Ort, wohin sich Petrus von Jerusalem aus begab, gibt zwar die Apostelgeschichte nicht an, sondern sie sagt nur *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*. Dieser Ausdruck sieht ganz so aus, als ob der Verfasser der Apostelgeschichte den betreffenden Ort recht wohl gekannt, aber gute Gründe gehabt habe, denselben nicht namentlich zu nennen. Bedenkt man nun, daß die Apostelgeschichte jedenfalls in Italien, wahrscheinlich aber in Rom selbst geschrieben wurde, bedenkt man ferner, daß dieselbe, wie es ihr Schluß höchst wahrscheinlich macht, noch vor Beendigung des Processes gegen den Apostel Paulus entstand, läßt man endlich nicht außer Augen, daß während der Verfasser dieser Schrift höchst wichtige Momente aus dem Leben des Apostels ganz übergeht, er sich einer desto größerern Ausführlichkeit befleißt, wenn es sich um ein

Zusammentreffen desselben mit römischen Magistratspersonen oder um Aufstände handelt, die in Folge der Wirksamkeit des Apostels entstanden, so dürfte sich der Schluß nahe legen, daß als die nächste Bestimmung derselben wohl das anzusehen sei, eine zwar nicht für juristische, wohl aber für andere auf Beendigung des Processes einflußreiche Kreise berechnete Vertheidigungsschrift zu bilden. War dieses — was wir hier freilich nicht ausführlich nachweisen können — der Zweck, den sich der Verfasser der Apostelgeschichte bei ihrer Abfassung stellte, so mußte derselbe selbstverständlich sich gedrungen fühlen, über die römische Christengemeinde nur das beizubringen, was schlechterdings nicht übergangen werden konnte, für das Uebrige sich aber mit Andeutungen zu begnügen, um im Fall eines ungünstigen Ausgangs des schwebenden Processes Niemand zu compromittiren. Aus dieser Rücksicht dürfte es zu erklären sein, warum in der Apostelgeschichte die römische Christengemeinde nur so im Vorübergehen erwähnt wird (Apg. 28, 15), in einer Weise, daß man wohl ersehen mußte, daß es eine solche schon vor der Ankunft des Paulus in Rom gab, aber auch ohne irgend eine weitere Angabe über ihre Entstehung, ihre innere und äußere Geschichte beizufügen. Aus der gleichen Rücksicht dürfte wohl auch die Wahl des Ausdrucks *εἰς ἕτερον τόπον* hervorgegangen sein. War Petrus von Jerusalem aus wirklich nach Rom gereist, so konnte sich der Verfasser der Apostelgeschichte kaum anders ausdrücken als mit einem solchen den Eingeweihten verständlichen, den Uneingeweihten verdachtlosen Ausdruck. Nimmt man noch dazu, daß Petrus gerade in Rom vor den Nachstellungen des Herodes Agrippa am sichersten war, daß dort eine große Anzahl von Juden wohnte, daß die hohe Bedeutung der Hauptstadt des römischen Reichs in der ersten Christengemeinde gewiß am wenigsten übersehen wurde, so wird man auch leicht einsehen, daß die erwähnten Nachrichten des Eusebius und Hieronymus über die Ankunft Petri in Rom zur Zeit des Kaisers Claudius allen Anspruch auf historische Richtigkeit haben. Man hat dagegen noch eingewendet, daß Eusebius, wenn auch nicht in der Kirchengeschichte, so doch im Chronicon, sowie Hieronymus die Ankunft des Petrus in Rom mit dem 25jährigen Episcopate desselben in Verbindung bringen und deßwegen dieselbe in's zweite Jahr des Claudius versetzen, was nicht möglich sei, da Petrus erst im vierten Jahr dieses Kaisers Jerusalem verlassen habe. Allein dieser Einwand beruht auf der Voraussetzung, daß die Flucht des Petrus aus Jerusalem und der Tod des Königs Agrippa zu gleicher Zeit erfolgt seien. Daß aber diese Voraussetzung falsch und daß zwischen beiden Ereignissen ein beträchtlicher Zwischenraum falle, hat Stenglein (l. c. p. 254 ff.) sehr gut nachgewiesen. Darnach hindert durchaus Nichts, die Reise des Petrus nach Rom in das zweite Jahr des Claudius (42 n. Chr.) zu setzen (vgl. auch den Art. Jacobus der Aeltere). Wie lange sich Petrus in Rom aufgehalten und wie er dort gewirkt, wissen wir nicht. Nur das ist gewiß, daß er beim Apostelconcil, an welchem er entscheidenden Antheil nahm, wieder in Jerusalem anwesend war. Da ungefähr um dieselbe Zeit das bekannte Edict des Kaisers Claudius, durch welches er „Judaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit" (Suet. Cl. 25), erlassen worden sein muß, so legt sich die Vermuthung nahe, daß vielleicht diese Maßregel die Veranlassung war, daß Petrus Rom verließ. Von Jerusalem scheint er sich nach Antiochien begeben zu haben; denn hier fiel die Zurechtweisung vor, welche ihm Paulus nach Gal. 2, 11. wegen seiner gegen die strengen Judaisten bewiesenen gefährlichen Nachgiebigkeit ertheilen mußte. Ob er sich von hier aus zur Verkündigung des Evangeliums nach Pontus, Galatien, Cappadocien, Asia (sc. das proconsularische) und Bithynien begeben habe, oder ob die Nachricht von seiner Predigt in diesen Ländern, die uns Hieronymus (de viris illustt. 1) und Origenes (bei Eus. h. e. 3, 1) geben, nur aus der Aufschrift des ersten petrinischen Briefes als Vermuthung geschlossen sei, muß unentschieden gelassen werden. Daß Petrus auch in Babylonien gewirkt habe, ist eine bloße Annahme Neuerer, die sich auf die im christlichen Alterthum unbekannte wört-

liche Auffassung des ἐν Βαβυλῶνι 1 Petr. 5, 13. stützt und sonst aller Bezeugung entbehrt. Sonach bleibt uns bis zur letzten Reise des Petrus nach Rom ein bedeutender Zeitraum übrig, aus welchem wir über die Lebensschicksale desselben nichts wissen. Nur das scheint aus dem Zeugnisse des corinthischen Bischofs Dionysius (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts), welches uns Eusebius (h. e. 2, 25) aufbewahrt hat, hervorzugehen, daß Petrus über Corinth nach Rom reiste und hier eine Wirksamkeit entfaltete, die der des Paulus in der römischen Gemeinde gleichkam, so daß in demselben Verhältniß, wie dieser als Gründer der römischen, so ebenfalls auch Petrus als Gründer der corinthischen Gemeinde betrachtet werden konnte. Daß aber Petrus und Paulus zu gleicher Zeit in Corinth gewesen, ist von Dionysius nicht ausgesprochen; denn von den Ausdrücken ὁμοίως und ὁμόσε bezeichnet der eine bloß die Weise, der andere bloß die Richtung und das κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ist mit ἐμαρτύρησαν zu verbinden. — Wann Petrus zum letztenmale nach Rom gekommen, kann nicht mehr genau bestimmt werden. Jedenfalls muß zwischen seiner Ankunft und seiner Gefangensetzung einige Zeit verstrichen sein, weil er noch seine beiden Lehrschreiben abfassen konnte; doch brauchen wir diesen Zeitraum uns nicht gar zu groß zu denken, da er im zweiten Schreiben bereits von seinem nahe bevorstehenden Tode spricht (2 Petr. 1, 13) und dasselbe, wie aus dem ἤδη (2 Petr. 3, 1) hervorgeht, nicht lange nach dem ersten erlassen worden sein kann. — Der erste Brief Petri ist an die „auserwählten Pilgrime der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien" gerichtet. Wegen des Ausdrucks Zerstreuung hat man Judenchristen als Leser desselben vermuthet; allein schon ältere Ausleger, wie z. B. Justinian, haben mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort διασπορὰ auch von der Heidenwelt gebraucht werde. Daher ist der Brief als an alle Christen erlassen zu betrachten. — Ueber die Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes fehlen die äußern Nachrichten; nach den Andeutungen, die in ihm selbst enthalten sind, dürfte dieselbe in dem Ausbruche der Neronischen Verfolgung gelegen haben (vgl. Hug Einleitung II. §. 170). Darnach war ohne Zweifel der Hauptzweck des Briefes, die Christen auf die bevorstehenden Leiden und Verfolgungen vorzubereiten. Damit stimmt auch der Inhalt des Briefes zusammen. Zuerst wird hingewiesen auf die Herrlichkeit der christlichen Hoffnung und daran die Ermahnung zunächst im Allgemeinen und dann für die besondern Stände geknüpft, der christlichen Berufung gemäß zu wandeln, um die bevorstehenden Verfolgungen in ächt christlichem Geiste ertragen zu können. Daran schließen sich Verhaltungsmaßregeln für Vorgesetzte und Untergebene untermischt mit allgemeinen sittlichen Verhaltungsregeln. — Was den schriftstellerischen Charakter des Briefes anlangt, so hat man mit Recht bemerkt, daß ihm Originalität der Schreibart abgehe und daß er sich in Ausdrücken und Wendungen theils an die paulinischen Briefe, theils an den Brief des Jacobus anschließe (den Nachweis bei Hug l. c. ꝛc. 167 u. 68). Insbesondere sind es die Briefe aus der letzten Lebensperiode des Paulus, an welche unser Brief die meisten Anklänge enthält. Dieser Umstand hat nichts Auffallendes; denn bekanntlich kann man ein großer Mann sein, ohne origineller Schriftsteller zu sein. Auch entbehrt die Vermuthung nicht aller Wahrscheinlichkeit, daß nur die Conception des Briefes im Großen von Petrus, die Detailausführung aber von Silvanus (ohne Zweifel identisch mit Silas, dem frühern Begleiter des Paulus) herrühre, durch welchen derselbe geschrieben wurde. Denn das ἔγραψα (1 Petr. 5, 12) ist wohl schwerlich mit Hug von einem frühern Schreiben, sondern als der Aorist des griechischen Briefstyls zu fassen. — Der Ort der Abfassung wird durch ἐν Βαβυλῶνι (1 Petr. 5, 13) angedeutet. Wie Eusebius berichtet (H. E. II. 15) hat bereits Papias unter diesem Babylon Rom verstanden und diese Auffassung ist im christlichen Alterthum constant beibehalten worden. Erst Neuere haben versucht den Ausdruck Babylon im eigentlichen Sinn zu nehmen und haben entweder an das ägyptische oder an das weltberühmte Babylon am Euphrat

gedacht. Allein gegen das eine wie das andere erheben sich große Bedenken. Ersteres war ein unbedeutendes Castell, aus letzterm waren in den letzten Jahren des Caligula die Juden und somit auch ohne Zweifel die Christen vertrieben worden und es ist nicht wahrscheinlich, daß sich bis zur Zeit der Abfassung unseres Briefes dort eine bedeutende Gemeinde gebildet habe. Entscheidend aber ist das Zeugniß der ältesten christlichen Ueberlieferung, nach welcher das Babylon nie anders als von Rom verstanden wurde. Man kann dagegen nicht einwenden, daß eine solche Bezeichnung Roms nur dem apocalyptischen Style eigen sein könne, aber für die Prosa unseres Briefes nicht passe. Denn wenn mit dem Babylon der Apocalypse (16, 19; 17, 5; 18, 2. u. s. w.) unzweifelhaft Rom gemeint ist, so konnte doch der Verfasser dieser Schrift diese Bezeichnung nur wählen, wenn sie auch anderweitig schon geläufig war und was ist auch wahrscheinlicher, als daß die Juden in Rom, unter dessen Joch sie sich nur widerwillig fügten, nichts als die Restauration der alten Drängerin am Euphrat sahen, und es demgemäß auch benannten? War aber eine solche Benennung einmal unter den Juden geläufig, so hatten die ersten Christen wahrlich keinen Grund, sie nicht zu adoptiren. Warum aber Petrus nicht lieber den Ausdruck ἐν Ῥώμῃ wählte, mag seinen Grund in denselben Rücksichten haben, die ohne Zweifel den Verfasser der Apostelgeschichte bewogen, über die römische Christengemeinde so gut wie nichts beizubringen. — Die Aechtheit unsers Briefes ist im Alterthum nie angefochten worden, und er gehört zu den äußerlich am besten bezeugten Schriften des neuen Testaments. Deßwegen vermag selbst de Wette den in neuerer Zeit vorgebrachten Zweifelsgründen gegen die Aechtheit desselben keine Anerkennung zu geben. — Weniger genügend ist die äußere Bezeugung für den zweiten Brief des Petrus, den noch Eusebius (H. E. III, 3) zu den Antilegomenen zählt. Indessen ist doch höchst wahrscheinlich, daß bereits Justin, Theophilus von Antiochien, Irenäus und Clemens von Alexandrien ihn benützt haben (vgl. Hug Einl. II. ꝛc. 179). Gewiß ist, daß bereits Origenes ihn als Werk des Apostels Petrus anerkennt (hom. 7. in Jos. hom. 4. in Lev. Comm. in Jo. opp. IV, 135), obgleich er nicht verschweigt, daß zu seiner Zeit noch Zweifel an der Aechtheit bestanden (Eus. h. e. VI, 25). Es ist möglich, daß diese Zweifel weniger auf traditionelle Gründe sich stützten, als aus kritischen Schwierigkeiten hervorgingen, welche gelehrte Christen in diesem Briefe fanden; denn Eusebius bemerkt ausdrücklich (h. e. III, 3), daß derselbe mit den übrigen heiligen Schriften eifrig gelesen wurde. Da der Verfasser sich nicht nur im Eingange des Briefes, sondern auch im Verlaufe desselben (1, 14; 16, 18; 3, 1) als den Apostel Petrus charakterisirt, so wäre die kirchliche Reception dieser Schrift unerklärlich, wenn sie nicht authentisch wäre. Dazu kommt noch, daß, wie Hug (Einl. II. ꝛc. 177) und besonders einläßlich Windischmann (Vindd. Pett. p. 9 ff.) nachgewiesen haben, Sprache und schriftstellerischer Charakter des zweiten petrinischen Briefes mit dem ersten auffallend zusammenstimmen, obwohl, wie schon Hieronymus bemerkt hat, in dieser Beziehung noch gewisse Unterschiede übrig bleiben, aber solche, die sich leicht daraus erklären lassen, daß sich Petrus bei Abfassung derselben verschiedener Mittelspersonen bedient habe. Die innern Gründe, die man gegen die Aechtheit unsers Briefes vorgebracht, sind nicht so bedeutend, daß sie zu gegründetem Zweifel an derselben berechtigen würden. Dieselben sind am besten gewürdigt und gründlich widerlegt von Windischmann in der angeführten Schrift S. 22 ff., auf welche wir der Kürze wegen verweisen. — Eine eigenthümliche Erscheinung bietet der zweite Brief des Petrus insofern dar, als er vielfach, namentlich im 2. Cap. mit dem Briefe des Judas so zusammenstimmt, daß nur die Alternative übrig bleibt: entweder hat Judas seinen Brief fast wörtlich aus unserm Brief ausgezogen, oder Petrus hat ebenso den Brief des Judas in den seinigen aufgenommen. Windischmann (l. c. p. 48 ff.) hält das erste für wahrscheinlicher; ich möchte mich mit Hug und A. Maier (s. d. Art. Judas) für das letztere entscheiden. Gerade die Stellung,

welche Petrus unter den Aposteln einnahm, macht es wahrscheinlicher, daß er aus der Schrift eines andern etwas adoptirte, um dem Gesagten das Gewicht seiner Auctorität zu geben, als daß ein anderer einen Auszug aus einer Schrift von ihm gemacht, und es als eigenes Werk ausgegeben hätte. Hat aber Petrus den Brief des Judas benützt, so gibt uns dieser Umstand einen Fingerzeig für Ermittlung der Veranlassung des zweiten petrinischen Briefes. Ohne Zweifel erhielt Petrus von Judas zugleich mit dem Briefe desselben Nachricht von der Verbreitung der Häresie, welche Judas bekämpft hatte, gerade in die Gegenden, in welche er seinen ersten Brief geschickt hatte. Zugleich mochten vielleicht auf demselben Wege Anfragen über aufgeworfene Streitfragen an ihn gelangt sein und er mochte es nun für angemessen halten, zugleich mit der Lösung dieser Fragen eine Bekämpfung der aufgetretenen Häresien zu verbinden, in welcher er sich möglichst genau an das Muster des Judas hielt, weil dieser die unmittelbarste Kenntniß von der Sachlage hatte. — Da nach 2 Petr. 1, 14. der Apostel von dem Herrn eine Offenbarung über seinen nahe bevorstehenden Tod erhalten hatte, da ferner nach 3, 1. der zweite Brief bald auf den ersten folgte, so kann als sicher angenommen werden, daß Petrus seinen zweiten Brief in Rom und zwar kurz vor seinem Tode abgefaßt habe (vgl. hierzu den Art. Briefe, katholische). — Ueber die Zeit des Martyrertodes Petri wissen wir aus dem obenangeführten Zeugniß des corinthischen Dionysius, daß derselbe zugleich mit dem Martyrertode des Paulus stattfand. Da nun Paulus nach dem Zeugnisse des römischen Clemens höchst wahrscheinlich unter den Reichsverwesern Helius Cäsarianus und Polycletus, also um das Jahr 67 oder 68 n. Chr., enthauptet wurde (s. den Art. Paulus), so ist auch der Tod des Petrus in diese Zeit zu versetzen. Petrus wurde gekreuzigt und zwar, wie Origenes (Eus. h. e. III, 1) angibt, kopfunter. Mit dieser Nachricht steht nicht im Widerspruch, wenn Tertullian (de praesc. 36) über den Tod des Petrus sagt: Petrus passioni dominicae adaequatur; denn die ganze Stelle ist rhetorisch gehalten und darum nur auf das Wesentliche, auf die Kreuzigung, nicht aber auf die Art derselben ein Gewicht gelegt. Der Ort der Kreuzigung muß in der Nähe des Vatican gelegen haben; denn im zweiten Jahrhundert zeigte man dort noch nach dem Zeugnisse des Gajus (Eus. h. e. II, 25) das Siegeszeichen (*τρόπαιον*) des Apostels. — Nach dem Vorgange der pseudoclementinischen Schriften wurde das Leben des Apostels Petrus vielfach Gegenstand der dichtenden Sage und mit einer großen Zahl legendenartiger Züge ausgestattet. Eine solche vita S. Petri haben die Bollandisten aus alten Manuscripten im 5ten Band des Juni aufgenommen; sie ist wie andere ähnliche unter dem Namen des Linus, Abdias u. s. w. verbreiteten Schriften durchaus unzuverlässig. Außerdem wurden schon früh unter dem Namen des Petrus apocryphische Schriften verbreitet, ein Evangelium Petri, eine Schrift *κήρυγμα Πέτρου*, *πράξεις Πέτρου*, eine *ἀποκάλυψις Πέτρου* (cf. Fabric. cod. apoc. I, 374 ff., 801 ff., 940 ff. und d. Art. Apokryphenliteratur). Zu vergleichen: Herbst, Theol. Quartalschrift 1820, IV., 1 ff.; Stenglein, ebenda 1840, II. u. III.; Olshausen, Studd. u. Kritt. 1838, S. 940 ff.; besonders Windischmann, vindiciae Petrinae. Regensburg 1836. Foggini de romano Petri itinere, episcopatu et antiquis imaginibus. Flor. 1741. Außerdem die gewöhnlichen Einleitungsschriften.

[Aberle.]

Petrus und Paulus, Festtag. Das Gedächtniß der Apostelfürsten Petrus und Paulus wird in der Kirche seit den ältesten Zeiten feierlich begangen. Man irrt gewiß nicht, wenn man annimmt, daß, wenn die Martyrer Ignatius, Polycarp und A. von dem Tage ihres Martyrtodes an von den Gläubigen hoch verehrt wurden, die Vornehmsten der Apostel nach ihrer glänzenden Laufbahn und ihrem glorreichen Marterthume von den christlichen Gemeinden deßgleichen in hohen Ehren gehalten worden seien. Als ein Festtag hohen Ranges, gefeiert am 29. Juni, erscheint das Gedächtniß der genannten Apostel von der Mitte des vierten Jahrhun-

derts an, so daß nur die höchsten Feste des Herrn ein höheres Alterthum aufweisen können. Als positive Zeugnisse hiefür gelten unwidersprechlich die Homilien des Gregor von Nazianz, des Gregor von Nissa, des Maximus von Turin, des Ambrosius, des Leo M. u. A., welche auf das Fest dieser Heiligen gehalten worden sind. Der Vorrang des Apostels Petrus unter allen Aposteln einerseits und die wunderbar gesegnete Wirksamkeit des Apostels Paulus andrerseits geben Grund genug, das Gedächtniß dieser Apostel vor dem der Uebrigen mit besonderer Feierlichkeit zu begehen. Dieser Vorzug wird auch jetzt noch anerkannt, indem das Fest Petri und Pauli seit der Abbestellung vieler Feiertage in der Kirche, worunter auch die Aposteltage, noch als das einzige Apostelfest für Alle beibehalten wurde. — Die Verbindung beider Apostel zu Einem Festtage ist so alt als das Fest selbst und hat seinen natürlichen Grund darin, weil beide Apostel nach der ältesten Tradition wie nach den ältesten Zeugnissen an dem nämlichen Tage miteinander zu Rom den Martertod erstanden haben. Bei den bildlichen Darstellungen in der alten Kirche findet man sie deßhalb meist zusammengestellt, wie auch von jeher viele Kirchen immer zu Ehren beider Apostel zugleich erbaut wurden. Jetzt ist es bei uns zugleich ein Collectivfest für alle Apostel geworden, da die Feste der andern Apostel nicht mehr in foro gefeiert werden. — Das Fest der Apostelfürsten gilt in der Kirche als ein sehr hohes (Duplex I. ll.), und wird mit Vigilie und Octav gefeiert (s. Festtage). In den ältern Zeiten pflegte der Papst an diesem Tage zwei Messen zu lesen, die eine in der Peters-, die andere in der Paulskirche (Baron. not. ad Martyrolog. diem 30 Junii). Dieser Gebrauch verlor sich jedoch bald, jedenfalls vor dem zwölften Jahrhundert schon, und das ursprünglich an Einem Tage gefeierte Doppelfest zieht sich jetzt im römischen Ritus durch zwei Tage hindurch. Am ersten Tage, dem Hauptfeste, nimmt der Ritus vorzugsweise im Officium und in der Messe, besonders Evangelium und Epistel, auf den hl. Petrus Bezug, obgleich das Fest in gleicher Weise auch dem hl. Paulus gilt; diesem dagegen ist das Officium und die Messe am andern Tage, einer Art Nachfeier (Commemoratio St. Pauli) gewidmet (s. Commemoration). Hiedurch will jedoch weder die Einheit des Festes am 29. Juni aufgehoben, noch ein Apostel vor dem andern in Bezug auf die festliche Begehung seines Gedächtnisses bevorzugt werden. — Außerdem daß an diesem Tage die beiden größten Apostel von der dankbaren Kirche feierlich geehrt werden sollen, hat dieses Fest auch noch die Bedeutung eines Festes der Hierarchie in der katholischen Kirche, weßhalb es in Rom, als dem Mittelpuncte des kirchlich hierarchischen Lebens, mit besonderer Feierlichkeit begangen wird. (Beleuchtung der Peterskuppel, benedictio urbis et orbis etc.) Die Verbindung des hl. Paulus mit dem hl. Petrus steht dieser Bedeutung nicht im Wege, da Paulus als der große Heidenapostel, der in so vielen Städten Bischöfe aufgestellt hatte und wie er selbst den Primat Petri in der Kirche anerkannte so auch die von ihm gestifteten Gemeinden zu der gleichen Anerkenntniß brachte, in gewisser Weise den ganzen Episcopat vertritt. — Außer dieser Zusammenfeier hat jeder der zwei Apostel noch eigene untergeordnetere Gedächtnißtage im kirchlichen Festkreise, die an wichtige Ereignisse in ihrem Leben erinnern, z. B. Petri Stuhlfeier zu Rom, 18. Jan., zu Antiochien, 22. Febr., Petri Kettenfeier, 1. Aug., Pauli Bekehrung, 25. Jan. [Bendel.]

Petrus von Aichspalt, s. Aichspalt.

Petrus, der hl., Erzbischof von Alexandrien, im Anfange des vierten Jahrhunderts, war zu Alexandrien, wenn nicht geboren, so doch erzogen und gebildet worden, und zwar namentlich von dem Erzbischofe Theonas, dessen Nachfolger er selbst im J. 300 geworden ist. Schon nach drei Jahren brach die diocletianische Verfolgung aus, und wie früher Dionys d. Gr. und Cyprian, so fand auch Petrus für nöthig, Alexandrien zu verlassen und sich durch den Secessus zu retten. Dieß erhellt, wie wir schon anderwärts zeigten, deutlich aus den Fundamentalurkunden über das Meletianische Schisma, welches eben damals, während der genannten Ver-

folgung und während Peter's Abwesenheit aus Alexandrien, in Aegypten ausbrach (s. den Art. Meletianisches Schisma I.). Anderes erzählt Epiphanius (haeres. 68, 1—4). Nach ihm wäre Erzbischof Petrus nicht im Secessus, sondern mit Meletius zugleich im Kerker gewesen, und hier im Gefängniß soll dann das Schisma ausgebrochen sein, indem Meletius die Milde des Erzbischofs gegen die Lapsi tadelte, worauf Petrus — im Kerker — zwischen sich und Meletius seinen Mantel wie eine Scheidewand aufgehängt habe (s. den Art. Melet. Schisma I.). — Uebrigens sollte Petrus doch als Martyrer sterben, indem im J. 311 (oder 312, wie Aug. Ant. Georgius in der Praef. zu dem Werke de miraculis S. Coluthi, Romae 1793, p. 183—188 zu zeigen suchte) der Kaiser Maximin ihn plötzlich ergreifen und enthaupten ließ. Eusebius, der dieß (hist. eccl. IX, 6) erzählt, fügt bei, Petrus habe der Kirche von Alexandrien mit sehr vielem Ruhme vorgestanden und sei eine göttliche Zierde des Episcopates gewesen, sowohl wegen seiner Tugenden als seiner heiligen Gelehrsamkeit. — Während der diocletianischen Verfolgung, im vierten Jahre derselben (wie Petrus canon 1. selbst sagt), also im J. 306 schrieb er wegen der vielen Lapsi ein griechisches Werk über die Buße (*περὶ μετανοίας*), wovon jetzt noch 15 Pönitentialcanones übrig sind, wozu Balsamon und Zonaras im Mittelalter schon Commentarien geliefert haben. Mit Recht machte übrigens Harduin (Collectio Concil. T. I. p. 236. not. ad margin.) darauf aufmerksam, daß in einem pariser Codex (Regius 2038) der 15te Canon die Ueberschrift habe: *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ Πάσχα*, wornach also dieser Canon nicht aus dem Werke über die Buße, sondern aus einer Schrift Peters über das Pascha entnommen wäre. Von einer Schrift wird aber unten wieder die Rede sein. Die genannten 15 Canonen aber finden sich in allen guten Conciliensammlungen (z. B. Harduin, I, 225 sq. Mansi, I, 1270 sq.). Sammt den Commentaren von Balsamon und Zonaras sind sie abgedruckt in Beveregii Synodicon etc. Tom. II. p. 8 sq. und in Gallandii Bibliotheca vet. Patrum, T. IV. p. 91 sq. Am besten endlich, und mit eigenen ziemlich ausführlichen Commentaren gab sie der Anglicaner Routh in s. Reliquiae sacrae, T. III. p. 321 sq. heraus. — Außerdem schrieb Petrus ein Buch über die Gottheit (*περὶ θεότητος*), wovon wir noch die Fragmente haben. Wir verdanken sie der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus (431), welche bei ihrer patristischen Beweisführung (Actio I. und VII.) die fraglichen drei Stellen aushob. Außerdem haben wir noch ein Fragment aus Peters Schrift über die Ankunft Christi (*περὶ τῆς Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας*) und zwei Fragmente aus seiner ersten Rede über die Seele (gegen deren Präexistenz). Alle diese Fragmente hat Routh (l. c.) zusammengestellt, übersetzt und commentirt. Theilweise finden sie sich auch, doch minder vollständig, bei Gallandius (l. c. p. 108 sq.); die von Angelo Mai aber im 7ten Bande seiner Scriptorum veterum nova collectio p. 85, 96, 134, 306 sq. edirten Fragmente sind mit Ausnahme eines einzigen (p. 96 über die Langmuth Gottes) nichts anderes, als jene kleinen Fragmente, welche schon Routh publicirt hat. Unter diesen ist aber das aus dem Buche über die Ankunft des Erlösers das wichtigste, weil darin, wie in den von der Ephesiner Synode citirten Fragmenten, die Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes und seiner Gleichheit mit dem Vater — schon vor Arius — deutlich ausgesprochen ist (vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. S. 810). Routh und Gallandius geben uns dann weiterhin auch den nur mehr lateinisch existirenden Brief Peters an seine Gemeinde, in Betreff des Meletius, welchen vor etwas mehr als hundert Jahren zuerst Maffei mit den übrigen Fundamentalurkunden über die Meletianische Häresie herausgegeben hat. Zweifelhaft ist die Aechtheit eines weitern Fragmentes über die Blasphemie (*περὶ βλασφημίας*), welches Routh aus dem Codex 268 der Coislinianischen Bibliothek mitgetheilt hat. Da jedoch der besagte Codex auch andere Fragmente von sehr zweifelhafter Aechtheit enthält, und sich sonst nirgends eine Spur davon findet, daß Petrus auch über die Blasphemie geschrieben

habe, so wagte Routh nicht, dieses angebliche Fragment den übrigen und ächten als ebenbürtig an die Seite zu stellen, sondern verwies es in die Noten p. 371. Uebrigens findet sich im Inhalte dieses Fragmentes nicht das Geringste, was gegen Petrus als Auctor spräche. — Vielfache Bedenken erregte endlich jenes große, angeblich aus einem Briefe Peters an Trikentius (sonst unbekannt) genommene Fragment über das Pascha, welches der Verfasser des Chronicon paschale oder Alexandrinum an die Spitze seines Werkes (gleich hinter die Worte Philo's p. 4 sq.) gestellt hat. Cave sagt darüber, daß es unächt sei, könne ein Kind sehen, denn es werde ja darin ein Brief des Athanasius citirt, der doch, als Petrus starb, erst 10—12 Jahre alt war (Cave, hist. lit. p. 102 ed. Genèv. 1705). Er meint damit die Worte auf S. 9 der Bonner Ausgabe dieses Chronicons, Bd. I., wo es heißt: „Athanasius aber, das große Licht der alexandrinischen Kirche, lehrt dasselbe in seinem bereits erwähnten Briefe an Bischof Epiphanius." Diese Worte verrathen so deutlich einen jüngern Verfasser, als Petrus, daß Gallandius, der die Aechtheit des fraglichen Paschafragments, als Arbeit Peters, gerne behaupten wollte, sich gezwungen sah, jene Stelle für ein Interpolament zu halten. Er ließ sie auch in der That bei seinem Abdrucke dieses Fragmentes aus (vgl. Gallandii Biblioth. etc. T. IV. p. 110 sqq. vgl. mit Praef. ad Tom. I. p. CXXI sq.). Ich glaube jedoch, daß weder er noch Cave das Richtige gesehen hat. Sie und alle andern gehen nämlich von der falschen Annahme aus, das Paschafragment Peters solle von p. 4 bis 12 der Bonner Ausgabe sich erstrecken. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr ist mir einleuchtend geworden, daß das Fragment Peters schon auf p. 9 der Bonner Ausgabe mit den Worten *παῤ Ἑβραίοις σοφοί* schließe, und daß dann nicht Petrus, sondern der Verfasser des Chronicons selbst zu sprechen fortfahre und namentlich jetzt die Stelle aus dem Briefe des Athanasius citire. Für diese meine Hypothese spricht namentlich der Umstand, daß auf p. 4, bei Ankündigung der Stelle Peters gesagt ist: „Diesen Brief Peters habe auch Athanasius in seinem Briefe an Epiphanius benützt" (oder wie das Zeitwort heißen soll; es fehlt). Der Verfasser des Chronicons erwähnt also auf p. 4 dieses Briefes von Athanasius; und wenn nun p. 9 Jemand sagt: „in dem obenerwähnten Briefe ꝛc.", so muß dieser Sprechende offenbar der Gleiche, also der Verfasser des Chronicons selbst sein. Die Annahme Cave's aber, als gehören auch noch mehrere Sätze nach *παῤ Ἑβραίοις σοφοί* zum Fragmente Peters, erzeugt einen unheilbaren Widerspruch. Auf p. 4 wäre gesagt: „Athanasius habe in seinem Brief an Epiphanius den Brief des Petrus benützt," und auf p. 9 würde Petrus selbst denselben Brief des Athanasius an Epiphanius ausschreiben, was eine Unmöglichkeit, ein offener Widerspruch ist. Nehmen wir aber an, das Fragment Peters endige p. 9 mit *παῤ Ἑβραίοις σοφοί*, so fällt auch ein weiterer Haupteinwurf gegen die Aechtheit des Fragmentes hinweg, den besonders Dorner (a. a. O.) urgirt hat. Auf p. 10 nämlich wird allerdings in einer Weise gesprochen, welche eine nachnestorianische, eutychianische Zeit verräth. Allein dieß sind eben nicht Worte aus dem Fragmente Peters, sondern sie kommen von dem Verfasser des Chronicons. So weit aber nach unserer Hypothese das Fragment Peters sich erstreckt*), enthält es lediglich nichts, was nicht der Zeit des Erzbischofs Petrus von Alexandrien angemessen wäre. Da zudem dieser Erzbischof, wie wir bereits oben sahen, wirklich ein Buch über das Pascha geschrieben hat, woraus der 15te Canon entnommen ist, überdieß auch

---

*) Man könnte vielleicht dagegen anführen, daß auch p. 10 noch die Formel vorkömmt: *ὡς ἔφην*. Aber dieß weist nicht auf Bischof Petrus hin, sondern der Verfasser des Chronicons selbst ist es, welcher p. 3 (vor Anführung der Stelle des Bischofs Petrus) sagte: „die alten Juden bis zur Zerstörung Jerusalems, hätten Ostern recht gefeiert." Ebenso bezieht sich das *ὡς ἔφην* auf p. 12 nicht auf eine Aeußerung des Bischofs Petrus, sondern auf eine Behauptung des Chronisten selbst auf p. 10.

in dem Fragmente der Paschachronik p. 7 gerade auf die Aegypter Rücksicht genommen wird, so wüßte ich gar keinen stichhaltigen Grund, um die Aechtheit des von dem Chronicon paschale mitgetheilten Fragmentes — in der ihm angewiesenen Ausdehnung — zu beanstanden. — Die acta martyrii S. Petri, welche Surius und Combesis nur unvollständig mittheilten, gab in der lateinischen Uebersetzung von Anastasius Bibliothecarius Angelo Mai im dritten Bande des Spicilegium Romanum, p. 673—693 heraus. Die Kirche begeht sein Gedächtniß am 26. November; übrigens ist er nicht mit Petrus Martyr, einem Heiligen aus dem Dominicanerorden († 1252), den wir am 29. April verehren, zu verwechseln. [Hefele.]

Petrus ab Aliaco, s. Ailly.

Petrus ab Ancharano — so genannt von einem der Familie Farnese zugehörigen Schlosse, wo er gebürtig — war ein Rechtsgelehrter zu Bologna zu Ende des 14ten und Anfang des 15ten Jahrhunderts. Seine Rechtsstudien hatte er unter dem berühmten Baldus — genannt lucerna juris — gemacht, hat dann zu Bologna, Padua und Sani und zuletzt wieder zu Bologna mit großem Ruhme das Kirchenrecht gelehrt. Nebst den namhaften Verdiensten, die er sich als Lehrer und Schriftsteller des Kirchenrechtes erworben, hat er sich auch als Redner auf der Synode zu Pisa (1409) durch muthige und standhafte Bekämpfung der Hindernisse, welche der Hebung des großen abendländischen Schisma's gesetzt wurden, einen Namen gemacht. Der römische König Rupert nämlich mit einem großen Theile des teutschen Reiches stand unter der Obedienz des Contendenten Gregor XII.; jeder der Contendenten hatte eine Synode für sich ausgeschrieben und die vereinigten Cardinalcollegien versammelten sich zu der Synode zu Pisa: und als von hier Gesandte an Rupert nach Frankfurt geschickt wurden, zur Beschickung der Pisaner Synode einzuladen, erklärte der König, daß in dem vorliegenden Falle der Zweifelhaftigkeit jener drei Synoden er das Recht habe, eine solche zu berufen, und daß, sofern ohne seine Einwilligung und seinen Auftrag die Synode zu Pisa vorschreite, er gegen Gregor nichts thun werde und legte so Appell ein gegen diese Synode. Später erschienen dennoch Gesandte Ruperts, machten aber Einwendungen gegen die Rechtmäßigkeit der Synode, verlangten Aufschiebung und Versammlung der Synode in einer andern Stadt, und zwar in einer solchen, wohin Gregor zu erscheinen sich bereitwillig erklären würde. Petrus ab Ancharano — in den Acten der Synode zugenannt Doctor Boloniensis — trat nun in der VII. Sitzung auf, widerlegte die Einwendungen der Abgeordneten des Königs, zeigte, wie dieselben dahin zielten, die so lange und sehnlichst gewünschte Einigung zu verhindern; die beiden Contendenten seien durch die Cardinäle und die Synode hinreichend eingeladen und deßwegen könne mit allem Rechte gegen sie procedirt werden; es sei des Concils Absicht, der Kirche den Frieden zu geben, darum müßten die Einwendungen und die Vorschläge jener Abgeordneten Ruperts abgewiesen werden, weil dieselben dahin zielten, die Einigung zu verhindern. — Canonistische Werke hat Petrus geschrieben: Commentarii in Decretal. in Sextt. et Clement. edit. Lugd. 1549. 1553. Bonon. 1581 fol. Consilia sive juris responsa edit. Venet. 1568. 1585. 1589. 1599. fol. Selectae quaest. omnium praestantiss. jurisconsult. edit. Francof. 1581. fol. Auch hat derselbe ein Collegium für arme Studenten in Bologna gestiftet. In Betreff seines Sterbjahres sind die Schriftsteller nicht einig: Jöcher (Gelehrtenlexicon) setzt 1410 — führt noch an, daß Petrus — mit Anspielung auf seinen Geburtsort — in seiner Grabschrift ancora juris genannt sei; nach Dupin (nouvelle bibliothéque des auteurs eccles.) blühte er von 1410 bis gegen die Mitte des Jahrhunderts; nach Busse (Grundriß der christl. Literat.) lehrte er noch 1415 zu Bologna, wo er zu Anfang der achtziger Jahre des abgelaufenen Jahrhunderts zu dociren angefangen hatte. Dupin's Angaben sind offenbar unrichtig. [Marx.]

Petrus ab Aquila, s. Lombardus.

Petrus Aquilanus, s. Lombardus.

Petrus Aureolus, s. Lombardus.

Petrus Beneventanus (von Benevent) auch Morra genannt, war längere Zeit Lehrer des Kirchenrechts zu Bologna gewesen, dann Secretär des großen Papstes Innocenz III. und hat als solcher, im Auftrage dieses Papstes, eine Sammlung der Decretalen desselben (Compilatio, s. diesen Art.) angefertigt, die sich in Antonii Augustini collect. decretal. befindet. Seit dem Decrete Gratians waren nämlich zwei sogenannte compilationes bis zum Pontificate Innocenz III. erschienen; Bernard von Campostella machte eine dritte, der aber der Vorwurf gemacht wurde, daß sie auch unächte Decretalen enthalte und erhielt dieselbe keine öffentliche Anerkennung. Daher beauftragte Innocenz den Petrus eine neue Sammlung anzufertigen, die sodann 1210 erschienen ist, und die zwölf ersten Bücher der Decretalbriefe Innocenzens enthält und die durch päpstliche Publication allgemeines Ansehen erhielt. Derselbe Peter von Benevent begegnet uns fünf Jahre später in der Geschichte dieses Papstes als Cardinal und Legat des apostolischen Stuhles durch Südfrankreich; und ist es ein Beweis großen Vertrauens jenes Papstes in ihn, daß er mit dem so schwierigen Geschäfte beauftragt wurde, die durch die furchtbaren Albigenserkämpfe so zerrütteten kirchlichen Zustände Südfrankreichs zu ordnen. Als Legat des Papstes hielt er im Jahre 1215 eine Versammlung zu Montpellier, auf welcher fünf Erzbischöfe, achtundzwanzig Bischöfe, viele Aebte und andere Geistliche und eine große Anzahl Barone zugegen waren. Daselbst wurden 46 Decrete gegeben über Wandel, Kleidung und Amtsthätigkeit des Säcular- und Regularclerus, und Wachsamkeit gegen die Umtriebe der Häretiker eingeschärft. (Siehe Hurter, Papst Innocenz III. II. Bd. S. 626 u. 627, das. 743. Dupin, nouvelle biblioth. des aut. eccles. vol. X. p. 53 et 103.) [Marx.]

Petrus Bernardinus (Pietro Bernardino). Zu den Vorläufern der Glaubensspaltung gehört auch Pietro Bernardino, ein Florentiner von niederer Herkunft, welcher sich früh an Girolamo Savonarola, den unglücklichen Reformator von Florenz angeschlossen und dessen Erklärungsweise der hl. Schrift angenommen hatte. Obwohl ohne alle Vorstudien gelang es ihm sich eine ungewöhnliche Kenntniß der letzteren zu verschaffen: so lange aber sein Meister lebte, hatte er sich begnügt den Kindern auf öffentlichen Plätzen und in Hallen Vorträge zu halten, seltener dem Volke gepredigt. Als Savonarola gefangen genommen und hingerichtet wurde, zerstreute sich seine Partei und auch Pietro fand für gut vor der Uebermacht bald dahin und bald dorthin zu entweichen. Als jedoch die Wirren des französischen Kriegs und der Umsturz der Dinge erfolgte, den Savonarola vorausgesagt und der eine natürliche Folge der Invasion Carls VIII. von Frankreich war, so sammelten sich um 1500 die zerstreuten Schäflein wieder. Die Zeit schien angebrochen, in welcher die Wiedererneuerung der Kirche stattfinden sollte und besser konnte sie ja nicht eingeleitet werden, als indem man der Kirche statt des, nur weltlichen Geschäften zugewandten Papstes ein neues Haupt gab; es war auch in dem Verfahren selbst eine gewisse Consequenz, indem die heimlich stattfindende Versammlung nicht nach dem Ritus des neuen, sondern des alten Bundes verfuhr. Pietro war der Auserwählte, der nun seine Kirche nach Gefallen einrichtete, mit der Versicherung, alle Gerechtigkeit habe mit Savonarola's Tode aufgehört, die Kirche müsse mit Hilfe des Schwertes erneut werden. Er verbot den Seinen jede weitere Theilnahme an den Sacramenten der Kirche, da die Salbung mit dem Oele des hl. Geistes genüge, die sie aus seinen Händen empfingen. Er verlangte gemeinsames Leben, fleißiges Ausharren im Gebete, ärmliche Kleidung. Sie gehorchten ihm, wie es scheint, unbedingt, und er übte durch seine Predigten einen außerordentlichen Zauber aus. Ueberall erblickte er den Umsturz der Kirche, in Allem Anzeichen bevorstehender großer Veränderungen. Endlich wurden ihre Zusammenkünfte ruchbar; der Erzbischof und die Inquisition requirirten den Rath der Achte, die die geeigneten Verbote erließen. Pietro bewies

jedoch den Seinen, daß er auch dieses vorausgesehen und entwich nun mit ihnen nach Bologna und von da nach Mirandola, zu dem Grafen Francesco Pico, der die Gesalbten, so nannten sie sich, mit Freuden aufnahm. Allein bald wurde er durch Gewalt gezwungen sich selbst zu flüchten; die Unti (Gesalbten) fielen in die Hände ihrer Verfolger und Pietro mußte nun seinem Vorbilde und Meister auch auf dem Scheiterhaufen nachfolgen. Seine Anhänger wurden theils exilirt, theils verbrannt. Damit endigte auch dieser Versuch, an die Stelle der von Gott begründeten Kirche eine neue zu setzen. Vgl. hiezu d. Art. Savonarola. [Höfler.]

Petrus, zugenannt Blesensis von seinem Geburtsorte Blois im Bisthum Chartres in der Bretagne, war geboren um das Jahr 1130 von ziemlich wohlhabenden und angesehenen Eltern. Seine ersten Studien, namentlich der Poetik und Rhetorik, machte er zu Paris, dann mathematische, medicinische und Rechtsstudien zu Bologna, kehrte dann aber nach Paris zurück, um alle diese mehr weltlichen Wissenschaften fahren zu lassen, und sich ungetheilt der Theologie zu widmen, in welcher er daselbst den Johannes von Salisbury zum Lehrer hatte, und bei seiner glücklichen Begabung ausgezeichnete Fortschritte machte. Nach Beendigung seiner Studien begleitete er, auf Anordnung Rotrod's, Erzbischofs von Rouen, 1166 den jungen Grafen Stephanus von Perche, Vetter der Königin von Sicilien, nach Sicilien und wurde dort zuerst Lehrer, dann Secretär des jungen Königs Wilhelm II. Wegen des Frankenhasses der Sicilianer mußte er aber mit jenem Stephanus 1169 Sicilien verlassen, kehrte nach Frankreich zurück und folgte bald danach einem Rufe König Heinrich II. von England, der ihm das Archidiaconat von Bath übertrug, ihn zu seinem Kanzler machte und mit mehren wichtigen Gesandtschaften betraute; danach wurde er Kanzler des Erzbischofs Richard von Canterbury, des Nachfolgers von Thomas a Becket. Nach dem Tode Heinrichs war er wieder einige Zeit Secretär der Königin Eleonore. Nach sechsundzwanzigjährigem Aufenthalte in England sehnte er sich wieder nach Frankreich zurück, zumal ihm das einträgliche Archidiaconat von Bath abgenommen und dafür das von London mit weniger Einkünften und größeren Lasten gegeben worden war. Indessen wollte es ihm nicht gelingen, ein Beneficium in der Heimath zu erlangen, und mußte er so bis zu seinem Lebensende (1200) in England bleiben. In jener Zeit, wo so manche Cleriker durch ehrgeiziges Jagen nach reichen Pfründen den geistlichen Stand befleckten, zeichnete sich Peter von Blois sein ganzes Leben lang durch Bescheidenheit und Demuth aus, wollte nicht Priester werden, nicht aus Geringschätzung, wie er erklärte, sondern aus Hochachtung gegen die Würde, hat sich daher erst im hohen Alter die Priesterweihe geben lassen; auch hatte er schon früher in Sicilien zwei ihm angetragene Bisthümer und das Erzbisthum Neapel ausgeschlagen. Wodurch er sich ferner vortheilhaft auszeichnete, das war seine große Rechtlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Gottesfurcht; wo es sich um Wahrung der Kirchendisciplin, Aufrechthaltung der Canones handelte, setzte er alle andern Rücksichten hintan, trat in seinen zahlreichen Briefen unerschrocken zu Fürsten und Bischöfen heran, sie ernstlich an ihre Pflichten mahnend, ihre Fehler ihnen verweisend, ingenio actus et vehemens, qui vitia principum et praelatorum non palpare, sed arguere noverat (Trithemius). Zu ausgebreitetem Wirken in diesem Geiste war ihm viele Gelegenheit geboten durch seine ausgedehnten Bekanntschaften und Verbindungen in Sicilien, Frankreich und England, wie durch die Kanzlerstellen, die er zuerst bei dem Könige und sodann bei dem Primas von England bekleidete, durch die große Gewandtheit, die er als Kanzler (er konnte drei Secretären zugleich über die verschiedensten Materien, so schnell sie schreiben konnten, dictiren) entwickelte. Daher hat er denn auch vorzüglich durch seine zahlreichen Briefe (die Biblioth. max. PP. hat deren 183) auf seine Zeitgenossen eingewirkt und enthalten dieselben reichliche Notizen für die Geschichte jener Zeit, wie denn auch Baronius für seine Annalen Vieles aus denselben geschöpft und ihres lehrreichen Inhaltes wegen sie hoch belobt hat. Die-

selben handeln, wie schon aus den Adressen entnommen wird, über die verschiedensten Zweige des kirchlichen Lebens, weil gerichtet an 6 Päpste, 3 Cardinäle, 8 Erzbischöfe, 20 Bischöfe, 4 Könige, 15 Aebte, an Prioren, Officialen, Mönche, Nonnen, Doctoren, Freunde und Scholaren. Nebst diesen Briefen, die er großentheils selber, auf Verlangen des Königs Heinrich, gesammelt, hat er noch verschiedene andere Werke geschrieben. Sermones, an der Zahl 65, auf verschiedene Feste und heilige Zeiten des Kirchenjahres, die, ähnlich wie seine Briefe, mit vielen Citaten aus der hl. Schrift und Kirchenschriftstellern durchwebt sind. An diese reihen sich zwei Tractate, der eine de transfiguratione, der andere de conversione S. Pauli. Ferner eine explanatio der ersten Capitel des Buches Job, gerichtet an den König Heinrich II. Als im Jahre 1187 Saladin das Königreich Jerusalem drängte, ein neuer Kreuzzug unternommen werden sollte, aber durch die zwischen König Philipp von Frankreich, Heinrich II. von England und Richard, Grafen von Poitiers, entstandenen Feindseligkeiten verzögert wurde, schrieb Peter seine Schrift: De itinere hierosol. accelerando, worin er für den Fall, daß die Fürsten zurückbleiben sollten, das Volk zum Kreuzzug auffordert. Bald darauf schrieb er im Namen des Papstes Alexander III. eine Unterweisung (instructio) im christlichen Glauben, gerichtet an den Sultan von Iconium. Eine sechste Schrift handelt über das Bußsacrament, eine siebente über die Pflichten und Eigenschaften eines Beichtvaters; eine achte (canon episcopalis) ist eine Unterweisung über das bischöfliche Amt. In einer neunten (invectiva in depravatorem operum) rechtfertigt er seine Schriften gegen eine tadelnde Kritik. Eine Schrift von größerem Umfange ist die zehnte — liber contra perfidiam Judaeorum — worin er die Prophezien von Christus im A. T. vorlegt mit dem Nachweise der Erfüllung in Jesus Christus im N. B. Vielfältige Erfahrungen, daß gewöhnlich Eigennutz und Selbstsucht die Triebfedern seien, aus denen die Menschen Verbindungen eingingen, daß uneigennützige Liebe und Freundschaft so selten zu finden, veranlaßten die beiden größern Tractate — de amicitia christiana, deren Hauptinhalt „veram amicitiam non esse, nisi suum habeat in Deo fundamentum“ — und de charitate seu de dilectione Dei et proximi. Eine fernere Schrift ist die ascetische Abhandlung de utilitate tribulationum. Ein größerer Tractat ist sodann jener unter dem Titel „Quales sunt“ (scilicet Pastores), worin er Wandel und Sitten schlechter Hirten (Päpste, Bischöfe und Prälaten) schildert und rügt, solche nämlich, die keinen Glauben haben, die nicht durch die rechte Thüre in den Schaafstall eingegangen sind, die ihre Neffen mit den Gütern der Kirche bereichern; einträgliche Canonicate und andere Beneficien ihnen verschaffen, die überhaupt nicht Hirten zu heißen verdienen, weil sie keine der Eigenschaften besitzen, die zu einem Seelenhirten erfordert werden. Nebst einem Fragmente eines Briefes de silentio, einem zweiten de praestigiis fortunae, sodann einer kleinern Schrift de divisione et scriptoribus sacror. libror. hat Peter endlich noch geschrieben einen metrischen Tractat de sancta Eucharistia. — Die Werke des Petrus von Blois wurden zuerst herausgegeben von Jacob **Merlin**, Doctor der Theologie zu Paris, 1519; eine zweite Ausgabe ist von dem Jesuiten **Busäus** erschienen zu Mainz 1600. In diesen Ausgaben waren aber Sermones aufgenommen, die von einem andern Petrus, dem Petrus Commestor (s. d. A.) herrühren. Goussainville fertigte daher eine neue Ausgabe an, erschienen zu Paris 1667, in welcher diese Sermones ausgeschieden sind, und diese Ausgabe ist denn auch in der Biblioth. max. PP. Lugdun. (T. XXIV. von p. 911—1278) aufgenommen. (**Dupin**, nouvelle biblioth. des auteurs eccles. vol. IX. p. 167—175.) [Marx.]

Petrus Cantor war Lehrer an der Universität und Cantor an der Kirche zu Paris. Er zog sich später in die Abtei von Long-Pont zurück, wo er um das Jahr 1197 starb. Sein bekanntestes Werk ist: Verbum abbreviatum, so genannt, weil es mit diesen Worten anfing; es ist eine Summe der Moral. Georg Galopia, Mönch von St. Guislain, gab dasselbe im J. 1639 zu Mons heraus in 4. mit

Noten. Ferner schrieb Petrus eine „grammatica theologorum“, ein zum Verständnisse der hl. Schrift sehr nützliches Buch. Weiter werden ihm zugeschrieben: Distinctionum l. I; Sermones varii l. I; De quibusdam miraculis; De sacramentis l. III. cf. Caesarius Heist. l. XII. H. m. Vincent. Bellov. l. 29 spec. histor.

Petrus Chrysologus, s. Chrysologus.

Petrus von La Celle, Bischof zu Chartres im 12ten Jahrhundert, brachte seine Jugendzeit im Benedictinerkloster St. Martin des Champs bei Paris zu und empfing daselbst seine Bildung und das Klostergewand. Um 1150 wurde er Abt des Klosters Celle in der Diöcese Troyes und erhielt von dieser Abtei seinen Zunamen, obgleich er später der Abtei des hl. Remigius zu Rheims vorstand. Nach dem Tode seines vertrauten Freundes, des Bischofes Johannes von Salisbury (s. d. A.) wurde Petrus dessen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Chartres und stand dem Bisthume 7 Jahre vor. Er starb 1187. Petrus war ein durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorragender Bischof seiner Zeit. Seinen Sinn für gemeinnützige Werke bezeugte er unter Anderm durch die Wiederherstellung der Mauern und des Pflasters der Stadt Chartres. Bei den Päpsten Alexander III. und Eugenius III. ingleichen bei den angesehensten Männern seiner Zeit hatte sein Name einen guten Klang. Die von ihm verfaßten Schriften, herausgegeben von dem Mauriner Ambr. Janvier, Paris 1671, sind folgende: Libri IX epistolarum, sermones de tempore et de sanctorum festivitatibus, l. de panibus ad Joannem Sarisberiensem, l. II expositionis mysticae Mosaici tabernaculi, l. de conscientia ad Alcherum monachum, l. de disciplina claustrali ad Henricum Campaniae comitem. Den Vorzug vor allen verdienen seine Briefe, die auch in einem bessern Style geschrieben sind als alle seine andern Werke. Diese Briefe sind verschiedenen Inhaltes und an Personen aus allen Ständen, Päpste (Alexander III u. Eugenius III.), Cardinäle, Bischöfe (Thomas von Canterbury, Eskil von Lund, Johann v. Salisbury ꝛc.) ꝛc. gerichtet. In Bezug auf das Fest der Conception tritt Petrus in zwei Briefen als Anhänger des hl. Bernhard auf (VI ep. 23, IX ep. 9 u. 10). Auch war Petrus einer der ersten, bei dem sich das Wort „Transsubstantiatio“ findet. S. Dupin, nouv. bibl. t. 9, Sardagna, Indic. PP., Sirmondi opp. III. Ven. 1728. D'Achery Spicil. [Schrödl.]

Petrus Comestor stammte aus der Stadt Troyes in der Champagne, war daselbst Canonicus und Decan an der Kirche St. Peter; später — seit 1164 wurde er Kanzler an der Kirche von Paris, und lehrte eine Zeitlang an der dortigen Universität Theologie. Hierauf legte er alle seine Stellen nieder, und trat in das berühmte Augustinerkloster St. Victor zu Paris. Als das Jahr seines Todes wird von den Einen 1179, von den Andern 1198 angegeben. Sein Hauptwerk ist die: Historia scholastica, enthaltend die Geschichte des A. und N. T., das letztere bis zum Schlusse der Apostelgeschichte. Der Stoff ist aus der hl. Schrift entnommen, jedoch mit theilweiser Benützung der Profanschriftsteller. Die Erzählung ist mit langen Abhandlungen unterbrochen. Diese Historia erlebte vielfache Ausgaben und wurde auch in mehrere neuere Sprachen übersetzt. Noch besitzen wir von ihm „Sermones 80“, davon 30 aus der Zeit seines klösterlichen Aufenthalts. Cf. Oudin, Cave, Henricus Gand., Trithemius.

Petrus Damiani, s. Damiani.

Petrus Diaconus, s. Montecassino.

Petrus Fullo, s. Fullo und Mongus.

Petrus Hispanus, s. Johannes XXI. (XX).

Petrus, der heilige, von Lampsacus. Lampsacus, eine Stadt Mysiens im Hellespont, berüchtigt in der alten Geschichte durch den Venusdienst und die diesem Dienste entsprechende Ausschweifung, war zur Zeit des Kaisers Decius eine bischöfliche Stadt. Ein junger Christ daselbst, mit Namen Petrus, ausgezeichnet durch Glaubenseifer, Geistesgaben und körperliche Schönheit wurde unter Decius von dem

Proconsul ergriffen und aufgefordert, der Venus zu opfern. Mit der Entgegnung, daß dieses einem unzüchtigen, schmutzigen Weibe opfern heiße, die Dinge verübt, welche die Schamhaftigkeit zu erzählen verbiete, und welche von den Heiden selbst an den Unzüchtigen bestraft würden, wies er die Zumuthung von sich: ihm gezieme vielmehr, dem wahren und lebendigen Gotte, dem Könige der Ewigkeit, Christus, das Opfer des Gebetes, der Abbitte, der Reue und des Lobes zu bringen. Darauf wurde er auf die Folter gespannt, daß seine Glieder auseinandergerissen wurden. Gegen Himmel schauend dankte er laut Christus dem Herrn, daß er ihn Verfolgung leiden zu lassen gewürdigt, mit der Bitte, ihm Standhaftigkeit bis zur Ueberwindung des Feindes zu verleihen. Sodann ward er mit dem Schwerte enthauptet. (Acta SS. tom. III. Maji pag. 452.)

Petrus Lombardus, s. Lombardus.

Petrus de Marca, s. Marca.

Petrus Martyr. Er stammte aus Mailand und wurde geboren zu Arona am Langensee — 1455. Er erhielt seine Bildung in seinem Vaterlande. Im Jahr 1487 verließ er Italien und begab sich in Begleitung des spanischen Gesandten, des Grafen von Tendilla, nach Spanien, wo er wegen seiner ausgezeichneten Dienste bald zu hohen Ehren erhoben wurde. Zu Salamanca hielt er — 1488 — Vorlesungen über den Juvenal unter solchem Zudrange, daß die Thüren zum Hörsaale gesperrt waren, und der Lehrer gleichsam auf den Schultern seiner Zuhörer hineingeschoben werden mußte. Bald vertauschte er eine Zeitlang die Musen mit den Waffen, und nahm lebhaften Antheil an dem maurischen Kriege. Nach dem Falle von Granada beschloß er in den geistlichen Stand zu treten. Die Priesterweihe indeß empfing er erst im J. 1505, und wurde Canonicus, später Prior von Granada. Noch im J. 1492 übernahm er auf Wunsch Isabella's den Unterricht des jungen dem Hofe folgenden Adels. Nach harten Anfängen erlangte er bald guten Erfolg. Er sagt selbst, daß fast der ganze Adel von Castilien ihm einen Theil seiner Bildung verdanke. Obgleich Prior von Granada befand er sich doch stets bei dem Hofe, und wurde mit wichtigen Geschäften betraut. Als der Sultan von Aegypten, Syrien und Palästina wegen Bedrückung seiner Glaubensgenossen in Spanien mit Gegenmaßregeln drohte, so sandten, um dieses zu verhindern, die katholischen Herrscher im J. 1501 den Petrus M. nach Cairo. Er reiste im August d. J. über Venedig und Alexandrien nach Cairo, wohin er nach drei Monaten einer gefährlichen Seefahrt gelangte. Es gelang ihm, den Sultan zu besänftigen, der die Glaubensfreiheit der Christen in seinen Ländern sowie die freie Wallfahrt der Christen nach dem hl. Lande zusicherte. Gegen Ende Aprils reiste P. M. wieder ab, und kehrte über Venedig nach Spanien zurück — August 1502. Diese Reise hat er in seiner Schrift „de legatione babylonica“ beschrieben. Nach dem Tode Isabella's — 1504 begleitete er deren Leiche beinahe durch ganz Spanien nach Granada. Im J. 1506 sandte ihn Ferdinand an Philipp den Schönen, um Frieden zu unterhandeln; jedoch ohne Erfolg. Im J. 1507 übertrug Ximenes dem Petrus M. die Pfründe Ranera in dem Erzbisthum Toledo, obgleich dieser weder zu Granada noch zu Ranera Residenz halten konnte, sondern stets dem Hofe folgen mußte. Nach harten Mühen gelangte Petrus M. endlich in den Besitz dieser etwa 60 Ducaten tragenden Pfründe. Um dieselbe Zeit wirkte er zu Gunsten des durch den Inquisitor Lucero bedrängten achtzigjährigen Erzbischofs Talavera von Granada. Petrus Martyr starb im Jahr 1525, 70 Jahre alt. Berühmt sind seine Briefe: „Epistolae de rebus Hispanicis“, zuerst erschienen zu Alcala 1530, später zu Amsterdam 1670; es sind 813 Briefe, und gehen vom J. 1488 bis 1525. Noch ist zu erwähnen: De rebus Oceanicis sive de navigatione et terris de novo repertis l. XXX. Paris. 1587. Vgl. Hefele, der Cardinal Ximenes. [Gams.]

Petrus Martyr, seinem Geschlechtsnamen nach Vermilio, ward am 8. Sept. 1500 zu Florenz geboren und zwar aus gutem Stande, da er die lateinische Sprache

von seiner Mutter erlernte und eine wissenschaftliche Erziehung erhielt. Gegen den Willen seines Vaters ließ er sich in seinem 16ten Jahre unter die regulirten Chorherren des hl. Augustin zu Fiesole aufnehmen, wo er seine Studien fortsetzte, die er in Padua, wo er acht Jahre lebte, vollendete. In vielen Städten Italiens predigte er mit großem Beifall, lehrte auch Philosophie und Exegese zu Padua, Ravenna und Bologna. Bald wurde er Abt zu Spoleto, worauf er nach Neapel gesandt wurde als Vorsteher des Collegiums des hl. Petrus. Hier las er die Schriften der sogenannten Reformatoren, namentlich Zwingli's und Bucers, was man bald seinen exegetischen Vorträgen anmerkte und ihm die Erlaubniß zu Vorlesungen entzog. Er appellirte an den Papst und einige ihm befreundete angesehene Prälaten erwirkten ihm die Erlaubniß zu Vorlesungen wieder. Zum Generalvicar seines Ordens ernannt soll er sein Amt sehr strenge verwaltet haben, worauf er Prior zu Lucca wurde. Das Generalcapitel seines Ordens schöpfte Verdacht gegen seine Orthodoxie und forderte ihn daher vor sich. Nun hinterließ Peter M. einen Brief, der seine Unzufriedenheit mit Kirche und Papstthum aussprach und flüchtete 1542 nach Zürich, von wo aus er bald Lehrer der Theologie in Straßburg ward. Im J. 1547 folgte er einer Einladung des Herzogs von Sommerset und ward ordentlicher Professor der Theologie zu Oxford, nachdem er schon in Straßburg eine aus einem italienischen Kloster entlaufene Nonne geheirathet hatte. 1551 erhielt er auch noch ein Canonicat in Oxford und der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer verwandte ihn nebst Bucer zur Verbesserung der englischen Liturgie und zum Entwurfe neuer Kirchengesetze, obgleich beide in ihrer Ansicht vom Abendmahl nicht einig waren. Als Maria den englischen Thron bestieg, kehrte P. M. 1553 nach Straßburg zurück, wo er seine frühere Stelle wieder einnahm. In der Abendmahlslehre der schweizer Ansicht huldigend ward er in Streitigkeiten verwickelt und nahm daher im J. 1556 den Antrag, Conrad Pellikan's Nachfolger in Zürich zu werden, an. Als Haupt der reformirten Kirche Zürichs treffen wir ihn beim Religionsgespräche zu Poissy, eröffnet am 9. Sept. 1561 (s. Hugenotten). Im Begriffe, wider Brenz eine Antwort zu verfassen, starb P. M. am 12. Nov. 1563. Philologische und exegetische Gelehrsamkeit, Schärfe und Mäßigung beim Disputiren werden ihm nachgerühmt. Josias Simler hat seine Biographie verfaßt. (Jos. Simleri vita Petri Martyris Florentini, praemisso hujus commentario in Genesin. Heidelberg. 1606. fol.). Seine Hauptschriften sind außer mehreren Commentaren zu einzelnen Schriften des alten und neuen Testaments: Expositio Symboli apostolici; quaestiones de coena Domini; defensio doctrinae veteris et apostolicae de sacro sacramento Eucharistiae adversus Stephani librum; de coelibatu et votis monasticis; defensio contra Rich. Smithaei libros; loci communes; dialogus contra Brentii librum de unione personali duarum naturarum in Christo; de libero arbitrio; confessio de ss. coena exhibita Senat. Argent. commentarius in Aristotelis libros ethicorum ad Nicomachum. Seine gesammelten Schriften erschienen in Zürich 1592 in 4. (Siehe Iselin's histor. geograph. Lexicon und Jöcher's Gelehrtenlexicon sub voce Martyr. Christliche Kirchengeschichte von Joh. Matth. Schröckh, seit der Reformation 2. Thl. p. 268 ꝛc. Hottinger, helvet. Kirchengeschichte. Adam in vitis theolog. Germ. Thuan in hist. sui temporis.) Vgl. auch den Art. Palearius. [Haas.]

Petrus Mogilas, Metropolit in Kiew in der Ukraine im 17ten Jahrh., ein Mann von Einfluß und Gelehrsamkeit, suchte den Stürmen der griechischen Kirche, namentlich den Erschütterungen des Glaubens durch Cyrillus Lucaris (s. d. A.) herbeigeführt, unter dem Beistande mehrerer Gelehrten und Bischöfe seiner Diöcese dadurch zu begegnen, daß er auf einer Provincialsynode ein Glaubensbekenntniß seiner Kirche vorlegen und bestätigen ließ, betitelt: Expositio fidei Russorum. Er unterwarf es dem Urtheil der Kirche zu Constantinopel, welche es billigte. Es fand überhaupt bald allgemeinen Anklang und im J. 1643 unterschrieb es der Patriarch Parthenius von Constantinopel sammt den drei übrigen Patriarchen und es hieß

von da an ὀρθόδοξος πίστις πάντων τῶν Γραικῶν (der ächte Glaube aller Griechen). Nochmals ward es genehmigt 1662 von Nectarius, Patriarchen von Constantinopel, was auch dessen Nachfolger Dionysius und die Synode zu Jerusalem 1672 thaten (s. d. Art. Griechische Kirche Bd. IV. S. 773, und Jerusalem, Synode daselbst). Zuerst war dieses Glaubensbekenntniß nur in russischer Sprache erschienen; der berühmte Dolmetscher der Pforte, Panajot, ließ es 1662 in Holland griechisch und lateinisch auf seine Kosten im Drucke erscheinen. Hierauf gab es Lorenz Normann, Professor der Theologie und griechischen Sprache zu Upsala, ebenfalls griechisch und lateinisch heraus zu Leipzig 1695 in 8. In's Teutsche übersetzte es Leonhard Frisch, Schullehrer in Berlin, Frankfurt u. Leipzig 1727 in 4. unter der Aufschrift: Liber symbolicus Russorum, oder: der größere Katechismus der Russen. Eine neue Ausgabe erschien von Carl Gottlob Hofmann, einem Theologen von Wittenberg, Breslau 1751 in 8. (Siehe: Nectarii praefatio ad orthodoxam Confessionem catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, ed. Norm. Jöcher's Gelehrtenlexicon sub voce Mogilas; christliche Kirchengesch. seit der Reformation von Joh. Matth. Schröckh. 5. Thl. p. 406 sq.) [Haas.]

Petrus Moglianus (von Mogliano), ein Minorit, der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts angehörend, war ein berühmter Prediger, und hat als solcher, ohne durch besondere Gelehrsamkeit sich auszuzeichnen, in Italien recht segensreich gewirkt. Er hatte als Jüngling die juridische Laufbahn betreten, wurde dann aber während seiner Studien zu Perugia durch eine Predigt des Minoriten Dominicus von Lionessa so ergriffen, daß er beschloß, das Weltleben zu verlassen und in den Minoritenorden einzutreten. Er wurde darnach zweimal zum Provincial gewählt, einmal in der Mark und dann in der Romagna. Durch die außerordentliche Kraft seiner Predigt, die sanfte Tugend seines Wandels und durch das von Liebe durchdrungene und getragene innere Leben, welches besonders in dem Orden des hl. Franciscus heimisch war, hat er in dem durch lange und heftige Parteikämpfe zu jener Zeit bewegten Italien viele alte Feindschaften gehoben, Uneinige miteinander versöhnt und harte Herzen zu wahrer Liebe erweicht. Das mußte ihm um so mehr gelingen, als er oft durch Anrufung des Namens Jesu und das Kreuzzeichen Kranke heilte. Zu Camerino ist er im J. 1489 den 25. Juli eines seligen Todes gestorben (Bzovii annal. ad ann. 1489. Sannig, Chronik der drei Orden des hl. Franciscus IV. Thl. S. 339—342).

Petrus Mongus, s. Mongus, und Monophysiten.

Petrus Nolascus, s. Nolascus.

Petrus Johann v. Oliva, s. Oliva.

Petrus Paladanus, s. Lombardus.

Petrus von Poitiers, s. Lombardus.

Petrus Venerabilis, s. Clugny.

Petrus Veronensis, der heilige. Er wurde zu Verona im J. 1205 oder 1206 von häretischen Eltern geboren. Er studirte zu Bologna, und trat im Jahr 1221 in den Orden des hl. Dominicus ein, dessen Stifter in demselben Jahre starb. Seit dem J. 1223 verlegte er sich auf das Amt eines Predigers, und zwar erstreckte sich sein Eifer besonders auf die Bekämpfung der Irrlehrer, gegen welche er in der Lombardei, Toscana, in der Mark von Ancona, ja beinahe in ganz Italien wirkte. Diese Irrlehrer werden am besten mit dem allgemeinen Namen Katharer oder Neumanichäer bezeichnet. Zu Florenz predigte Petrus mit solchem Erfolge gegen die Häretiker, daß die Bürger sogleich mit bewaffneter Hand alle aus der Stadt vertrieben. Da der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Heiligkeit wuchs, so wurde er vom apostolischen Stuhle zum Inquisitor über Mailand gesetzt — um 1232, ein Amt, welches ihm im J. 1251 durch Papst Innocenz IV. auf's Neue übertragen wurde. Auch in Florenz, in Como und in der ganzen Lombardei verwaltete er dasselbe Amt. In der Fasten von 1252 befand sich Petrus zu Como, die Häretiker

aber verschworen sich in Mailand zu seinem Tode. Die Verschwornen nahmen zwei Mörder in ihren Dienst, die den Petrus auf seiner Rückreise nach Mailand ermorden sollten. Am 6. April, den Samstag vor dem weißen Sonntage, starb Petrus für den heiligen Glauben. Noch wird beigefügt, Petrus habe, zum Tode verwundet, noch das Glaubensbekenntniß gesprochen, das er schon mit sieben Jahren gegen seinen häretischen Oheim vertheidigt hatte. Schon im folgenden Jahre — 1253 nahm ihn Papst Innocenz IV. unter die Zahl der Heiligen auf. Das Leben des Heiligen hat geschrieben sein Freund Thomas von Lentino, mit Zusätzen von Ambrosius Taëgius desselben Ordens. Dem hl. Petrus werden im Leben und nach dem Tode eine sehr große Anzahl von beglaubigten Wundern zugeschrieben. S. Bolland. April. T. IV. p. 678—719. [Gams.]

Petrus de Vineis, s. Friedrich II.

Pettau, s. Victorinus.

Peucer, s. Kryptocalvinismus.

Peutinger, Conrad, einer der vielseitigsten teutschen Gelehrten, wurde 1465 zu Augsburg geboren, machte seine Studien an mehreren teutschen und italienischen Universitäten und kam als Doctor beider Rechte in seine Vaterstadt zurück, wo er eine Zeitlang die Stelle eines Stadtschreibers bekleidete. Die Kaiser Maximilian I. und Carl V. ernannten ihn zu ihrem Rath, und letzterer verlieh ihm und seiner Familie die Auszeichnung des Patriciats. Peutinger verdiente auch diese Auszeichnungen; namentlich erwarb er sich als Gelehrter große Verdienste, verband die Kenntniß des classischen Alterthums mit dem Studium der mittelalterlichen Literatur und war in Verbindung mit vielen Gelehrten (Reuchlin, Rhenanus, Cuspinian, Pirkheimer, Aventin rc.) der Vater des Studiums der römischen Alterthümer in Teutschland und einer der Begründer der Erforschung der teutschen Geschichte. Gleich den meisten Gelehrten der Zeit betrachtete auch Peutinger Luthers erstes Auftreten mit Wohlgefallen. Aber schon 1521 auf dem Reichstage zu Worms gab er Luthern den Rath, seine Lehre zu widerrufen; im J. 1524 sandte er seinen Sohn in das Kloster St. Ulrich zu seinem Freunde, dem gelehrten Mönche Vitus Bild († 1529, s. über Bild Brauns Gesch. der Bischöfe v. Augsb. III. 623), zur Ablegung der Beichte, und im Jahr 1530 verfaßte er eine ungedruckt gebliebene Schrift gegen Oecolampadius, die er mit der Betheurung schloß: „Haec itaque congessimus, tamen contra ecclesiam catholicam impie aut irreligiose asserere volumus nihil.“ Peutinger kehrte also, wie so viele andere Gelehrte, welche dem Luther anfangs huldigten, wieder zur katholischen Gesinnung zurück. Auch seine Nachkommen erschienen noch in demselben Jahrhundert als Glieder der katholischen Kirche und einige derselben bekleideten sogar kirchliche Aemter. Ingleichen enttäuschten sich auch mehrere seiner gelehrten Freunde und vertauschten ihre anfängliche Ergebenheit gegen Luther wieder mit dem Gehorsame gegen die katholische Kirche, wie z. B. die zwei Augsburger Domherren und Brüder Bernhard († 1523) und Conrad Adelmann v. Adelmannsfelden († 1547). Und so bereitete sich allmählig in der Augsburger-Diöcese jener Umschwung vor, der unter dem Bischof Otto Truchseß (s. d. A.), welchem ausgezeichnete Männer, wie ein Jacob Heinrichmann († 1561), Conrad Braun oder Brunnus († 1566) u. A. m. zur Seite standen, seine Triumphe feierte. Peutinger starb 1547. S. Veith, Bibl. Aug., Döllingers Reform. I. Brauns Bischöfe v. Augsburg III. [Schrödl.]

Peyne, s. Husiten.

Peyrere, Isaac de la Peyrere oder Peyrerius, theologischer Schriftsteller, war geboren zu Bordeaux von calvinischen Eltern 1594. Bekannt wurde sein Name durch eine theologische Schrift, welche er 1655 erscheinen ließ unter dem Titel „Praeadamitae sive Exercitatio super versibus 12. 13. et 14. Cap. V. Ep. P. ad Rom., quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi.“ Dieser folgte im nämlichen Jahre noch seine größere Schrift Systema theologicum ex Prae-Adamitarum hypothesi,

von welcher jedoch nur der erste Theil erschien. Diese Schriften, welche Peyrere in Flandern, wohin er mit seinem Herrn, dem Prinzen v. Condé, gekommen war, hatte erscheinen lassen, konnten in damaliger Zeit nicht verfehlen, Aufsehen zu erregen. Peyrere behauptete nämlich auf die angeführte Stelle des Römerbriefs gestützt, es hätten schon vor Adam Menschen existirt, Adam sei bloß Stammvater der Juden, nicht aber der Heiden. Bis auf das Gesetz, sage der Apostel a. a. O., sei die Sünde gewesen, aber nicht imputirt worden, hier sei offenbar vom adamitischen Gesetz die Rede und nicht vom mosaischen; denn die Uebertretung des mosaischen Gesetzes könne nicht allen Menschen imputirt worden sein, weil das mosaische Gesetz nur den Juden, nicht aber den Heiden publicirt worden sei, die Uebertretung desselben somit eine nur den Juden nicht aber den übrigen Völkern imputable Schuld habe contrahiren können. Also, meint Peyrere, ist hier das adamitische Gesetz gemeint; bis zu diesem Gesetze (Adams) nun, sagt der Apostel, gab es eine Sünde, also auch Menschen, welche sündigten: Präadamiten. Die Sünde der Präadamiten war nach Peyrere ein bloßes vitium naturae, welches stammt aus der Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Fleisches. Von dieser natürlichen Sündhaftigkeit, welche sich bei allen Menschen findet, nicht aber von der Sünde Adams, kommen Krankheit, Hungersnoth, Krieg und sonstiges natürliches Elend. Von dieser natürlichen Sündhaftigkeit muß die Sünde Adams, welche nur auf die Juden überging, unterschieden werden. Adam hatte das besondere Gesetz, das ihm gegeben wurde, übertreten, und darum wurde seine Sünde eine gravirende — peccatum legale im Gegensatz zum peccatum naturale. Diese legale Sünde wird den übrigen Menschen, die von Adam abstammen, imputirt, nicht als ob in Folge derselben ein wirkliches Verderbniß auf sie übergegangen wäre, sondern es liegt in Folge dessen bloß das decretum condemnationis auf ihm, Krankheit, Krieg 2c., der Tod selbst, alle andern Leiden und Schwächen der Natur kommen nicht von der legalen Sünde Adams: wir hätten sie auch ohne diese. Sie sind opsonium naturae. Wie aber räumt sich damit die Lehre, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen sei? Der Tod, sagt Peyrere, der schon vor Adams Sünde da war und auch unverschärft durch diesen fortgeht, hat durch Adams Sünde nur noch eine andere Bedeutung erhalten, er gilt jetzt — natürlich nur vor Gott — als Strafe für die adamitische Sünde nach einem geheimnißvollen Decrete (ratione mysterii), welches in der übernatürlichen Welt eine Bedeutung hat, wie in der bürgerlichen eine fictio juris. So habe ja der Tod bei gewissen Menschen neben seinem natürlichen noch einen bürgerlichen Charakter. Der Hingerichtete sterbe, weil gewisse Ursachen eintreten, die seinen Tod herbeiführen, aber nebenbei habe sein Tod noch einen bürgerlichen Charakter. Neben diesen theologischen Curiositäten trug Peyrere noch manche sehr willkürliche Schrifterklärungen vor. Die noahitische Sündfluth erstreckte sich nach ihm nur über das jüdische Land. So erlaubte er sich zu Jos. 10, 12. 13: Sonne, stehe still gegen Gibeon! folgende Erklärung: Die Sonne erleuchte in gebirgigen Gegenden die Gipfel hoher entgegenstehender Berge noch einige Stunden länger, selbst wenn sie schon unter den scheinbaren Horizont herabgesunken und im Thal die Dämmerung eingetreten sei. Diese Dämmerung werde aber durch den Rückglanz der von den Bergen zurückgeworfenen Sonnenstrahlen wie durch mildes Mondlicht eine Zeitlang gemildert und so das Einbrechen der Nacht auf einige Zeit entfernt. Die Verlängerung des Tags, von der hier die Rede sei, habe sich deßhalb nicht über die Gegend von Gibeon hinauserstreckt. Bei jenem Wunder, welches 2 Kön. Cap. 20 erzählt wird, ging die Sonne nicht am Himmel, sondern auf der Uhr des Achaz zurück. Der Stern, der den Magiern erschien, sei kein Stern, sondern nur eine Fackel gewesen. Die Finsterniß beim Tode des Herrn habe sich nur über das jüdische Land, nicht über die ganze Erde erstreckt. Obwohl die Schrift anonym erschienen war, war der Name des Verfassers doch bald bekannt. Der Generalvicar des Erzbischofs von Mecheln ließ den Peyrere verhaften. Die Fürsprache des Prinzen von Condé und sein Verspre-

chen, zur katholischen Kirche überzutreten, befreiten ihn wieder. Peyrere ging nach Rom, convertirte und machte einen Widerruf seiner Irrthümer bekannt. Papst Alexander VII. wollte ihm eine von den Pfründen geben, die er in Frankreich zu vergeben hatte, aber Peyrere zog es vor, zu Condé nach Frankreich zurückzukehren. Später bezog er eine Wohnung im Seminar Notre-Dame des Vertus, nahe bei Paris, welches den Oratorianern gehörte und wo Peyrere bis an sein Lebensende verblieb. Er starb 1676. Auch nach seiner Conversion hat Peyrere seine Lieblingsmeinung von den Präadamiten nicht aufgegeben, wie wir aus den Briefen sehen, welche Richard Simon an ihn geschrieben, um ihn von diesem Irrthume zu heilen (s. lettres choisies de M. Simon. tom. II. Lettre 1. Amsterd. 1730). Er soll darauf gestorben sein. Nebst diesem trug er sich viel mit dem Gedanken an eine baldige Restitution des jüdischen Volkes in den Besitz des gelobten Landes, in welcher Angelegenheit er denn auch zärtliche Schreiben an diese Nation richtete. In seiner Schrift du rappel des Juifs behauptet er, daß der König von Frankreich bestimmt sei, die Wiederherstellung der Juden zu bewirken. Zu einer Bibelübersetzung, welche 1671 zu Paris erschien, und die den Abt von Marodes zum Verfasser hatte, soll Peyrere weitläufige Anmerkungen geschrieben haben, das Werk wurde aber, weil der theologische Censor grobe Irrthümer darin fand, auf Befehl des Erzbischofes von Paris unterdrückt (s. Niceron, Nachr. von berühmten Gelehrten, Halle 1771. XXIII. 91 ff. Jugler, biblioth. hist. literaria selecta. III. § XII. Bayle, dict. histor. et critique s. v. [Kerker.]

Pez, Bernhard u. Hieronymus, s. Melk.

Pfaff, Christoph Matthäus, einer der berühmtesten lutherischen Theologen des 18ten Jahrh., war der einzige Sohn des Professors der protestantischen Theologie zu Tübingen, Joh. Christoph Pfaff, geboren zu Stuttgart 1686. Nachdem er in Tübingen seine Studien gemacht, auch daselbst im J. 1705 Repetent geworden war, reiste er 1706 durch Teutschland, Holland und England, begleitete dann den würtembergischen Erbprinzen Friedrich Ludwig als Informator und Reiseprediger nach Turin, Holland und Frankreich, wurde 1717 Doctor und Professor der Theologie zu Tübingen, darauf Kanzler und Abt von Lorch, auch Pfalzgraf, zuletzt Kanzler zu Gießen und Generalsuperintendent 1756, starb 1760. Er war ein Mann von ungemein umfassender Gelehrsamkeit, großer Energie, prächtigem mündlichen und schriftlichen Vortrag, imposanter Gestalt und irenischer Gesinnung. Er bemühte sich darum vielfach, die Lutheraner und Reformirten miteinander zu uniren, und verfaßte dazu verschiedene Schriften; aber Cyprian, Weismann, Reinbeck und andere lutherische Notabilitäten erklärten sich dagegen. Pfaff war auch ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, und manche seiner Werke haben ihn lange überdauert. Durch sein oft gedrucktes Werk de originibus juris ecclesiastici wurde er der Gründer des sogenannten Collegialsystems (s. d. A.) im protestantischen Kirchenrecht, indem er (im Gegensatze zu dem Territorialsystem des Christian Thomasius, und dem älteren Episcopalsystem [s. d. A.]) nachzuweisen suchte, die Kirche sei ursprünglich eine gleiche vom Staate unabhängige Gesellschaft oder ein Collegium gewesen; im Laufe der Zeit habe die Hierarchie diese Gleichheit der einzelnen Glieder zerstört und die Regierung an sich gerissen; aber bei der Reformation habe man dieß der Hierarchie wieder abgenommen, und diese Rechte an die Fürsten (tacite oder ausdrücklich) übertragen, welche sie jetzt im Namen des Collegiums handhaben. — Die theologische Literärgeschichte förderte Pfaff durch sein großes Werk Introductio in historiam theologiae litterariam in drei Quartbänden; die Dogmatik aber suchte er zu reformiren, und von allen scholastischen Subtilitäten und der altlutherischen Härte zu reinigen durch seine Institutiones theologiae dogmaticae et moralis. Da er sich hier dem Spener'schen System (der Pectoraltheologie) etwas näherte, kam er vielfach selbst in Verdacht des Pietismus, wie man ihm wegen seiner Unionstendenz Syncretismus vorwarf. Außerdem gab er die von ihm zu Turin

im J. 1710 aufgefundenen Fragmente des hl. Irenäus, im Haag anno 1715 in einem Octavbande heraus, ebenso 1730 die symbolischen Bücher der Lutheraner, und ist endlich Gründer des großen Pfaff'schen Bibelwerkes, d. i. einer Bibelübersetzung mit neuen Vorreden, Summarien, Parallelen, Anordnungen und geistlichen Anwendungen, Tübingen 1729, fortgesetzt von J. C. Klamm, Speier 1767—70, 9 Bde. — Pfaff bildete um sich eine sehr zahlreiche, angesehene strebsame Schule; aber leider entsprach sein Charakter nicht seiner großen Gelehrsamkeit, hatte vielmehr häßliche Flecken, namentlich Habsucht und Genußsucht. Sein Leben, seine Streitigkeiten und Schriften beschrieb Joh. Jac. Moser, in dem Beitrage zu einem Lex. der jetzt lebenden Theologen, Zülichau 1740. Thl. II. S. 640 ff. Vgl. auch Meusel, Lexicon der verstorbenen teutsch. Schriftst. X. Bd. S. 351—373. und Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849. S. 149 ff. [Hefele.]

Pfaffe, der, bedeutet nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche einen Geistlichen mit irgend einer schiefen verächtlichen Nebenbedeutung. Das Wort kommt offenbar von papa, womit man in der ersten Kirche alle Priester bezeichnete, ging dann als Pape, Pfaffe in das Teutsche über. Daher wird es auch im Mittelalter in seiner der Ableitung entsprechenden Bedeutung von jedem Priester und wohl auch von dem Cleriker überhaupt gebraucht, ohne daß man damit irgend einen Schimpf hätte verbinden wollen. Selbst die von Pfaffe abgeleiteten Wörter „pfafflich", „Pfaffenrecht" u. a. wurden in guter unschuldiger Bedeutung gebraucht. Die Bezeichnung der Cleriker mit Pfaffe war so wenig eine verächtliche, daß sie dieselbe wohl auch von sich selbst gebrauchen, z. B. heißt es in einer Urkunde vom J. 1399: „Ich Pfaff Johannes, Kirchherr der Kirchen zu Bodmegg rc., das sag ich uff min pristerlich Ehre rc." (bei Com. d. Wurmbrand Collect. general. hist. austr. p. 39); auch war sie in der Schriftsprache durchaus üblich, so nennt auch Tauler in der Nachfolge des armen Lebens Jesu (Ausg. b. Mek 1851. S. 358) die Priester „Pfaffen". Nach dem Mittelalter aber, besonders seit dem Abfalle der Protestanten von der Kirche hat sich an die Bezeichnung der Priester durch „Pfaffe" eine schiefe Nebenbedeutung angehängt; der Uebergang zu dieser Bedeutung mag wohl in dem Schimpfen und Lästern der ersten Abtrünnigen gegen die katholischen Geistlichen (Pfaffen) zu suchen sein, und in den neuern Zeiten ist es dahin gekommen, daß man Pfaffe nicht mehr in ehrbarer Bedeutung von einem Geistlichen braucht. Pfaffe bezeichnet somit einen Geistlichen, dem man irgend ein Brandmal anhängen will; es ist besonders die Selbstsucht, Herrschsucht, Eigennutz, Gehäbigkeit u. dgl., was in jenen Titel miteinbegriffen gedacht werden will. Denen, welche von der katholischen Kirche und ihrer Hierarchie nichts wissen wollen, sind natürlich alle Priester „Pfaffen", und denen, die dem völligen Unglauben huldigen und alles Positive hassen, was irgendwie noch durch Geistliche (Pastoren) gepflegt wird, sind alle Geistlichen aller Confessionen, so weit sie nur noch einen Schein von Kirchthum festhalten und auf positivem Boden des Christenthums stehen bleiben wollen, „Pfaffen", die ganze Geistlichkeit ein lauteres „Pfaffenthum". Hievon geben unsere Journale Zeugniß genug. Von dieser Bedeutung des Wortes „Pfaffe" aus haben sich eine Menge von zusammengesetzten Wörtern gebildet, mit denen man die Geistlichkeit verächtlich zu machen sucht, Pfaffenregiment, Pfaffentrug, Pfaffensack u. s. w. — Weil im Mittelalter die Priester (Pfaffen) die Wissenschaft fast ausschließlich pflegten und in Händen hatten, so dehnte sich der Name Pfaffe auch auf diejenigen aus, die mit ihnen die Wissenschaft trieben, die Gelehrten, so nennt Tauler den Plato einen „großen Pfaffen". Auch Studenten an den Universitäten führten diesen Namen, wohl daher, weil dortmals viele Cleriker niederer Grade auf den Universitäten sich befanden, daher man diese wohl auch „Halbpfaffen" hieß. — Die Ausdeutung des Wortes Pfaff mit pastor fidelis animarum fidelium kann nicht als eine Ableitung, sondern nur als eine Ausfüllung der Buchstaben dieses Wortes gelten. [Bendel.]

Pfalz, Einführung der Reformation. Schon bald nach Luthers erstem Auftreten drang die Reformation auch in die Pfalz ein. Der damalige Churfürst Ludwig V. (1508—1544) griff zwar im Ganzen nicht fördernd genug für das neue Evangelium ein, hinderte aber auch dessen Ausbreitung wenig und eröffnete ihm durch sein Schaukel- und Vermittlungssystem Thür und Thor. Entschiedener als Ludwig trat sein Bruder Friedrich, welcher in Gemeinschaft mit ihm die Regierungsgeschäfte in der obern Pfalz leitete, für die neue Lehre auf, wurde jedoch von dem bedächtigeren Bruder in Schranken gehalten. Nach Ludwigs Tod († 1544) trat der genannte Friedrich die Regierung an, und nun feierte die Neulehre ihre ungehemmten Triumphe. Friedrich erließ 1545 den Befehl, die Messe teutsch zu halten, das Abendmahl unter beiden Gestalten auszutheilen und, was für die pfälzischen Geistlichen, unter denen es nur wenige Kämpfer für den alten Glauben gab, die Hauptsache war, gestattete den Priestern die Ehe. Doch trat nach K. Carls Sieg bei Mühlberg über die schmalkaldischen Bundesgenossen das von Friedrich angenommene Interim der vollen Entwicklung des neuen Evangeliums aufschiebend entgegen. Seinem Nachfolger, Otto Heinrich (1556—1559) blieb es vorbehalten, nachdem er schon längst den Defensor des Lutherthums gemacht und dasselbe bereits im Herzogthum Neuburg eingeführt hatte, die lutherische Reformation weiter zu führen und zur alleinherrschenden Religion zu erheben. Die neue Kirchenordnung, ausgearbeitet von Heinrich Stollo, Michael Diller und Johann Marbach, wurde am 4. April 1556 verkündet, ein Kirchenrath eingesetzt, die „papistischen Gräuel“ vertilgt. Häußer in seiner Gesch. der rhein. Pfalz (Bd. I. S. 634) versichert: „Die Bekehrung zum Lutherthum ging ohne Mühe und Gewaltschritte vorüber; namentlich war Otto Heinrichs wohlwollender und gemäßigter Charakter von der theologischen Verketzerungssucht und der bornirten Starrheit im Anbeten des dogmatischen Buchstabens weiter entfernt, als die meisten Fürsten seiner Zeit rc.“ Wie unwahr diese Lobrede auf Otto Heinrich ist, der in der That vor keiner Gewaltthat zurückbebte, wenn für Verbreitung und Befestigung der neuen Lehre die gewöhnlichen Mittel nicht ausreichten, hat trefflich Dr. Wittmann in seiner Geschichte der Reformation in der Oberpfalz (Augsb. 1847) S. 18—26 nachgewiesen; hier nur ein Beleg: um die Mönche des Klosters Waldsassen von der Güte der Neulehre zu überzeugen, verbot er den Gottesdienst daselbst, raubte die Kirchenornamente, bestellte luth. Prädicanten und sperrte zu den Mönchen in die Zellen gemeine Weiber! — Mit gleichem Eifer wie Otto Heinrich reformirten Pfalz-Zweibrücken die Pfalzgrafen Ludwig II. († 1532) und dessen Sohn Wolfgang, der Bundesgenosse der Hugenotten († 1569). — Bis hieher war das Lutherthum in der Pfalz im entschiedenen Uebergewicht vor dem Calvinismus und Zwinglianismus, allein da die Lutheraner in zwei Theile, Stocklutheraner und Melanchthonianer, wie überall, so auch in der Pfalz, gespaltet waren und letztere zu dem Calvinismus hinneigten, so geschah es, daß, nachdem der pfälzische Generalsuperintendent Thielemann Heßhuß, einer der wüthendsten Stocklutheraner (s. d. Art.), und der reformirte Diacon W. Klebitz das Signal zum wildesten Kampf zwischen den strengen Lutheranern und den Calvinisten und Zwinglianern gegeben, die Melanchthonianer sich mit den Calvinisten und Zwinglianern gegen das steife Lutherthum verbanden und in Folge dessen allmählig die Reformirten die Oberhand erhielten. Der neue Churfürst Friedrich III. (1559—1576) vollendete den Sieg der Reformirten über das Lutherthum. Zuerst ließ er sich, um die streitigen beiden Parteien auszusöhnen, von Melanchthon eine bezüglich des Abendmahles sogenannte mildernde Glaubensformel aufsetzen, die sich der reformirten Lehre wesentlich näherte. Nachdem er diese — eine Brücke zum Calvinismus — nicht ohne Widerstand der lutherischen Prädicanten eingeführt, trat er selbst offen vom Lutherthum zum Calvinismus über, da ja Luther kein Apostel gewesen und folglich habe irren können! Alles, was noch von den Klöstern und von Kirchenschmuck, Altären, Crucifixen, Bildern, Orgeln

u. s. w. in den Kirchen erübrigte, wurde beseitiget und die Calvinische Nüchternheit substituirt, und im Jahre 1563 erschien nebst der neuen Liturgie auch der Heidelberger-Katechismus im Drucke, ein Werk der zwei Häupter des pfälzischen Calvinismus, des Caspar Olevian (s. d. Art.) und Zacharias Ursinus, beide eifrige Schüler und Anhänger Calvins und Beza's (s. d. Art.), beide Terroristen wie ihr Meister Calvin, dem sie auch darin nachahmten, daß sie durch ihr theologisches Gutachten den Johann Sylvan als Antitrinitarier auf das Schaffot brachten und den gleichfalls des Antitrinitarismus angeschuldigten Adam Neuser, Prediger zu Heidelberg, in die Türkei versprengten, wo er zum Islam übertrat. Nachdem Friedrich die Einführung des Calvinismus in seinem Churfürstenthum am Rhein ohne viele Schwierigkeiten durchgesetzt hatte, wollte er demselben auch die Oberpfalz unterwerfen, stieß aber hier auf einen ungeahnten Widerstand, den er nicht zu brechen vermochte, indem es hier den lutherischen Predigern gelungen war, die Oberpfälzer gegen den Calvinismus als ein Werk des Satans im höchsten Grade einzunehmen, wozu noch kam, daß der Statthalter der Oberpfalz, Friedrichs eigener Sohn Ludwig, mit großem Eifer dem Lutherthum anhing. — Dieser Ludwig nun war es, der, nach dem Tode seines Vaters 1576 Churfürst geworden, sogleich offen seinen Abscheu gegen den Calvinismus an den Tag legte, während sein Vater namentlich den Oberpfälzern gegenüber immer versichert hatte, er beabsichtige nicht, eine Veränderung in der Augsburger-Confession vorzunehmen, da er dafür halte, sie sei aus göttlicher Schrift, obgleich auch viel Abgötterei darin sei; Ludwig ließ den calvinischen Prediger Daniel Tossan nicht einmal die Leichenrede auf seinen Vater halten, denn ein Calvinist dürfe die Leiche seines fürstlichen Vaters nicht verunehren, und verhängte über Olevian sogleich Hausarrest. Man konnte sich nicht täuschen, Ludwig wollte in seinem Lande das Lutherthum wieder einführen, und so war es auch; er führte es gewaltsam wieder ein, nahm den calvinischen Beamten, Lehrern und Prädicanten ihre Stellen oder zwang sie zur Auswanderung und setzte dafür lutherische ein, ließ die sämmtlichen Unterthanen von lutherischen Lehrern visitiren und unterrichten, und befahl, in die leeren Kirchen wieder Bilder, Kelche, Oblaten, Orgeln, Taufsteine u. dgl. zurückzubringen und den Gottesdienst nach lutherischer Weise zu halten. — Ludwig VI. starb aber schon 1583, und jetzt gelangte der Calvinismus wieder zur Herrschaft in der Pfalz, um auf lange Zeit zu floriren, indem Ludwigs Bruder, Herzog Casimir, als Vormund des unmündigen Churprinzen Friedrich IV., diesem seinem Mündel, der bereits im Lutherthum unterrichtet worden war, den Calvinismus aufdrang und diesen auch im ganzen Lande zuerst unter der Hülle der Versöhnung zwischen den Lutheranern und Reformirten, und dann, weil es so nicht recht ging, mit Gewalt wieder einführte. Natürlich wurde dadurch der Haß zwischen den Lutheranern und Calvinisten auf das Höchste gesteigert und kamen Scenen und Gewaltthätigkeiten zum Vorschein, wie sie nur bei den Barbaren und Wilden vorzukommen pflegen. Nach Casimirs Tod († 1592) setzte Friedrich IV., der nach erreichtem 18ten Jahre die Regierung selbst antrat, die Calvinisirung des Landes fort, verfuhr jedoch dabei weniger schroff als sein Vormünder und ließ von der Verfolgung der Lutheraner ab, als er die calvinische Lehre zur herrschenden gemacht hatte. Friedrich V., der Böhmen-König, betrieb den Calvinismus wieder stärker, mußte aber nach dem Verluste der böhmischen Krone und seines Landes zusehen, wie der große bayerische Churfürst Maximilian I. das Werk der Wiederherstellung der katholischen Religion in der Pfalz, zum Theil sogar mit bleibendem Erfolge übernahm. Vgl. Häußers und Wittmanns citirte Werke und A. Menzels Gesch. d. Teutschen. [Schrödl.]

Pfandhäuser, s. Montes pietatis.

Pfarramt, s. Pfarrer, Pfarrkirche und Kirchenamt.

Pfarrangehörige, s. Parochianen.

Pfarrbücher, s. Kirchenbücher.

Pfarrei — bis in's sechste Jahrhundert titulus genannt, später paroecia, gewöhnlicher parochia, Pfarre, Kirchspiel — ist ein geographisch bestimmt abgegrenztes Gebiet, dessen Bewohner unter bischöflicher Auctorität einer bestimmten Kirche zugetheilt sind, und von dem an dieser Kirche bleibend angestellten, dem Bischofe untergeordneten Priester die Seelsorge empfangen: parochia, so lautet die übereinstimmende Definition der Canonisten, est certus territorii districtus, habens unum rectorem stabilem cum potestate populum ibidem existentem regendi et judicandi eique sacramenta aliaque divina administrandi (Ferraris, prompta biblioth. s. v. parochia). Die Eintheilung der Diöcesen in einzelne Pfarreien hat die bequemere Ausübung der Seelsorge zum Zwecke, denn diese kann geregelt und nachhaltig nur dann geübt werden, wenn jedem Priester eine genau bestimmte Anzahl von Gläubigen zugetheilt wird, auf die er ausschließlich seine Thätigkeit zu richten hat und für die er verantwortlich ist, während die ihm Anvertrauten in allen religiösen Angelegenheiten wiederum ausschließlich an ihn gewiesen sind. Dieser in der Natur der Sache liegende Zweck der Pfarreien ist auch wirklich schon bei der ersten Gründung dieses wohlthätigen Instituts gesetzlich ausgesprochen c. unic. C. XIII. q. 1 und das Tridentinum sagt: mandat S. Synodus episcopis, pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut, distincto populo in certas propriasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant. Sess. XXIV. c. 13 de ref. — Zum vollen Begriff einer Pfarrei werden rechtlich folgende Requisite erfordert: I. ein bestimmt abgegrenztes Territorium. Wie die Abgrenzung der Diöcesen ein Vorrecht des Papstes ist, so liegt die Abgrenzung der einzelnen Pfarrsprengel lediglich in der Amtsgewalt des betreffenden Diöcesanbischofs und kann ohne ihn rechtsgültig nicht vorgenommen werden, sei es nun, daß bei Errichtung einer Pfarrei ganz neue Grenzen geschaffen oder bei einer schon bestehenden Pfarrei die bereits vorhandenen nur verändert werden müssen (Trid. Sess. XXI. c. 4, XXIV. c. 13 de ref.). Sind die Grenzen der Pfarrei nachweisbar durch die bischöfliche Auctorität festgesetzt worden, so sind sie juris publici und können durch Verjährung nicht verändert werden, d. h. wenn ein benachbarter Pfarrer auch noch so lange und in gutem Glauben über die Grenzen seines eigenen Bezirkes hinaus in einzelnen Theilen einer fremden Pfarrei amtliche Functionen vornimmt, so können hiedurch die betreffenden Theile der letztern niemals Bestandtheile jenes Pfarreidistrictes werden, eine Verjährung kann hier nicht Platz greifen (c. 4. X. de parochiis 3. 29). Ist dagegen die Grenze der Pfarrei nicht durch die competente Behörde, sondern etwa durch die Gemeinde oder den Pfarrer oder die weltliche Obrigkeit ohne Zuziehung des Bischofs bestimmt worden, oder läßt sich die ursprünglich vom Bischofe festgesetzte Grenze nicht mehr ermitteln, so tritt allerdings durch dreißigjährigen Besitz eine Verjährung der Grenzen ein, denn in dem angeführten c. 4 X. de paroch. ist die Unverjährbarkeit derselben nur unter der Bedingung ausgesprochen: si fines legitima probatione vel alias indubitata fide constitit ecclesiastica ordinatione constitutos, wo also diese Bedingung nicht stattfindet, ist die gewöhnliche Verjährung zulässig. Bei Grenzstreitigkeiten sind zum Beweise der ursprünglichen bischöflichen Festsetzung derselben alle im Civilproceß gewöhnlichen Beweismittel zulässig: als die besten derselben müssen diejenigen Urkunden und Instrumente angesehen werden, welche bei der ursprünglichen Feststellung der betreffenden Grenzen speciell vom Bischofe ausgefertigt wurden; ferner gelten als Beweismittel alte Bücher und Chroniken, wenn nur deren Verfasser einigen Glauben verdienen und das Letztere wird angenommen, wenn nachgewiesen werden kann, daß ihnen von den Vorfahren und ihren Zeitgenossen Glauben beigemessen worden sei, endlich kann der Beweis auch durch Zeugen geführt werden, die sich der ursprünglichen Pfarreigrenzen noch aus eigener Wahrnehmung erinnern oder doch durch Hörensagen über die Beschaffenheit derselben zuverlässige Kenntniß erlangt

haben. Läßt sich ein genügender Beweis, der auf die richterliche Entscheidung irgendwie bestimmend einwirken könnte, lediglich nicht beibringen, so sollen die um ihre Pfarreigrenzen streitenden Gemeinden sich gütlich vergleichen, und ist dieß nicht möglich, so soll das Gottesurtheil entscheiden (c. 54 C. XVI. q. 1). — An sich sind die Grenzen der Pfarreien von der politischen Eintheilung des Landes in Gemeinden rc. durchaus unabhängig, wie auch die Begrenzung der Diöcesen und Provinzen an die politische Eintheilung der Staaten nicht gebunden ist (c. 10 C. III. q. 6), allein da die Pfarrer in ihren amtlichen Verhältnissen in die verschiedenartigsten Beziehungen zu den betreffenden weltlichen Behörden treten, so ist es im Interesse einer geordneten und einfachen Geschäftsführung wünschenswerth, daß die Grenzen der politischen und kirchlichen Gemeinden, wo möglich, in genauer Uebereinstimmung stehen, ein Grundsatz, der in neuern Zeiten sowohl bei den Diöcesen als Pfarreien fast in allen Ländern anerkannt und beobachtet wird, ebenso allgemein anerkannt ist der andere Grundsatz, daß die Staatsbehörde das Recht habe, bei Abgrenzung der Pfarreien mitthätig zu sein. Je nach der Beschaffenheit des den Pfarreien zugewiesenen Territoriums werden dieselben eingetheilt in Land- und Stadtpfarreien (parochiae rusticae et urbanae). Die Erstern bestehen entweder aus einem einzelnen in sich abgeschlossenen größern Dorfe (Pfarrdorf) oder aus einem Complexe mehrerer kleinern Dörfer, Weiler, Höfe, sei es nun, daß die einzelnen kleinern Ortschaften ihre eigene Kirche (Filialkirche) haben, in welcher der Pfarrer des Hauptortes an bestimmten Tagen den Gottesdienst zu halten verpflichtet ist (s. Filial), oder daß sie eine eigene Kirche nicht haben und also bei der gemeinsamen Kirche förmlich eingepfarrt sind. Die Stadtpfarreien umfassen bei kleinern Städten sämmtliche Einwohner, bei Städten von größerm Umfange finden sich aber je nach dem Bedürfnisse mehrere Pfarreien, deren Territorium nach den Stadttheilen genau abgegrenzt ist. Ueber die Frage, ob die außerhalb der Ringmauer gelegenen Straßen und Häuser zur Stadtpfarrei gehören oder nicht, ist gesetzlich nichts bestimmt; es entscheidet hier zunächst die Ortsgewohnheit, läßt sich eine solche nicht nachweisen, so spricht die Analogie des Civilrechts, wornach die Vorstädte zur politischen Stadtgemeinde gerechnet werden, dafür, daß dieß auch in kirchlicher Beziehung der Fall sei, vorausgesetzt jedoch, daß die Vorstadt erwiesener Maßen nicht schon für sich als selbstständige Pfarrei vom Bischofe constituirt worden sei (vgl. J. H. Boehmer, Jus Paroch. Sect. III. c. III. § 6). — II. Jede Pfarrei muß eine Gemeinde (plebs, populus parochiae assignatus) haben, d. h. es muß sich in dem geographisch abgegrenzten Districte eine Anzahl von Gläubigen befinden, die der geistlichen Jurisdiction des Pfarrers unterworfen sind und auf welche sich die Amtsthätigkeit desselben ausschließlich bezieht. Nach den Gesetzen der Kirche (c. 3 C. X. q. 3) soll jede selbstständige Pfarrgemeinde aus wenigstens zehn Mancipien, d. h. aus zehn abgesonderten und mit Grundeigenthum ansäßigen Familien bestehen; Gemeinden mit weniger als zehn Mancipien sollen mit einer benachbarten Pfarrei vereinigt werden. Wenn sich nach Errichtung einer selbstständigen Pfarrei die Gemeinde z. B. durch ansteckende Krankheiten, Kriegsverheerungen rc. in der Weise vermindert, daß sie die canonische Anzahl von Familien nicht mehr zählt, so verliert sie ihren Pfarrer und wird mit einer benachbarten Kirche vereinigt, allein dieß ist nur eine vorübergehende Maßregel und ihre Parochialrechte gehen dadurch nicht verloren, vielmehr treten diese wieder in volle Kraft und die Pfarrei muß wiederhergestellt werden, sobald die erforderliche Anzahl von Familien vorhanden ist (vgl. J. H. Boehmer, l. c. § 17). Vermehrt sich dagegen die Gemeinde so sehr, daß der Pfarrer seinen Obliegenheiten nicht mehr allseitig nachkommen kann, so sollen ihm Ein oder mehrere Gehilfen beigegeben werden, ist dieß unthunlich, oder vermag die ursprüngliche Pfarrkirche die Gemeinde nicht mehr zu fassen und kann eine neue dem Bedürfnisse entsprechende Kirche nicht hergestellt werden, so soll eine Auspfarrung (s. d. A.) stattfinden, d. h. ein Theil der Gemeinde einer benachbarten Kirche zugewiesen oder

zu einer selbstständigen Pfarrei erhoben werden (Trid. Sess. XXI. c. 4 de ref.). — Die Verbindung des Pfarrers mit seiner Gemeinde wird überall von den Kirchengesetzen unter dem Begriff der Ehe aufgefaßt, schon aus diesem Grunde kann eine zur Pfarrei erhobene Gemeinde nur Einen Pfarrer haben (c. 4 C. XXI. q. 2), wie andererseits Ein Pfarrer nicht mehrere Gemeinden unter seiner Jurisdiction vereinigen darf (c. 3 X. de cleric. non resid. 3. 4. Trid. XXIV. c. 17 de ref.). Endlich gehört III. zu jeder Pfarrei eine Pfarrkirche s. d. Art. Ueber die verschiedenen Veränderungen der Pfarreien s. den Art. Erlöschen der Pfarreien. — Ueber das Voranstehende vgl. Ferraris, l. c. und besonders Seitz, Recht des Pfarramtes, I. Thl. S. 1—54. Vgl. auch den Art. Kirchenamt. [Kober.]

Pfarreinkünfte. Mit jeder Pfarrei als einem beneficium ecclesiasticum (s. d. A.) müssen nach den ausdrücklichen Vorschriften der Kirche gewisse Einkünfte verbunden sein, die zum Unterhalte des Pfarrers dienen und auf deren Perception er ein Recht hat; dieses Recht tritt mit der erfolgten Annahme der bischöflichen Collation von Seiten des Pfarrers in Wirksamkeit. Der Letztere erhält aber dadurch kein Eigenthumsrecht auf das Vermögen seiner Pfründe, sondern nur auf die jährlichen Einkünfte derselben, über diese kann er daher frei disponiren, Verträge schließen 2c., über das Vermögen seiner Kirche aus eigener Machtvollkommenheit zu verfügen steht ihm nicht zu; will er in dieser Beziehung irgend eine Veränderung vornehmen, so bedarf er der jedesmaligen Zustimmung und Bevollmächtigung des Bischofs — und ohne diese Zustimmung und Bevollmächtigung ist jedes von ihm vorgenommene Rechtsgeschäft null und nichtig (c. 2 de donationibus 3. 24). Die Pfarreinkünfte sind nach Ländern und Gegenden sehr verschieden: im Allgemeinen lassen sich dieselben eintheilen in ordentliche oder ständige und in außerordentliche oder unständige. Die erstern können bestehen aus Grundstücken, Zehnten (s. d. A.), Gülten oder andern Naturalreichnissen, aus Capitalzinsen, Reichungen aus der Staatscasse oder aus Localstiftungen u. dgl. Was die zur Pfarrei gehörigen Grundstücke betrifft, so hat der Pfarrer das Recht der ausgedehntesten Nutznießung, die nur durch die Verpflichtung, nicht zu deterioriren, beschränkt ist, tritt eine Deterioration wirklich ein, so ist er oder seine Erben zum Schadenersatz verpflichtet. Die Grundstücke kann er entweder selbst bebauen oder sie auf kürzere oder längere Zeit verpachten; ein solcher Pachtvertrag kann sich aber, wie es in der Natur der Sache liegt, nur auf seine Lebenszeit erstrecken, daher ist sein Nachfolger an denselben nicht gebunden und ebensowenig seine Erben rechtlich verflichtet, dem Pächter irgendwelchen Schadenersatz zu reichen, falls der Pacht vom Nachfolger aufgehoben wird (Trid. Sess. XXV. c. 11 de ref.). Die Pfarrwohnung, die gleichfalls unter den Begriff der Einkünfte fällt, benützt er wie ihr Eigenthümer, er kann daher nach gemeinem Rechte einen Theil derselben an dritte Personen vermiethen, was aber Particulargesetze häufig verbieten; die kleinern Reparaturen, Verschönerungen, sowie absichtliche Beschädigungen hat er selbst zu tragen, bei gänzlicher Vernachlässigung des Gebäudes ist er zum Schadenersatz verpflichtet. Zu den außerordentlichen Einkünften, die für bestimmte pfarrliche Functionen entrichtet werden, gehören: a) die Stolgebühren (s. d. A.), auf deren Verabreichung der Pfarrer ein Forderungs- und Klagerecht hat; b) die Taxen für Ausstellung der Tauf-, Trauungs- und Sterbezeugnisse 2c.; c) die Oblationen (s. d. A.) oder Altaropfer, welche, wenn sie nicht nach Gesetz oder Herkommen für bestimmte Zwecke verwendet werden müssen, immer dem Pfarrer gehören. In einzelnen Pfarreien bestehen noch bisweilen bestimmte Sammlungen an Geld oder Victualien, die unter den Parochianen angestellt werden: diese Verhältnisse beruhen auf ganz speciellen Ortsgewohnheiten und müssen durchaus nach denselben beurtheilt werden. — Da die aus dem Beneficium bezogenen Einkünfte ein Eigenthum des Pfarrers werden, so kann er über dieselben inter vivos frei verfügen und falls er verschuldet ist, können mit ihnen die Gläubiger durch Execution befriedigt werden

(c. 2 X. de fidejussor. 3. 22). Nichtsdestoweniger macht die kirchliche Gesetzgebung in Erwägung, daß der Pfarrer nur seinen nothwendigen Lebensunterhalt zu verlangen berechtigt ist und die Güter der Kirche Eigenthum nur der Armen sind, an ihn die Forderung, sich auf das Nothwendige zu beschränken und den Ueberschuß während seines Lebens den Armen zufließen zu lassen (c. 6. 7. 8. C. I. q. 2). Aus dem nämlichen Grundsatze ging die weitere Bestimmung hervor, daß das aus den Einkünften der Kirche erworbene Vermögen — peculium clericale (s. d. A.) — bei dem Tode des Pfarrers an seine Kirche zurückfallen solle (c. 1. C. XII. q. 3; c. 7. X. de testam. 3. 26); nur über das erweislich im Amte nicht erworbene Vermögen konnte er frei testiren (c. 21 C. XII. q. 1; c. 4 C. XII. q. 5); war kein Testament vorhanden, so succedirten in die bona patrimonialia die Intestaterben (s. d. A.) und wenn erbfähige Verwandte fehlten, fiel auch dieses Vermögen der betreffenden Kirche zu (c. 20 Cod. de episcop. 1. 3. Nov. 131 c. 13). Das neuere canonische Recht gestattet gleichfalls freie Disposition über das nicht im Amte erworbene Vermögen (7 X. de testam. 3. 26) und billigt sogar die Gewohnheit, wornach Vermächtnisse aus dem peculium clericale zu Gunsten der Armen, frommer Anstalten, armer Verwandten und solcher Personen, die sich um den Verstorbenen besonders verdient gemacht hatten, aufrecht erhalten wurden (c. 12 X. h. t. 3. 26). Heutzutage sind die Pfarrer durch die weltlichen Gesetze allen übrigen Staatsbürgern völlig gleichgesetzt, sie sind daher in foro externo über ihr ganzes Vermögen, gleichviel woher es gekommen, zu testiren berechtigt — und es ist dem Gewissen des Einzelnen überlassen, inwieweit er von diesem Rechte Gebrauch machen oder dem Geiste der alten kirchlichen Gesetzgebung Rechnung tragen wolle. — Vgl. über das Historische der Pfarreinkünfte die Art. beneficium ecclesiasticum und Kirchenvermögen. [Kober.]

Pfarrer wird derjenige Geistliche genannt, welcher über die Gläubigen eines bestimmten Bezirkes unter der Aufsicht und mit Bevollmächtigung des Bischofs die Seelsorge ausübt. Etymologisch ist der Name „Pfarrer" aus dem lateinischen parochus entstanden, über Ableitung und Bedeutung des letztern aber sind die Ansichten der Canonisten getheilt: Einige, wie Buddäus, Filesac ꝛc. behaupten, das Stammwort sei das griechische *πάροικος*, incola, accola, in welcher Bedeutung es auch schon in den Pandecten (Fr. 239 § 2 de verb. signific. 50. 16) vorkomme und der betreffende Geistliche werde parochus genannt, weil er, obwohl nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Bürger der Gemeinde, doch wegen der Seelsorge bleibend in derselben wohne und so eine Art Insaß, Beisitzer sei; Andere, wie Barbosa, Struve, leiten es mit mehr Wahrscheinlichkeit von dem Verbum *παρέχειν*, darreichen, spenden, ab: wie jene römischen Beamten, deren Aufgabe gewesen, den Fremden und besonders den römischen Gesandten auf ihren Reisen Salz und Holz und die übrigen Lebensbedürfnisse darzureichen, parochi genannt worden seien (Horat. Satyr. I. 5. 45), so führen auch jene christlichen Priester, deren ausschließliche Pflicht es sei, den Gläubigen als Fremdlingen auf dieser Erde die Nahrung des ewigen Lebens zu reichen, den Namen parochi, Pfarrer. Andere in den Quellen des canonischen Rechts vorkommende Bezeichnungen der Pfarrer sind folgende: presbyter parochianus (c. 3 Dist. 94) oder auch presbyter schlechthin (c. 4. 5 l. IX. q. 2), rector ecclesiae oder einfach rector (c. 38 X. de elect. 1. 6; c. 25 X. de offic. jud. deleg. 1. 29), plebanus (c. 3 X. de offic. jud. ord. 131), parochialis ecclesiae curatus (c. 2 de sepult. in Clem. 3. 7), persona (c. 3 X. de offic. vic. 1. 28), sacerdos in paroeciali ecclesia praelationis officio fungens (c. 4 X. de cleric. aegrot. 3. 6). — I. Historische Entstehung der Pfarrer. Ursprünglich gab es in der bischöflichen Stadt nur Eine Kirche, ihr Vorsteher war der Bischof, der auch alle gottesdienstlichen Handlungen in ihr persönlich vornahm: sie war der gemeinsame Versammlungsort aller Christen der Stadt und die wenigen christlichen Landbewohner

besuchten gleichfalls den Gottesdienst der bischöflichen Kirche; die an derselben angestellten Presbyter waren lediglich die Gehilfen des Bischofs, ohne dessen speciellen Auftrag sie keine kirchliche Function vornehmen durften, es galt der Grundsatz: presbyteri sine sententia episcopi nihil agere pertentent, episcopo Domini populus commissus est (Thomassin, V. et N. Ecclesiae Disciplina, P. I. Lib. II. c. 21 n. 4). Als aber allmählig die Zahl der Gläubigen in der Weise zunahm, daß die bischöfliche Kirche sie nicht mehr zu fassen vermochte und der Bischof auch bei der größten Anstrengung alle Functionen allein nicht mehr vornehmen konnte, entstanden in den größern Städten wie auch auf dem Lande neben der Cathedrale als der eigentlichen Mutterkirche noch andere kleinere Kirchen (tituli), welchen je ein bestimmter Theil von Gläubigen zugewiesen wurde; der Bischof sandte in dieselben Presbyter der Cathedralkirche, die in seinem Namen und Auftrage den Gottesdienst besorgten, die Sacramente spendeten, überhaupt alle jene Handlungen vornahmen, zu welchen sie der Bischof je nach den Verhältnissen authorisirte; hatten sie ihren Auftrag vollzogen, so kehrten sie zur Cathedrale wieder zurück, nur in den entferntern Kirchen des Landes scheinen gleich anfänglich bleibende Posten für solche Priester bestanden zu haben. In diesen lediglich durch die äußere Nothwendigkeit hervorgerufenen Verhältnissen liegen die ersten Keime der Parochialverfassung, aber über die Zeit, in welcher die Parochialeintheilung zuerst hervorgetreten, sind die Ansichten der Canonisten sehr getheilt: Einige betrachten den Papst Anaclet am Ende des ersten Jahrhunderts als den Urheber der Pfarreien, indem sie sich auf c. 3 Dist. 80 u. c. 1 Dist. 99 berufen, wo allerdings von einzelnen kleinern Kirchen, welchen Presbyter vorstehen, die Rede ist, allein die betreffenden Stellen sind entschieden unächt und haben den genannten Papst keineswegs zum Verfasser, wie schon J. H. Böhmer zu denselben bemerkt hat; Andere, wie Filesac (Tractat. de Paroecia, c. IX) setzen die Entstehung der Pfarreien in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, unter das Pontificat des Evaristus, gleichfalls ohne hinreichende Beweise; die Meisten schreiben ihre erste Errichtung dem Papste Dionysius (258) zu, der c. unic. C. XIII. q. 1 sagt: „die einzelnen Kirchen haben wir einzelnen Presbytern übertragen, die Pfarreien und Kirchhöfe haben wir ihnen zugetheilt und festgesetzt, daß jeder sein eigenes Recht habe, so zwar, daß keiner die Grenzen der Pfarrei überschreite und in das Recht des andern eindringe ꝛc.," allein auch diese Stelle ist ohne Zweifel unächt und von Pseudoisidor dem genannten Papste bloß unterschoben (Van-Espen, Dissert. I. de collect. Isidori vulgo Mercatoris § V. in Opp.). Der Wahrheit werden wir in dieser Sache wohl dann am nächsten kommen, wenn wir behaupten, die erste Entstehung der Pfarreien lasse sich überhaupt an keinen bestimmten Namen knüpfen, vielmehr haben sie sich an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten gebildet, wie es eben gerade die Verhältnisse erforderten, nicht etwa durch den Beschluß irgend eines Kirchenvorstehers hervorgerufen, sondern gleichsam wie von selbst entstanden, ohne daß die Kunde ihres Bestehens weiter gedrungen wäre als in ihre allernächste Umgebung. Von diesem Standpuncte aus ist es keineswegs nöthig, ihr Dasein in den drei ersten Jahrhunderten gänzlich zu läugnen, aber sie waren, wo sie bestanden, während der Zeit der Verfolgungen so ärmlich und unscheinbar, daß sie den Namen von Pfarreien kaum verdienen; erst als unter Constantin dem Großen die Kirche ihre politische Freiheit sich erkämpft hatte, entwickelten sich auch diese in ihrem Schooße verborgenen Keime zu schneller Blüthe und zeigten sich in kurzer Zeit, weil jetzt noch mehr als früher durch die Verhältnisse geboten, gleichmäßig fast in allen Theilen des römischen Reichs. Daher stammen auch die ersten bestimmten Nachrichten über die Pfarreien erst aus dieser Periode; in Betreff der Stadt Alexandrien berichtet Epiphanius (Haeres. 69): „et enim quotquot Alexandriae catholicae communionis ecclesiae sunt, uni Archiepiscopo subjectae, suus cuique Praepositus est, qui ecclesiastica munera iis administret" und über die Landkirchen in

der Nähe dieser Stadt sagt Athanasius (Apolog. II): Mareotes ager est Alexandriae, quo in loco episcopus nunquam fuit; immo ne chorepiscopus quidem, sed universae ejus loci ecclesiae episcopo Alexandrino subjacent, ita tamen, ut singuli pagi suos presbyteros habeant (Thomassin, l. c. c. 22. n. 1. 3); das Concil von Chalcedon redet c. 17 von dem Institut der Landpfarreien wie von einer bereits allgemein durchgeführten Einrichtung (c. 1. C. XVI. q. 3). Die schnelle Zunahme der Pfarreien in den Zeiten nach Constantin hat ihren Grund einerseits in den zahlreichen Uebertritten zur Kirche, andererseits in der Pietät der christlichen Kaiser, die selbst viele Tempel erbauten, so daß sich in einer und derselben Stadt oft mehrere sehr ansehnliche Kirchen fanden, sodann in dem Umstande, daß viele der vorhandenen heidnischen Tempel in christliche Kirchen umgewandelt wurden, auf dem Lande aber hauptsächlich in dem Institute der sogenannten Oratorien. Diese waren ursprünglich bloße Capellen oder Bethäuser auf den Besitzungen weltlicher Großen oder abgelegener Klöster, sie hatten eigene Priester, durften aber bloß zur Feier des hl. Meßopfers gebraucht werden (c. 35 Dist. 1 de consec.) und waren der benachbarten Pfarrkirche unterworfen; als aber allmählig auf diesen Besitzungen kleine Dörfer und Städte sich bildeten, wurden die ursprünglichen Oratorien gleichfalls zu selbstständigen Pfarreien erhoben. Was die rechtliche Stellung der Pfarrer in den Zeiten nach Constantin betrifft, so sind hierüber nur sehr spärliche Nachrichten auf uns gekommen, im Allgemeinen läßt sich bloß sagen, daß sie in allen ihren Rechten und Pflichten von den Bischöfen durchaus abhängig waren; zwar hatte sich bereits die Vornahme einzelner kirchlicher Functionen mit dem Pfarramte bleibend verbunden, z. B. die Verkündigung des göttlichen Wortes, die Administration der Sacramente, besonders der Buße und die Vornahme gewisser Benedictionen, aber der Umfang dieser Befugnisse hing immer von der Concession des Bischofs ab, der sie nach Personen und Verhältnissen bald beschränkte bald erweiterte, war der Bischof in einer Pfarrkirche selbst anwesend, so stand die Vornahme aller kirchlichen Functionen nur ihm zu (Thomassin, l. c. c. 21). — Im fränkischen Reiche finden sich die bereits geschilderten Verhältnisse wieder, nur mehr ausgebildet und durch kirchliche wie weltliche Gesetze näher bestimmt, alle Pfarrer hatten sich z. B. jährlich in der Quadragesima um den Bischof zu versammeln und ihm Rechenschaft abzulegen über ihre Amtsführung (Capit. Pipin. (742) c. 3), sie waren auf den Bezirk ihrer Pfarreien strenge beschränkt, keiner durfte in einem fremden Districte irgendwelche Function vornehmen ohne die ausdrückliche Erlaubniß des parochus proprius, die Parochianen aber waren ebenso strenge an ihre eigenen Kirchen gewiesen, nur auf der Reise oder mit Genehmigung des eigenen Pfarrers konnten sie einem fremden Gottesdienste anwohnen; das Concil von Nantes bestimmt ausdrücklich, daß die Pfarrer an Sonn- und Festtagen, bevor sie die Messe beginnen, an die Versammelten die Frage stellen sollten, ob nicht ein fremder Parochiane, qui proprio contempto presbytero ibi missam audire velit, anwesend sei; finde sich ein solcher, so solle er aus der Kirche entfernt und genöthigt werden, in seine Pfarrei zurückzukehren (Thomassin, l. c. c. 25). — Eine wesentliche Veränderung in diesen sich genau aus den ursprünglichen Grundlagen der Parochialverfassung hervorbildenden Verhältnissen bewirkten in der Folge die sogenannten Incorporationen der Pfarreien. Seit dem neunten Jahrhundert nämlich kam es sehr häufig vor, daß bereits bestehende Pfarrkirchen an Klöster, Capitel, Stifte verschenkt und ihnen in der Weise einverleibt wurden, daß sie die reichen Einkünfte dieser Kirchen bezogen. Die Veranlassungen dieser Einrichtung sind sehr verschieden und in den Verhältnissen der damaligen Zeit begründet, die Incorporationen wurden vorgenommen, z. B. um der Armuth eines Klosters oder andern kirchlichen Instituts abzuhelfen und es von dem völligen Untergang zu retten, oder es fanden sich bereits schon dotirte Pfarrkirchen auf den Grundstücken, die von den Fundatoren den Klöstern rc. zugewiesen wurden und mit diesen in deren Besitz übergingen, nicht selten kam es auch vor,

daß weltliche Große, die in den Besitz von Pfarrkirchen gekommen waren und ihr unrechtmäßiges Eigenthum restituiren wollten, diese Kirchen mit ihrem Vermögen, statt sie dem Bischofe zur Disposition zu stellen, an Klöster und Stifte verschenkten (vgl. Thomassin, P. I. L. III. c. 22; P. II. L. I. c. 36; P. III. L. II. c. 20). Die Corporationen, welche in dieser Weise in den Besitz von Pfarrkirchen gekommen waren, betrachteten sich wirklich als Pfarrer derselben, daher auch ihre Benennung parochi primitivi sive habituales (s. d. A.), aber eigentliche Parochialrechte standen ihnen keineswegs zu, sie hatten außer gewissen Ehrenrechten an diesen Kirchen bloß auf das Einkommen derselben rechtlichen Anspruch und auch hiebei waren die Stolgebühren, Meßstipendien rc. ausgeschlossen; die eigentliche mit diesen Kirchen verbundene Cura animarum mußte einem vom Kloster rc. dem Bischofe präsentirten und von Letzterm förmlich bestätigten Vicarius übertragen werden — dieser war der eigentliche Pfarrer, daher parochus secundarius sive actualis, er stand in allen die Seelsorge betreffenden Angelegenheiten in keinem Abhängigkeitsverhältniß zum parochus primitivus, sondern war nur dem Bischofe verantwortlich (c. 6. C. XVI. q. 2; c. 1 X. de capell. monach. 3. 37). Die Klöster hatten dem parochus secundarius den nöthigen Lebensunterhalt zu reichen und konnten ihn beliebig wieder entlassen, ein Umstand, der in der Folge die Quelle großer Mißbräuche wurde; die Vicarien erhielten nicht immer die bei ihrer Anstellung ausbedungene Summe und sahen sich vielfach in die größte Dürftigkeit und damit in die Nothwendigkeit versetzt, ihren Unterhalt durch allerlei schmutzigen Erwerb sich zu sichern, fand sich ein Miethling, der mit Wenigem sich zu begnügen versprach und sich bei seinen künftigen Parochianen zu entschädigen gedachte, so wurde der bisherige Inhaber der Kirche entlassen und jener an seine Stelle gesetzt, ein unaufhörlicher Personenwechsel vereitelte eine segensreiche Seelsorge, unwissende und unfähige Priester nahmen nicht selten die einflußreichsten Stellen ein, die Bischöfe sahen sich außer Stand, den Mißbräuchen mit Erfolg entgegenzutreten und einzelne ließen sich sogar herbei, sie zu begünstigen (c. 4 C. I. q. 3); zwar verordneten die Päpste, die parochi secundarii dürfen ohne die Zustimmung des Diöcesanbischofs weder angestellt noch entlassen werden, es sei ihnen vom Bischofe und zwar vor ihrer Bestätigung die Größe der Congrua (s. d. A.) zu bestimmen (c. 12 X. de praebend. 3. 5) und das Kloster könne an derselben lediglich nichts ändern (c. 3. X. de offic. vic. 1. 28), das vierte Lateranconcil hat diese Bestimmungen feierlich wiederholt und namentlich darauf Nachdruck gelegt, daß nur vicarii perpetui angestellt werden dürfen (c. 30 X. de praebend. 3. 5), allein alle diese Maßregeln, so natürlich und nothwendig sie auch waren, wurden nie practisch (c. unic. de capell. monach. in VI. 3. 18), erst das Tridentinum vermochte eine durchgreifende Aenderung zu bewirken, indem es Sess. VII. c. 7 de ref. verordnete, daß die incorporirten Pfarrkirchen jährlich vom Bischofe visitirt werden sollen, wobei er genau darauf zu achten habe, daß ständige und fähige Vicare angestellt seien und die von ihm bestimmte, ungefähr ein Drittheil sämmtlicher Einkünfte der Kirche umfassende Congrua beziehen, nur wenn es speciell das Wohl der Kirche verlange, könne mit seiner Bewilligung ein vicarius temporalis zugelassen werden; alle diesen Bestimmungen zuwiderlaufende Privilegien, Exemtionen rc. wurden für aufgehoben erklärt. — Die im Bisherigen besprochene Incorporation bezog sich bloß auf die Temporalien der betreffenden Pfarrkirche — incorporatio jure minus pleno — neben ihr gab es aber auch eine incorporatio jure pleno, welche die Temporalien und Spiritualien umfaßte. In diesem Falle war die Corporation des berechtigten Klosters rc. oder der Vorsteher desselben der wirkliche Pfarrer und dem Bischofe für die Ausübung der Seelsorge verantwortlich, gewöhnlich wurde sie einem Mitgliede des Klosters übertragen, dieses stand zwar zunächst unter der Aufsicht des Abtes, mußte aber gleichfalls vom Bischofe geprüft und bestätigt sein und unterlag in Allem seiner Jurisdiction; auch hier verlangten die Gesetze eine ständige Anstellung (Trid. Sess. XXV. c. 11 de regul. vgl. auch

Neller, de genuina idea et signis parochialitatis primitivae etc. und Ejusdem, de juribus parochi primitivi, in Schmidt, Thesaurus, Tom. VI. p. 441 sq.). Alle diese Verhältnisse sind durch die Säcularisation hinweggefallen, welche mit dem Vermögen der Klöster und Stifte auch das der incorporirten Pfarreien einzog, die betreffenden Landesfürsten aber übernahmen die Verpflichtung, für die Bedürfnisse dieser Kirchen zu sorgen — und so sind die Pfarreien ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß wieder zu selbstständigen, unabhängigen Beneficien geworden. — II. Verhältniß der Pfarrer zum Bischofe. Nach dem Ursprunge und der Entwicklung der Parochialverhältnisse, wornach die Eintheilung der Diöcese in Pfarreien und die Bestellung eigener Priester innerhalb derselben nur eine geordnetere und fester bestimmte Seelsorge, die der Bischof allein nicht mehr zu besorgen im Stande war, zum Zwecke hatte, müssen die Pfarrer als Gehilfen und Stellvertreter des Bischofs angesehen werden, ihm in Allem, was diese Seelsorge betrifft, untergeordnet und verantwortlich. Wie ursprünglich innerhalb der Diöcese der Bischof in Wirklichkeit der alleinige Seelsorger und die Presbyter hiebei nur seine Gehilfen waren, so ist der Erstere auch gegenwärtig wenigstens der Idee nach der alleinige mit unbeschränkter Vollmacht ausgerüstete Hirte und Seelsorger seiner Diöcese, die Pfarrer üben die Cura animarum nur in seinem Namen und Auftrage — und nur in dem Umfange aus, als der Bischof ihnen dieß gestattet; sie sind die alten Presbyteri der Cathedralkirche und der Unterschied zwischen beiden ist bloß der, daß, während jene zu dem jedesmaligen Gottesdienst an den entstandenen kleinern Kirchen vom Bischofe mit ganz bestimmten Aufträgen geschickt wurden und nach Vollzug ihres Auftrages an die Cathedralkirche zurückkehrten, die Pfarrer der spätern Zeiten an einer bestimmten Kirche eine bleibende Anstellung erhielten und daß sich im Verlauf der Geschichte mit dem Pfarramte eine Reihe bestimmter Rechte bleibend verband, allein jene bleibende Anstellung und diese mit dem Pfarramte bleibend verbundenen Rechte sind in letzter Instanz doch nur Ausflüsse der bischöflichen Jurisdiction. Daher kann die vielbesprochene Frage, ob die Pfarrer göttlicher Einsetzung seien oder nicht, nur dahin beantwortet werden, daß ihnen diese, insofern sie Presbyter sind, in keiner Weise abgesprochen werden dürfe, die Fähigkeit, die mit dem Pfarramte verbundenen Functionen und Rechte auszuüben, fließt unmittelbar aus dem Ordo des Presbyterats, der wie alle Kirchengewalt von Gott kommt, aber die Befugniß, von dieser Fähigkeit auch wirklich Gebrauch zu machen und zwar innerhalb eines festbestimmten Districtes und in einem gesetzlich normirten Umfange, also gerade das Charakteristische des Pfarramtes, ist ein Ausfluß der bischöflichen Jurisdiction. Zwar wird der einzelne Bischof die einmal mit dem Pfarramte gesetzlich verbundenen Befugnisse willkürlich nicht ändern dürfen, aber das Recht, sie sobald es das Wohl der Kirche wirklich erfordert, auszudehnen oder zu beschränken, kann nicht in Abrede gezogen werden. — Eine andere das Verhältniß der Pfarrer zum Bischofe nahe berührende Frage ist die nach der Amovibilität oder Inamovibilität der erstern. In der allgemeinen Fassung, in welcher sie gewöhnlich gestellt wird, ist der Pfarrer amovibel oder inamovibel, kann sie weder absolut bejaht noch absolut verneint werden. Versteht man unter Amovibilität das Recht des Bischofs, einen Pfarrer willkürlich und nach Belieben, ohne Angabe irgend eines Grundes von seiner Stelle auf eine andere zu versetzen oder ihn auch ganz zu entfernen, so muß ein solches Recht entschieden in Abrede gestellt werden; solange es ein Recht in der Kirche gab, bestand eine Amovibilität in diesem Sinne des Wortes niemals, von Anfang an erklärten sich die Gesetze einmüthig und in den bestimmtesten Ausdrücken gegen jede Willkür des Bischofs und gestatteten auch dem niedrigsten Cleriker, der Unrecht erlitten zu haben glaubte, die Appellation an die hierarchischen Vorgesetzten des Bischofs, die angewiesen sind, die Sache zu untersuchen und falls das Verfahren des Bischofs ungerecht ist, dasselbe zu annulliren (die Beweise bei Thomassin,

l. c. P. II. L. I. c. 15 sq.). Damit wollen aber die Gesetze keineswegs eine absolute Unversetzbarkeit der Pfarrer aussprechen: verbindet man vielmehr mit dem Ausdrucke Amovibilität den Sinn, daß der Bischof befugt sei, in bestimmten Fällen und aus hinreichenden Gründen einen Pfarrer und zwar gegen seinen Willen zu versetzen, so kann dieses Recht nicht bezweifelt werden, es ist gleichfalls so alt als die Kirche und folgt nothwendig aus dem Wesen ihrer Verfassung; ausdrücklich sagt das gemeine Recht c. 5 X. de rerum permut. 3. 19: „si autem episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut, quae uni loco minus sunt utiles, alibi se valeant utilius exercere" und das Tridentinum Sess. XXI. c. 6 de ref. verordnet: „eos vero (parochos), qui turpiter et scandalose vivunt, postquam praemoniti fuerint, coerceant (episcopi) ac castigent, et, si adhuc incorrigibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis, juxta sacrorum canonum constitutiones, exemtione et appellatione quacunque remota, privandi facultatem habeant;" also sind die Bischöfe berechtigt und verpflichtet, unwürdige oder für ihre Stellen untaugliche Pfarrer zu amoviren, aber auch hiebei ist der Zusatz des Tridentinums: „juxta sacrorum canonum constitutiones wohl zu beachten; die Entscheidung, ob eine gegründete Ursache der gesetzlich zulässigen Amotion vorliege, ist nicht dem individuellen Ermessen des Bischofs überlassen, sondern sie setzt eine gerichtliche Untersuchung voraus, nur auf diese hin kann sie erfolgen, die Fälle, in welchen die Entfernung eintreten kann oder muß, sind gleichfalls rechtlich bestimmt — und dem in durchaus gesetzlicher Weise Verurtheilten steht immer noch die Appellation an den Metropoliten oder den Papst offen. Die vielfach beanspruchte Inamovibilität ist also nach den Canones keine Unabsetzbarkeit, sondern nur ein Anrecht auf ein gewisses processualisches Verfahren, wenn der Bischof sich veranlaßt sehen sollte, eine Versetzung oder Absetzung eintreten zu lassen. Aus dem Gesagten aber geht deutlich hervor, daß es weder eine absolute Amovibilität noch eine absolute Inamovibilität gebe: beide müßten für die Kirche gleich verderblich wirken, ihre Gesetzgebung hat daher beide Extreme in der Weise gemildert, daß der unschuldig Verfolgte vor Unrecht geschützt ist, der Unwürdige aber nichtsdestoweniger von der bischöflichen Strafgewalt erreicht werden kann. — III. Verhältniß des Pfarrers zu seiner Gemeinde. A. Rechte desselben. Der Pfarrer hat das ausschließliche Recht, innerhalb seiner Parochie die priesterlichen Functionen vorzunehmen; ohne seine ausdrückliche Erlaubniß kann ein anderer Cleriker in seiner Gemeinde weder predigen, noch die Messe lesen, noch überhaupt irgend eine andere gottesdienstliche Handlung verrichten (c. 6. Dist. 71, Trident. Sess. XXIV. c. 4. de ref.); einem fremden, ihm unbekannten Geistlichen darf er die betreffende Erlaubniß nicht ertheilen, wenn dieser sich nicht durch Briefe seines Bischofs (litterae commendatitiae) oder durch glaubwürdige Zeugen über den Empfang der Ordination, sowie darüber ausweisen kann, daß er keiner kirchlichen Censur unterliege (c. 1 — 3. X. de cleric. peregr. 1. 22; Trid. Sess. XXIII. c. 16. de ref.). Entsprechend dem angeführten Rechte des Pfarrers ist es den Parochianen gesetzlich untersagt, zur Vornahme der pfarrlichen Functionen eigenmächtig und ohne Vorwissen des Erstern einen andern Geistlichen herbeizurufen (c. 2. X. de paroch. 3. 29; c. 2. de treuga et pace, Extrav. commun. 1. 9), jedoch wird er hiebei billigen und bescheidenen Wünschen seiner Pfarrkinder nicht entgegentreten und in denjenigen Fällen, in welchen persönliche Beziehungen eine segensreiche und gedeihliche Ausübung einer kirchlichen Function unmöglich machen, ist er sogar verpflichtet, einen andern Geistlichen selbst beizuziehen (vgl. Droste-Hülshoff, Kirchenr. II. § 152); ist aber mit den von dem Letztern vorgenommenen Handlungen der Bezug hergebrachter Gebühren verbunden, so müssen diese nach dem strengen Rechte an den parochus proprius entrichtet werden (Richter, Kirchr. § 129). — Der Pfarrer ist allein berechtigt, innerhalb seiner Gemeinde das christliche Lehramt auszuüben und zwar sowohl privatim (visitationes domesticae etc.)

als auch öffentlich vor versammelter Gemeinde, vor den Kindern (Katechese) wie vor den Erwachsenen (Predigt). Nach Trid. Sess. V. c. 2. de ref. hat er in eigener Person oder wenn er gesetzlich gehindert ist, durch einen fähigen Stellvertreter wenigstens alle Sonn- und höhern Festtage (diebus saltem dominicis et festis solemnibus) einen der Fassungskraft seiner Pfarrkinder angemessenen Lehrvortrag in der Kirche zu halten, zur Zeit des Advents und der Fasten hat dieß aber täglich oder wenigstens dreimal in der Woche zu geschehen (Trid. Sess. XXIV. c. 4. de ref.), deßgleichen soll alle Sonn- und Festtage in jeder Pfarrkirche für die Jugend eine Katechese (christliche Lehre) gehalten werden (Trid. l. c.). Wenn der Pfarrer diesen Verordnungen nicht nachkommt, so soll er vom Bischofe ermahnt werden, und falls dieß erfolglos bleibt, so soll ihm ein Theil seines Einkommens entzogen und einem andern Cleriker zugewendet werden, der für ihn das Predigtamt zu übernehmen hat; läßt er sich auch hiedurch zur Pflichterfüllung nicht bewegen, so kann er mit gänzlicher Remotion bestraft werden (Trid. Sess. V. c. 2. de ref.). Dem ausschließlichen Rechte des Pfarrers auf das Predigtamt in seiner Gemeinde entspricht die Pflicht der Parochianen (s. d. A.), der Predigt in der Pfarrkirche anzuwohnen (Moneatque episcopus populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei. Trid. Sess. XXIV. c. 4. de ref.); gegen die Verächter des göttlichen Wortes steht ihm ein jus cogendi zu, das von der Admonition bis zur Excommunication aufsteigen kann (Carpzov, Jurisprud. consistor. L. II. Tit. XVI. Decis. 255. n. 3 sq.). Allgemein anerkannt ist ferner das Recht des Pfarrers, die notorischen Sünder seiner Gemeinde nach vorausgegangenen fruchtlosen Ermahnungen öffentlich mit Anführung ihrer Namen zurechtzuweisen (elenchus personalis), sowie die weitere Befugniß, der Glaubenslehren anderer Confessionen Erwähnung zu thun und das katholische Dogma gegen sie zu vertheidigen (elenchus doctrinalis); aber ebenso allgemein anerkannt ist auch, daß er von diesem Rechte nur selten Gebrauch machen und wenn es geschieht, mit der größten Würde, Klugheit und Leidenschaftslosigkeit verfahren solle (vgl. die ausführliche Darstellung bei Seitz, Recht des Pfarramtes, II. Thl. S. 78—85). — Der Pfarrer ist der ordentliche Administrator der Sacramente für seine Parochianen (Trid. Sess. XXIV. c. 13. de ref.); von einem andern Priester können sie nur mit seiner ausdrücklichen Licenz oder im Falle der Noth in erlaubter Weise gespendet werden. Die Vornahme der Taufe, die ursprünglich dem Bischofe vorbehalten war, ist seit der festern Entwicklung der Parochialverhältnisse ein ausschließliches Recht des Pfarrers: legitimus baptismi minister, sagt das Pontificale Rom., est parochus, vel alius sacerdos a parocho vel ordinario delegatus; darum sind auch nur die Pfarrkirchen berechtigt, einen Taufstein zu haben, den Capellen, Oratorien oder Klosterkirchen ist dieß durchaus untersagt und wenn sich ein Taufstein in ihnen finden sollte, so ist er zu entfernen (c. 2. C. XVIII. q. 2); die Gehilfen des Pfarrers spenden die Taufe bloß in seinem Namen und jure delegato, selbst dem Bischofe ist es, den Fall einer unumgänglichen Nothwendigkeit ausgenommen, nicht gestattet, mit Umgehung des Pfarrers die Taufe in dessen Parochie selbst zu spenden oder damit einen andern Cleriker zu beauftragen (Ferraris, prompta biblioth. s. v. parochus, art. III. n. 16). — Der Pfarrer ist allein befugt, das hl. Meßopfer in seiner Kirche darzubringen und die Parochianen sind nach dem strengen Rechte verpflichtet, der eigenen Pfarrmesse an Sonn- und Festtagen anzuwohnen; die sardicensische und trullanische Synode haben dieß ausdrücklich verlangt und die Uebertreter mit der Excommunication bedroht, die gleichlautenden Bestimmungen des Concils von Nantes c. 1. 2. sind durch ihre Aufnahme in's Corpus jur. can. (c. 4. 5. C. IX. q. 2. und c. 2. X. de paroch. 3. 29) als allgemeine Kirchengesetze zu betrachten, — durch das ganze Mittelalter wurde strenge an diesem Gebote festgehalten und als gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts in Teutschland zwischen den Mendicantenorden und den

Pfarrern über den Besuch der Pfarrmesse heftige Streitigkeiten entstanden, entschied Sixtus IV. ganz im Sinne der alten Canones: jure cautum est, diebus festivis et dominicis parochianos teneri audire missam in eorum paroeciali ecclesia, nisi forsan ex honesta causa ab ipsa ecclesia se absentarent (c. 2. de treuga et pace, Extrav. commun. 1. 9). Allein so sehr auch diese Praxis in den kirchlichen Gesetzen und in der Natur der Sache begründet ist (vgl. Seitz, Zeitschr. f. Kirchenr. I. 2. S. 78 ff.), so hat sich doch in neuern Zeiten die mildere Ansicht Geltung verschafft, daß der Besuch der eigenen Pfarrmesse zwar sehr wünschenswerth sei und die Parochianen hierauf öfters aufmerksam gemacht werden sollen, daß aber durch eine allgemeine kirchliche Gewohnheit den frühern Gesetzen derogirt worden sei, daß mithin eine Pflicht des Besuchs der Pfarrmesse nicht mehr bestehe und daß die Parochianen dem kirchlichen Gebote hinlänglich genügen, wenn sie an Sonn- und Feiertagen überhaupt nur einer Messe anwohnen. Diese gegenwärtig in der Theorie wie in der Praxis fast allgemein anerkannte Ansicht stützt sich auf bestimmte Aussprüche der Päpste Leo X. und Clemens VIII., sowie auf Erklärungen der Congregatio Concilii, die von Benedict XIV., dem hauptsächlichsten Vertheidiger dieser Meinung, zusammengestellt sind (de synodo dioeces. Lib. XI. c. 14. n. 7 sq.). Der Pfarrer ist der ordentliche Ausspender der Eucharistie und zur österlichen Zeit sind sämmtliche Parochianen verpflichtet, die hl. Communion aus seiner Hand zu empfangen (c. 12. X. de poenitent. 5. 38), wollen sie ihrer dießfallsigen Pflicht in einer andern als der Pfarrkirche genügen, so kann dieß nur mit seiner ausdrücklichen Erlaubniß geschehen (Benedict. XIV. Instit. XVIII.). Der Pfarrer hat das Recht, Excommunicirte, Interdicirte und notorische Sünder von der Communion zurückzuweisen, bei geheimen Sündern ist dieß aber nur dann zuläßig, wenn sie geheime Spendung des Sacramentes verlangen oder wenn die Zurückweisung von der öffentlichen Communion ohne Scandal geschehen kann (Benedict. XIV, de synodo dioeces. Lib. VII. c. 11); Kranken und Gebrechlichen reicht der Pfarrer das hl. Abendmahl in ihrer Wohnung und zu jeder Zeit, darum sollen immer consecrirte Hostien im Sacrarium der Pfarrkirche aufbewahrt werden und zwar an einem anständigen, reinlichen, wohlverschließbaren Orte, dessen Schlüssel nicht auf dem Altare oder in der Kirche bleiben, sondern vom Pfarrer verwahrt werden soll; wenn in Folge seiner nachläßigen Verwahrung die Eucharistie entweiht oder gar zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werden sollte, so unterliegt er dreimonatlicher Suspension vom Amte und nach Umständen noch schwereren Strafen (c. IX. de custod. eucharist. 3, 44); er hat dafür zu sorgen, daß vor dem Tabernakel ein ewiges Licht sich befinde, dessen Unterhaltung demjenigen obliegt, der überhaupt zur Unterhaltung der Kirche verpflichtet ist (Lud. Engel, Colleg. univers. jur. can. L. III. tit. 44. n. 2. 3); hat er die Eucharistie zu einem Kranken zu tragen, so soll er dieß auf decente Weise, mit der Stola und dem Superpelliceum bekleidet, mit einem über das Sacrament gedeckten reinlichen Schleier und mit vorgetragener Leuchte thun (c. 10. X. de celebrat. miss. 3. 41). Was das Sacrament der Buße betrifft, so war ursprünglich deren ordentlicher Minister nur der Bischof und die Spendung derselben ein Act seiner Jurisdiction; dieser Grundsatz gilt noch heute, so daß der bloße Empfang der Priesterweihe zur Verwaltung des Sacraments noch nicht berechtigt, vielmehr muß die Gewalt, zu binden und zu lösen, — die jurisdictio interna — dem Ordinirten vom Bischofe speciell übertragen werden. Dieses geschieht bei dem Pfarrer durch die Verleihung seines Beneficiums, mit dessen Verlust die betreffende Befugniß folgerichtig ipso jure auch wieder erlischt, bei andern Priestern dagegen ist eine besondere bischöfliche Approbation (s. d. A.) nothwendig, die eine eigene Prüfung voraussetzt (Trid. Sess. XXIII. c. 15. de ref.) und von Zeit zu Zeit wieder erneuert werden muß. Daß der Ertheilung einer solchen Approbation der Bischof nach seinem Ermessen gewisse Beschränkungen nach Ort, Zeit oder Personen beifügen oder sie wieder ganz zurücknehmen könne, unter-

liegt keinem Zweifel, aber in Beziehung auf den Pfarrer sind solche Beschränkungen unstatthaft, weil er mit seinem Beneficium das Recht der ungeschmälerten Ausspendung des Bußsacramentes empfangen hat (Seitz, Verwaltung der Sacramente. S. 53), nur daran ist er rechtlich gehindert, in seiner Pfarrei einen andern, als vom Bischofe approbirten Priester zum Zwecke des Beichthörens zuzulassen. — Die Jurisdiction des Pfarrers erstreckt sich principiell auf sämmtliche Parochianen und schon sehr frühe, namentlich im fränkischen Reiche, galt es als strenge Verpflichtung für die letztern, wenigstens einmal im Jahre dem eigenen Priester zu beichten, allein so sehr auch diese Forderung im Interesse einer gedeihlichen Seelsorge und einer geordneten Kirchendisciplin lag, so stieß ihre unbeschränkte Durchführung in der Praxis doch auf die mannigfaltigsten Schwierigkeiten; die Eröffnung des eigenen Seelenzustandes ist zu sehr Sache des persönlichen Vertrauens, als daß ein Gesetz zur allgemeinen Geltung hätte gelangen können, das die freie Wahl eines Beichtvaters ohne alle Ausnahme unmöglich machte. In weiser Erwägung dieser Verhältnisse hat daher das vierte Lateranconcil die allgemeine Verpflichtung, wenigstens einmal im Jahre dem eigenen Priester zu beichten, zwar bestätigt, aber derselben die Beschränkung beigefügt: si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtinent a proprio sacerdote; cum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare (c. 12. X. de poenit. 5. 38). Lag auch in dieser Verordnung, wornach es nur der Erlaubniß des Pfarrers bedurfte, um das Bekenntniß seiner Sünden auch einem andern Priester ablegen zu können, eine große Erleichterung für die Parochianen und wurde ihre genaue Beobachtung von einer Reihe nachfolgender Provincialsynoden auf's strengste eingeschärft, so konnte dennoch nicht in Abrede gezogen werden, daß die jedesmalige Einholung der pfarrlichen Erlaubniß unter Angabe einer justa causa immerhin noch mit vielen Inconvenienzen verbunden sei und mit der völligen Freiheit, die dem Bußinstitute gebühre, nicht wohl in Einklang gebracht werden könne: in Folge hievon wurde es allmählig und zwar vielfach auf Anregung der Pfarrer selbst allgemeine Gewohnheit, die freie Wahl des Beichtvaters unbedingt zu gestatten und nur die nachfolgende Anzeige an den Pfarrer, daß man gebeichtet habe, oder ein schriftliches Zeugniß darüber zu verlangen, woraus der noch jetzt bestehende Gebrauch der Beichtzettel (s. d. A.) entstanden ist (vgl. über diese von den Päpsten und der Congregat. Concilii ausdrücklich anerkannte Praxis Benedict. XIV. l. c. L. XI. c. 14: über die Reservatfälle, Seitz, a. a. O. S. 54 ff.). — Die Administration der letzten Oelung gehört nach der übereinstimmenden Ansicht der Canonisten gleichfalls zu den ausschließlichen Rechten des Pfarrers; dieses war seit der Entstehung der Pfarreien constante Praxis der Kirche (Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. VI. Abth. 3. Cap. 3), das erste Lateranconcil hat c. 17. die Spendung der letzten Oelung den Regularen durchaus verboten, Clemens V. bestimmte, daß sie dieses Sacrament nur mit specieller Erlaubniß des Pfarrers spenden dürfen, widrigenfalls sie der Excommunication ipso jure verfallen seien (c. 1. de privileg. in Clem. 5, 7) und der Catechismus Rom. sagt II. c. VI. n. 13. ausdrücklich: „neque tamen ex sanctae ecclesiae decreto cuivis sacerdoti, sed proprio pastori, qui jurisdictionem habeat, . . . hoc sacramentum administrare licet;" ein anderer Priester kann nur dann die letzte Oelung licite spenden, wenn er die Erlaubniß des Pfarrers erhalten hat oder wenn Gefahr auf dem Verzuge haftet (Gonzalez-Tellez, in Comment. ad c. 14. X. de verb. signif. 5. 40). — Ueber die Rechte des Pfarrers in Betreff des Sacramentes der Ehe s. die Art. Brautexamen, Ausrufung, Ehe und Einsegnung der Ehe. — Neben der Administration der Sacramente steht dem Pfarrer das Beerdigungsrecht aller derjenigen zu, die seiner Parochie im Leben angehörten und in der Pfarrkirche die Sacramente empfingen (c. 1. 3. X. de sepult. 3. 28); seit der Entwicklung der Parochialverhältnisse bestand dieses Recht völlig unangefochten; eine Ausnahme trat nur dann ein,

wenn der Verstorbene sich eine andere Begräbnißstätte als die bei seiner Pfarrkirche gewählt hatte (c. 7. X. de sepult. 3. 28; c. 2. 4. h. t. in Nr. 3. 12) oder wenn ein Parochiane an einem andern Orte gestorben war und sein Leichnam nicht ohne Gefahr an den wirklichen Wohnort geführt werden konnte (c. 3. h. t. in Nr. 3. 12). Die freie Wahl des Begräbnißortes war von der Kirche zu allen Zeiten unbedingt gestattet; sie wollte damit die persönliche Freiheit ihrer Glieder auch im Tode noch schützen, aber keineswegs die Rechte des Pfarrers schmälern, vielmehr liegen die strengsten Bestimmungen gegen die Regularen vor, die aus Eigennutz das Begräbniß an ihren Klosterkirchen etwa erschleichen sollten (c. 1. h. t. in Nr. 3. 12), die in dieser Weise veranlaßte Wahl war null und nichtig; auf der andern Seite mußte, wenn die Beerdigung an einer andern Kirche erfolgte, an die eigene Pfarrkirche die portio canonica oder quarta funeraria, d. h. der vierte Theil der von dem Verstorbenen jener Kirche zugewendeten Legate bezahlt werden (c. 4. 8. 10. X. h. t. 3. 28), ebenso mußte nach einer allgemeinen Gewohnheit der Leichnam, bevor er bei der gewählten Kirche beerdigt wurde, in die Pfarrkirche gebracht werden, um vom parochus proprius eingesegnet zu werden. Nach dem strengen Rechte ist es dem Pfarrer untersagt, für das Begräbniß Etwas zu verlangen (c. 12. 15. C. XIII. q. 2; c. 13. X. de sepult. 3. 28; c. 8. 9. X. de simonia 5. 3), nur die freiwillig dargebotenen Gaben kann er annehmen und diese sind allmählig durch Gewohnheit allgemein üblich geworden (c. 42. X. de sim. 5. 3). Nach den Bestimmungen des canonischen Rechts kann das kirchliche Begräbniß nur denjenigen zu Theil werden, die der Gemeinschaft der Kirche im Leben wirklich angehörten: daher sind davon ausgeschlossen die Ungläubigen (c. 27. 28. Dist. 1. de consec.), die Häretiker und Schismatiker (c. 8. 13. X. de haeret. 5. 7; c. 3. C. XXIV. q. 2), die Excommunicirten (c. 12. 14. X. de sepult. 3. 28) und alle diejenigen, welche durch Unterlassung der öffentlichen Beicht und Communion ihre Verachtung gegen die Kirche an den Tag gelegt haben (c. 12. X. de poenit. 5. 38). Wenn die Genannten deßwegen von dem kirchlichen Begräbnisse ausgeschlossen sind, weil die Kirche denjenigen, die im Leben nicht in ihrer Gemeinschaft standen, dieselbe auch im Tode nicht aufdringen will (c. 1. C. XXIV. q. 2), so ist die Ausschließung Anderer unter dem Gesichtspuncte der Strafe aufzufassen: hieher gehören die Selbstmörder (c. 12. C. XXIII. q. 5), die in einem Turniere oder Duell Gebliebenen (c. 1. X. de torneament. 5. 13, Trid. Sess. XXV. c. 19. de ref.), die notorischen Wucherer (c. 3. X. de usur. 5. 19), die Räuber und Zerstörer der Kirchen (c. 2. 5. X. de rapt. 5. 17). Die Durchführung dieser noch jetzt gültigen Bestimmungen ist in die Hand des Pfarrers gelegt und nur in Zweifelsfällen ist er an die Entscheidung der bischöflichen Behörde gewiesen. Zwar sind in neuern Zeiten diese kirchlichen Bestimmungen sehr beschränkt worden, indem die Staatsgesetze mit Ausnahme ganz weniger Fälle für alle übrigen das Begräbniß auf dem Kirchhofe vorschreiben: der Pfarrer kann in diesen Fällen den gemeinsamen Begräbnißort nicht verweigern, aber das unterliegt keinem Zweifel, daß er befugt sei, hiebei seine kirchliche Mitwirkung zu versagen — und insofern wenigstens haben die Vorschriften des canonischen Rechts immer noch practische Bedeutung. Derselbe Grundsatz gilt auch in Betreff der Beerdigung fremder Confessionsverwandten: der katholische Kirchhof kann ihnen da, wo es die Staatsgesetze vorschreiben, nicht verweigert werden, aber ob und in welcher Weise sich der Pfarrer bei der wirklichen Beerdigung zu betheiligen habe, dieß zu entscheiden ist Sache der bischöflichen Behörde. — Ein weiteres Recht des Pfarrers erstreckt sich auf die Vornahme aller derjenigen Benedictionen innerhalb seiner Parochie, die nicht dem Bischofe reservirt sind (vgl. Helfert, Rechte und Pflichten der Pfarrer, S. 32). — Der Pfarrer ist befugt, die Disciplin in seiner Gemeinde mit allen ihm zu Gebote stehenden kirchlichen Mitteln zu handhaben; gegen Widerspenstige stand ihm eine Strafgewalt zu, die von der Admonition bis zur Excommunication aufsteigen konnte.

Daß er die letztere zu verhängen ein Recht hatte, kann nicht wohl bezweifelt werden, einzelne Spuren davon finden sich auch im Corpus juris (z. B. c. 3. X. de offic. jud. ord. 1. 31. und c. 11. X. de majorit. 1. 33), aber ebenso gewiß ist, daß ihm diese Befugniß wieder entzogen wurde, so daß nach gegenwärtiger Praxis die Excommunication vom Pfarrer zwar beantragt, aber nur vom Bischofe verhängt werden kann (vgl. über diese Verhältnisse Thomassin, l. c. P. I. L. II. c. 26. n. 6); dagegen liegt es in der Vollmacht des Pfarrers, aus gegründeten Ursachen, excepto tamen articulo mortis, die Sacramente zu verweigern (c. 12. X. de poenit. 5. 38), ein Recht, dessen Ausübung übrigens große Vorsicht erfordert. Außerdem unterliegen alle in der Pfarrei befindlichen Kirchen und Capellen, sowie die bei denselben angestellten Geistlichen der besondern Aufsicht des Pfarrers, ebenso überwacht er die Abhaltung des Gottesdienstes, insbesondere können Hilfspriester, was Ort, Zeit und Form des Pfarrgottesdienstes betrifft, ohne sein Vorwissen keine Abänderungen treffen. — Endlich hat der Pfarrer kraft seines Amtes die Tauf-, Trauungs- und Sterberegister zu führen Trid. Sess. XXIV. c. 1. 2. de ref. mat.), welche vor den kirchlichen und in vielen Ländern auch vor den weltlichen Behörden den Charakter öffentlicher Urkunden haben: sie begründen über die durch sie beglaubigten Thatsachen einen vollen gerichtlichen Beweis, der nur durch den Gegenbeweis der Fälschung oder der nicht vorhandenen Identität der in Frage stehenden Person aufgehoben werden kann (vgl. Walter, Kirchenr. § 278). — B. Pflichten des Pfarrers. Neben den allgemeinen Pflichten, die in Folge der Ordination sämmtlichen Clerikern obliegen, haben die Pfarrer noch folgende specielle: 1) der Pfarrer ist verpflichtet, der ihm anvertrauten Gemeinde in jeder Beziehung mit einem guten Beispiele voranzuleuchten und unablässig für ihr geistiges und leibliches Wohl zu beten; er ist der Lehrer, Priester, der theilnehmende Freund aller Untergebenen, der natürliche Pfleger alles Guten und insbesondere der Vater und Fürsprecher der Armen und Nothleidenden (Trid. Sess. XXIII. c. 1. de ref.). „Er ist der Mann, der keine Familie hat, aber jeder Familie angehört, den man als Zeugen, Rath oder Theilnehmer zu allen feierlichen Handlungen des Lebens zieht, ohne den man weder geboren werden, noch sterben kann; der Mann, den die Kinder zu lieben, zu verehren und zu fürchten gewohnt sind, den selbst Unbekannte ihren Vater nennen; dem die Christen ihre innersten Geständnisse, ihre geheimsten Thränen zu Füßen legen; der Mann, welcher der berufene Tröster in allem Elend der Seele und des Leibes, der verpflichtete Vermittler des Reichthums und der Armuth ist, welcher den Armen und den Reichen abwechslungsweise an seine Thüre klopfen sieht; den Reichen, um sein geheimes Almosen darzubringen, den Armen, um es ohne Erröthen zu empfangen, welcher, ohne einen bestimmten Rang in der Gesellschaft einzunehmen, allen Classen auf gleiche Weise angehört: den untern Classen durch seine einfache Lebensweise und nicht selten durch die Niedrigkeit seiner Herkunft, den höhern Classen durch seine Erziehung, Wissenschaft und den Adel seiner Gesinnungen — mit Einem Worte: er ist der Mann, der Alles weiß, der Alles sagen darf und dessen Wort mit dem Gewicht einer göttlichen Sendung und der Gewalt eines vollendeten Glaubens zu dem Verstand und Herzen der Menschen spricht." (Lamartine, Werke, V. Bd.) — 2) Der Pfarrer ist vermöge göttlichen Gebotes verpflichtet, Residenz zu halten, d. h. ununterbrochen an seiner Kirche anwesend zu sein und die mit derselben verbundene Seelsorge persönlich auszuüben (Trid. Sess. XXIII. c. 1. de ref.). Diese in der Natur der Sache begründete Forderung der Kirche ist so alt als das Institut der Parochien (Bingham, Origines sive Antiquitt. eccles. L. VI. c. 4; L. XVII. c. 5); wenn aber das Gesetz eine ununterbrochene Anwesenheit des Pfarrers verlangt, so ist dieß doch nicht so zu verstehen, als ob er sich schlechterdings nicht aus seiner Pfarrei entfernen dürfte, vielmehr kann er, wenn ein vernünftiger Grund vorliegt, seine Anwesenheit nicht unumgänglich nothwendig ist und für etwaige Nothfälle ein Stellvertreter vor-

her bestellt wurde, mehrere Tage und zwar ohne Erlaubniß des Bischofs abwesend sein: qui aliquantisper tantum absunt, sagt das Tridentinum (l. c.), ex veterum canonum sententia non videntur abesse, quia statim reversuri sunt; die Frage aber, wie viele Tage er in dieser Weise abwesend sein dürfe, wird von den Canonisten verschieden beantwortet, indessen geht nach einer von Fagnani (Comment. ad c. 4. X. de cleric. non resid.) angeführten Declaration der Congreg. Concilii die wahrscheinlichere Ansicht dahin, daß die Abwesenheit bis auf sechs Tage sich erstrecken könne, falls in diese Zeit kein Sonn- oder Festtag fällt. Obwohl hiezu keine Erlaubniß des Bischofs nothwendig ist, so steht dem Letztern doch die Befugniß zu, gegen diejenigen Pfarrer, die sich eines Mißbrauchs des in Frage stehenden Rechtes schuldig machen, strafend einzuschreiten und ihnen zu verbieten, länger als auf zwei Tage ohne seine Licenz zu verreisen (Declarat. Congreg. Conc. bei Reiffenstuel, F. C. Lib. III. Tit. 4. § 3. n. 84). — Soll dagegen die Abwesenheit über sechs Tage währen, so ist jederzeit die bischöfliche Erlaubniß einzuholen und will der Pfarrer über zwei Monate von seiner Kirche sich entfernen, so hat er die Gründe hiefür dem Bischofe vorzulegen, dieser sie zu prüfen und die Licenz schriftlich zu ertheilen (Trid. l. c.). Die Gründe, welche nach dem Tridentinum zu dieser längern Abwesenheit berechtigen, sind folgende: a) christiana charitas: die Canonisten rechnen hieher die Fälle, in welchen der Pfarrer bei dem Gottesdienste einer fremden Kirche Aushilfe zu leisten, Zerwürfnisse in Familien oder Gemeinden beizulegen, Verbrechen zu verhüten, Irrende zur Kirche zurückzuführen hat und dgl. b) urgens necessitas: z. B. wenn ihn eine Krankheit nöthigt, seine Kirche zu verlassen, um auswärts ärztliche Hilfe zu suchen oder wenn feindliche Ueberfälle und Verfolgungen ihn bedrohen, jedoch müssen diese ganz speciell auf seine Person gerichtet sein, gelten sie dagegen der Kirche oder der Gemeinde überhaupt, so bezeichnet das Recht seine Flucht als Feigheit und Sünde (c. 48. C. VII. q. 1), ebensowenig darf er zur Zeit einer ansteckenden Krankheit seine Gemeinde verlassen (Reiffenstuel, l. c. § 3. n. 105. 106). c) debita obedientia: z. B. wenn er von seinen rechtmäßigen Vorgesetzten mit irgend einer Verrichtung außerhalb seiner Pfarrei, die längere Abwesenheit erfordert, beauftragt wird. d) evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas, wenn er auf Provincial- oder Diöcesansynoden berufen wird, einen die Kirche betreffenden Rechtsstreit zu führen hat u. s. w. — Die Erlaubniß des Bischofs muß, wie bemerkt, schriftlich ertheilt werden, wenn jedoch der Grund der Abreise so plötzlich eintritt und diese so unaufschiebbar ist, daß die gesetzliche Licenz nicht mehr eingeholt werden kann, so genügt es, unter Vorlage des Grundes um Erlaubniß zu bitten, diese selbst aber nicht mehr abzuwarten; aber nachher ist die gesetzliche Ursache der Reise nichts destoweniger zu beweisen und im Falle diese vom Bischofe für unbegründet befunden wird, tritt die Strafe ein, womit die Nichtresidirenden bedroht sind (Barbosa, de Offic. Paroch. P. I. Cap. 8. n. 65. 66). Diese Strafe besteht nach Trid. l. c. darin, daß dem Nichtresidirenden pro rata temporis absentiae die Einkünfte des Beneficiums entzogen und der Kirchenfabrik oder den Ortsarmen zugewendet werden; gibt der ohne Erlaubniß Abwesende der bischöflichen Aufforderung, an seine Kirche zurückzukehren, keine Folge, so soll er mit den kirchlichen Censuren belegt und im Falle einer beharrlichen Renitenz mit förmlicher Absetzung bestraft werden. — Denjenigen Pfarrer, der zwar persönlich in seiner Gemeinde anwesend ist, aber die Vornahme der amtlichen Verrichtungen, sei es aus Bequemlichkeit oder Widerspenstigkeit, verweigert, treffen dieselben Strafbestimmungen, denn eine solche amtliche Unthätigkeit wird der Abwesenheit rechtlich gleichgeachtet. — 3) Der Pfarrer ist verpflichtet, von den ihm zustehenden Rechten des Lehramtes, der Administration der Sacramente, der Handhabung der Kirchenzucht in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise auch wirklich Gebrauch zu machen, namentlich jeden Augenblick bereit zu sein, seine seelsorgliche Thätigkeit, wo und sobald sie beansprucht wird, Jedem ohne Unterschied

zuzuwenden (Trid. Sess. XXIII. c. 1. de ref.). 4) Es ist Pflicht des Pfarrers, an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe für seine Gemeinde zu appliciren, und dieß selbst dann, wenn sein Beneficium die Congrua nicht abwirft. Dieselbe Verpflichtung gilt auch für die auf den Sonntag verlegten oder ganz abgewürdigten Feiertage: durch das apostolische Indult vom 9. April 1802 wurde auf Betreiben der weltlichen Gewalt im ganzen Umfange der damaligen französischen Republik eine Anzahl von kirchlichen Fest- und Feiertagen abgewürdigt, d. h. die Gläubigen von dem kirchlichen Gebote, an diesen Tagen den Gottesdienst zu besuchen und sich knechtlicher Arbeiten zu enthalten, dispensirt; in Folge hievon wandte sich eine Reihe belgischer und französischer Bischöfe mit der Frage an den heiligen Stuhl, ob die Pfarrer verpflichtet seien, auch an diesen abgeschätzten Feiertagen die Messe pro populo zu appliciren? Sämmtliche auf diese Anfragen erfolgten Resolutionen der Congreg. Concilii lauteten durchaus bejahend (vgl. M. Verhoefen, Dissert. canonica de sacrosancto Missae officio a Parochis etc. Lovanii, 1842); für die teutschen Diöcesen liegt zwar eine derartige Entscheidung der Congregation nicht vor, allein die Analogie spricht auch hier für die betreffende Verpflichtung der Pfarrer (vgl. Seitz, Zeitschrift, II. Bd. S. 113 ff.). — Im Voranstehenden haben wir die Pflichten der Pfarrer aufgeführt, die ihnen von Seiten der Kirche nahegelegt sind, neben denselben sind ihnen aber auch von den weltlichen Behörden eine Menge von Geschäften übertragen, die in verschiedenen Ländern verschieden und in den betreffenden Gesetzessammlungen oder Specialwerken nachzusehen sind. — Ueber die Pfarrer vrgl. Aug. Barbosa, de officio et potestate Parochorum, Colon. 1712; J. H. Boehmer, Jus Parochiale, Halae 1730; G. A. Struvii Disput. de jure parochiali. Jen. 1675; L. Engel, Manuale Parochorum, Salisb. 1677; Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. parochus. Helfert, von den Rechten und Pflichten der Pfarrer. Prag 1832; Seitz, das Recht des Pfarramtes der katholischen Kirche, Regensburg 1840; J. B. Schefold, die Parochialrechte, Stuttgart 1846; eine treffliche Darstellung der Pflichten des Pfarrers enthalten die Diöcesanstatuten für das Bisthum Mainz, fünfter Abschnitt, S. 53 ff. — Vgl. hiezu die Art. Parochus proprius und Pfarrrector. [Kober.]

Pfarrgemeinde, s. Pfarrei.

Pfarrgottesdienst, s. Pfarrer, Pfarrkirche und Kirchenbesuch.

Pfarrhaus, s. Pfarreinkünfte.

Pfarrhofbauten, s. Baulast.

Pfarrkinder, s. Parochianen.

Pfarrkirche — ecclesia parochialis, auch ecclesia baptismalis, mater fidelium genannt — ist diejenige Kirche innerhalb des Pfarrsprengels, in welcher der Pfarrer die Functionen seines Amtes und namentlich die Pönitentialgerichtsbarkeit ausschließlich auszuüben hat und an welche die Parochianen zum Besuche des Gottesdienstes und zum Empfange der Sacramente durch eine Art von Bann angewiesen sind. Diese zwei Merkmale, welche den Begriff der Parochialität ausmachen, gehören zum Wesen einer Pfarrkirche; daher kann der Beweis, daß eine Kirche wirklich eine Pfarrkirche sei, erst dann als vollständig angesehen werde, wenn das Vorhandensein dieser beiden Momente nachgewiesen worden ist. Außerdem werden von den Canonisten noch verschiedene andere Rechte aufgeführt, die den Begriff der Parochialität constituiren sollen und die auch wirklich in der Regel mit den Pfarrkirchen verbunden, aber darum noch keineswegs absolut nothwendig und so wesentlich sind, daß ihr Vorhandensein schon für sich den Beweis der Parochialität begründen oder ihr etwaiger Mangel den Begriff der Pfarrkirche aufheben könnte: sie sind bloß accessorischer und secundärer Natur. Hieher gehört 1) daß der Vorsteher der Kirche sein Amt proprio jure und in eigenem Namen, nicht bloß als Vicar ver-

walte, denn die commendirten Pfarrkirchen (s. d. A. Commenden) werden von dem Fiduciarius nur vicario modo und interimistisch versehen, ohne darum aufzuhören, wirkliche Pfarrkirchen zu sein. 2) Daß der Rector ecclesiae eine einzelne physische Person sei und nicht aus einer Mehrheit von Personen bestehe, eben auch dieses ist kein wesentliches Merkmal der Parochialität, denn incorporirte Pfarrkirchen behalten ihre Parochialrechte, obwohl ihr Pfarrer eine Corporation, z. B. das Capitel eines Klosters oder Stiftes ist. 3) Daß die Kirche ein eigenes Baptisterium oder einen Taufstein und einen eigenen Kirchhof habe: beide sind zwar in der Regel mit jeder Pfarrkirche verbunden, aber es kommen auch Pfarrkirchen vor, die das Recht zu taufen verloren haben und Kirchen ohne Parochialrechte, die eigene Kirchhöfe besitzen (c. 6. X. de sepult. 3. 28), dasselbe gilt von der Behauptung, der Besitz von Glocken sei ein ausschließliches Merkmal der Pfarrkirchen, denn obwohl ursprünglich allerdings nur diese das Recht hatten, mit Glocken zu läuten (c. 10. X. de privil. 5. 33), so ist es doch allmählig auch auf die meisten Klöster ꝛc. übergegangen (J. H. Boehmer, in Corp. jur. can. ad c. 10. X. cit.). 5) Der Besitz des Zehntrechtes innerhalb der Pfarrgrenzen ist weder ein Merkmal der Parochialität noch das Nichtvorhandensein desselben ein Beweis für das Gegentheil, denn das Zehntrecht der Pfarrkirche kann durch Vertrag, Kauf, Verjährung in andere Hände gekommen oder fremdes Zehntrecht in den Besitz der betreffenden Kirche übergegangen sein. — Alle diese Eigenschaften und Rechte können an sich weder für, noch gegen die Parochialität einer Kirche beweisen, sondern höchstens eine bald stärkere, bald schwächere Vermuthung für oder gegen dieselbe begründen. — Zur Errichtung einer Pfarrkirche gehören folgende Puncte: 1) die Erlaubniß und Zustimmung des Diöcesanbischofs (Nov. 67. c. 1. c. 10. C. XVI. q. 7. c. 9. Dist. 1. de consec.); diese Zustimmung soll in der Regel noch vor dem Beginne des Baues durch ein förmliches Decret des Bischofs erfolgen, doch hat die nachträgliche Genehmigung des bereits begonnenen oder schon vollendeten Baues dieselbe Wirkung (Arg. ad c. 11. X. de jure patron. 3. 38). Den Consens des Capitels braucht der Bischof zur Genehmigung des Baues nicht einzuholen, sede vacante ertheilt sie das Capitel. 2) Eine genaue Untersuchung der Sache — causae cognitio. Diese hat sich auf folgende Fragen zu erstrecken: a) ob eine genügende Ursache — justa causa — zur Errichtung einer Pfarrkirche vorliege. Die Entscheidung hierüber ist natürlich von den jeweiligen Verhältnissen abhängig und daher im Allgemeinen dem Ermessen des Bischofs anheimgestellt; das Gesetz nennt nur beispielsweise einige solcher Ursachen, z. B. die völlige Zerstörung der alten Kirche, die Errichtung einer neuen Pfarrei, große Zunahme der Gemeinde, so daß die ursprüngliche Pfarrkirche die Parochianen nicht mehr zu fassen vermag u. dgl. Ist eine gegründete Ursache nicht vorhanden, so darf der Bischof seine Genehmigung nicht ertheilen, dieß hat namentlich dann zu geschehen, wenn die Erlaubniß in gewinnsüchtiger Absicht, etwa um die künftigen Oblationen dieser Kirche an sich zu ziehen (c. 10. Dist. 1. de consec.) oder aus abergläubischen Motiven (c. 26. Dist. 1. de consec.) nachgesucht wird. Liegt dagegen eine justa causa wirklich vor, so kann der Bischof die Genehmigung nicht verweigern und wenn dieß dennoch geschieht, so steht den betreffenden Petenten der Recursus an den Metropoliten und nöthigenfalls an die Congregatio Concilii offen (Barbosa, de offic. et potest. Episcop. XX. 1); — b) ob alle Interessenten ihre Zustimmung gegeben haben, denn durch den Bau einer Kirche dürfen die Rechte eines Dritten nicht verletzt werden (c. 1. X. de novi operis nunciat. 5. 32). Wer sich daher irgendwie durch den Bau einer Pfarrkirche in seinen Rechten beeinträchtigt glaubt, kann von dem remedium novi operis nunciationis Gebrauch machen, d. h. er kann Protest erheben, der die Wirkung hat, daß der Bau so lange sistirt werden muß, bis der Richter über die Sache entschieden hat (Tit. X. de novi operis nunciat. 5. 32); außerdem müssen der Patron der alten

Pfarrkirche — und nach neuerer Gewohnheit auch der Landesherr ausdrücklich ihren Consens ertheilt haben; was die Parochianen betrifft, so sollen auch sie gehört werden, aber die Verweigerung ihres Consenses kann den Bischof nicht nöthigen, von dem einmal als nothwendig erkannten Baue abzustehen; dasselbe gilt von dem etwaigen Widerspruch des Vorstehers der alten Pfarrkirche. Trid. XXI. c. 4. de ref.; — c) ob die zu errichtende Pfarrkirche gehörig fundirt, d. h. ob ein von allen Lasten freies und dem Zwecke angemessenes Grundstück — fundus — für den Bau der Kirche angewiesen sei (c. 28. C. XVI. q. 7). Der Grund dieser Bestimmung liegt in dem Umstande, daß dem Eigenthümer eines Grundstückes, auf welchem wider sein Wissen und Willen eine Kirche erbaut wurde, die novi operis nunciatio zusteht, mithin der bereits begonnene oder schon vollendete Bau durch das richterliche Erkenntniß möglicherweise ganz verboten werden und also aller bisheriger Kostenaufwand unnütz sein könnte. Ist dagegen die in dieser Weise erbaute Kirche bereits consecrirt, so hat dadurch der Eigenthümer des Grund und Bodens seine Ansprüche und damit das Klagerecht verloren (c. 3. C. XII. q. 2). Weigert sich der Besitzer eines zum Baue geeigneten Grundstückes oder eines demselben im Wege stehenden Gebäudes dasselbe gegen eine billige Entschädigung abzutreten, so kann er in Ermangelung eines andern geeigneten Bauplatzes — jedoch gegen vollständige Entschädigung — zur Abtretung desselben genöthigt werden (Fr. 12. de relig. et sumt. fun. 11. 7. und Ferraris, prompta biblioth. s. v. ecclesia, art. III. n. 53—61); — d) ob die Pfarrkirche gehörig dotirt, d. h. ob ihr — wo möglich an liegenden Gütern — so viele Einkünfte bleibend zugewiesen seien als zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse und zum Unterhalt der an ihr anzustellenden Cleriker nothwendig sind. Ist der Kirche eine dos (s. d. A. Dotalgut) noch nicht zugewiesen, so darf der Bischof ihre Erbauung nicht genehmigen, noch viel weniger sie consecriren (Nov. 67. c. 2; c. 26. C. XVI. q. 7; c. 9. Dist. 1. de consec.); hat der Bischof die Consecration nichtsdestoweniger vorgenommen, so ist er rechtlich verpflichtet, die Kirche selbst zu dotiren (Glossa in c. 7. Dist. 1. de consec.; J. H. Boehmer, Jus. Paroch. Sect. V. c. 1. § 15). Regelmäßig hat der Erbauer der Kirche auch die Dotation zu leisten (c. 8. X. de consec. eccles. 3. 40), weigert er sich, dieselbe zu geben, so kann er und im Falle seines Todes die Erben rechtlich dazu angehalten werden (Nov. 131. c. 7). Die Frage, wie groß die jeweilige dos sein müsse, wird von dem Gesetze gar nicht und von den Canonisten unbestimmt dahin beantwortet: dos ecclesiae congrua sive sufficiens esse debet; da aber die Congrua (s. d. A.) nach Zeiten und Verhältnissen sehr verschieden sein kann, so ist im concreten Falle die Festsetzung derselben der Ortsgewohnheit und in Ermangelung einer solchen dem Ermessen des Bischofs zu überlassen. — 3) Hat die angestellte Untersuchung ergeben, daß die Erbauung der Kirche keinem Anstande unterliege, so soll der Bischof entweder selbst (Nov. 66; c. 9. Dist. 1. de consec.) oder durch einen Stellvertreter (Barbosa, J. E. U. II. c. II. n. 17) an dem Orte, wohin der künftige Altar zu stehen kommt, ein Kreuz errichten und den Grundstein der Kirche legen, eine feierliche Procession veranstalten und in einer passenden Anrede den Parochianen den Grund der Feierlichkeit und die Bestimmung des Ortes auseinandersetzen. In Betreff der äußern Form soll der Bischof dafür sorgen, daß die alten Gewohnheiten beobachtet werden, namentlich soll der Eingang gegen Abend, mithin der Hauptaltar gegen Aufgang gerichtet sein (die Gründe dafür bei Ferraris, l. c. n. 76—79) und die Kirche die Form eines Kreuzes haben (s. Kirche, als Gebäude); jedoch ist die Beobachtung dieser Gewohnheiten nicht absolut nothwendig. — Wenn der Bau der Kirche vollendet ist, so muß sie, ehe in ihr Gottesdienst gehalten werden kann, vom Bischofe feierlich consecrirt werden (s. d. A. Kirchweih und Entweihung), über die bauliche Unterhaltung und Wiederherstellung der Pfarrkirchen s. d. A. Baulast; über das Asylrecht derselben s. d. A. Asyl. — In Folge der Consecration (s. d. A.) sind die

Pfarrkirchen allem weltlichen Verkehre entzogen, heilig und unverletzlich. Daher verordnen die Gesetze der Kirche: 1) daß in denselben keine weltlichen Gerichtssitzungen gehalten werden sollen, namentlich sind alle Criminalprocesse, in welchen es sich um Lebens- oder Leibesstrafe handelt, fern zu halten; die bei solchen Verhandlungen in einer Kirche gefällten Erkenntnisse sind null und nichtig und die Richter der Excommunication verfallen, „die Kirche Gottes, sagt die betreffende Decretale c. 5. X. de immunit. eccles. 3. 49, soll ein Bethaus sein und nicht eine Höhle von Räubern oder ein Blutgericht." 2) Alle Zusammenkünfte zu weltlichen Zwecken, alle Versammlungen weltlicher Vereine und Gesellschaften, alle öffentlichen Berathungen, es sei denn sie betreffen kirchliche Angelegenheiten, sind von den Pfarrkirchen ausgeschlossen (c. 2. h. t. in VI. 3. 23). 3) Alle Handels- und Marktgeschäfte sind von der Kirche und ihrer unmittelbaren Umgebung zu entfernen (c. 2. h. t. in VI.). Endlich 4) sind alle geräuschvollen Auftritte, profanen Festlichkeiten, Schmausereien, Theaterspiele u. dgl. strenge verboten (c. 12. X. de vita et honest. cleric. 3. 1, bes. Barbosa, J. E. U. II. c. III. n. 15 sq. — Vgl. über die Pfarrkirchen die vortreffliche Auseinandersetzung bei Seitz, Recht des Pfarramtes, I. Thl. Absch. II. Vgl. hiezu den Art. Filial. [Kober.]

Pfarrmatrikel, s. Matrikel und Kirchenbücher.

Pfarrpfründe, s. Pfarrei u. Beneficium ecclesiasticum.

Pfarrpurification. Wenn in einer Pfarrei eine Anzahl von Individuen oder Familien einer andern Confession wohnen, so sind diese je nach den verschiedenen Landesgesetzen entweder der Jurisdiction des Pfarrers, in dessen Parochie sie sich befinden, durchaus unterworfen, so daß sie nur mit seiner Erlaubniß und gegen eine bestimmte Taxe zu gewissen Religionshandlungen einen Geistlichen ihrer Confession beiziehen dürfen — Pfarrzwang —, oder aber sie sind von diesem Parochialnexus gänzlich befreit und einer benachbarten Pfarrei ihrer Confession als Filialisten einverleibt. Derjenige Act der geistlichen oder weltlichen Behörde, wodurch dieses Letztere bewerkstelligt wird, heißt Pfarrpurification: so sind z. B. im ganzen Königreich Bayern derlei Pfarrpurificationen gesetzlich angeordnet — und wenn sie auch wegen verschiedener Hindernisse noch nicht an allen Orten, wo Dissentirende sich aufhalten, factisch durchgeführt sind, so gestattet doch das Gesetz, daß sie da, wo die Dissentirenden es verlangen, von den Behörden alsbald eingeleitet und vollzogen werden sollen (Ministerialrescript vom 16. Mai 1826, Döllinger, Verordnungen-Sammlung, Bd. VIII. S. 37). [Kober.]

Pfarrrechte, s. Pfarrer u. Parochianen.

Pfarrrector — wird gewöhnlich derjenige Geistliche genannt, dem an einer Pfarrkirche, die entweder keinen eigentlichen Pfarrer hat oder deren wirklicher Pfarrer eine geistliche Corporation oder ein kirchlicher Dignitarius ist, die Anordnung und Ueberwachung des Gottesdienstes sowie die mit dieser Kirche verbundene Seelsorge überwiesen ist. Die an der betreffenden Kirche angestellten Cleriker sind dem Pfarrrector in Allem, was den Gottesdienst und die Seelsorge betrifft, untergeordnet. Ueber seine rechtliche Stellung lassen sich keine allgemein gültigen Grundsätze aufstellen, diese richtet sich je nach den speciellen Verhältnissen der Kirche oder Gemeinde. Vgl. hiezu den Art. Pfarrer.

Pfarrrelationen, s. Berichte, Bd. I. S. 827.

Pfarrverweser und **Pfarrvicar**, s. Hilfspriester und Pfarrer.

Pfarrzwang, s. Pfarrpurification und Parochianen.

Pfauser, Johann Sebastian, Hofprediger bei K. Maximilian II. (s. den Art.), geboren zu Constanz 1520, kam durch Empfehlung des Bischofs von Trient als kaiserlicher Prediger an den Hof K. Ferdinands II. (s. d. Art.), mußte aber wegen seiner antikatholischen Predigten und weil er sich, obgleich er Priester war,

vereheliche, Wien verlassen, zum großen Leidwesen des Erzherzogs Maximilian, auf welchen er großen Einfluß übte. Bald darauf (um 1554 oder 1555) erwirkte ihm Maximilian die Erlaubniß zur Rückkehr, nahm ihn in seine eigenen Dienste und ließ ihn das Amt eines Hofpredigers verrichten, obschon er ihm nicht diesen Titel gab. Da Pfauser jetzt seinen Eifer, Maximilian von dem alten Glauben vollends abzuwenden, verstärkte und es wirklich so weit brachte, daß sein folgsamer Schüler mehrere Jahre lang vom Tische des Herrn wegblieb, weil man ihm den Kelch nicht zugestand: so mußte Maximilian auf Befehl seines Vaters Pfauser entlassen. Dieß bewirkte vorzüglich der spanische Jesuit Christoph Roderich, welchen Johanna, Schwester Mariens, der Gemahlin Maximilians, nach Wien geschickt hatte, um ihren Schwager vom Lutherthum abzubringen, was jedoch weder dem Roderich, noch dem berühmten Bischof Hosius von Ermeland gelang, welcher damals vom Papste zu dem gleichen Zwecke abgesendet worden war. Nach seiner Entlassung aus Maximilians Diensten im J. 1560 begab sich Pfauser nach Lauingen, wo er 1569 als Pastor und Superintendent starb. Maximilian blieb mit ihm noch längere Zeit im Briefwechsel und versicherte ihn schriftlich, daß ihn kein Mensch verführen solle. Bemerkt möge noch werden, daß Ferdinand dem Pfauser nach dessen Aussage mit dem Dolche gedroht haben soll, eine wahrhaft lächerliche Fabel. S. Bucholtz, Geschichte d. Regierung Ferdinands; Raupach, Evang. Oestreich; Strobels Beiträge zur Literatur, besonders des 16ten Jahrh. Bd. I. [Schrödl.]

Pfefferkorn, s. Epistolae obscurorum virorum.

Pfingstfest ist eines der drei Hauptfeste der Christenheit, und wurde gleich dem Osterfeste auch schon von den Israeliten als solches gefeiert (2 Mos. 23, 14—17). Bei den Israeliten wurde es bald Fest der Wochen, weil es am fünfzigsten Tage nach Ostern gefeiert wurde (2 Mos. 34, 22. 3 Mos. 23, 16), bald Erntefest, weil an demselben Gott für die Ernte gedankt, und die Erstlinge der Früchte geopfert wurden (2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 17—20), bald (und zwar aus demselben Grunde) Tag der Erstlinge (4 Mos. 28, 26) genannt. Da Gott die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai am fünfzigsten Tage nach dem Auszuge der Israeliten von Aegypten gab, so war es vorzugsweise eine Erinnerungsfeier an diese Gesetzgebung. Gleichwie nun aber das jüdische Osterfest nur Vorbild des christlichen war, so war es auch mit dem Pfingstfeste der Juden. Der Christ feiert sein Pfingstfest zum Andenken an die Sendung des hl. Geistes, die laut der Apostelgeschichte (2) am jüdischen Pfingstfest sich zutrug. Während der Jude auf Sinai zum Gesetze der Knechtschaft verpflichtet wurde, erinnert den Christen sein Pfingstfest an die Freiheit, die uns im hl. Geiste geworden ist, und uns zu Vollbringern des Willens Gottes nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus kindlicher Liebe macht. Der Jude opferte ferner dankbar für das ihm gewordene Geschenk die Erstlinge der Früchte. Der Christ bringt Gott dagegen für die Ausgießung der köstlichsten Gaben des Himmels sein Theuerstes, sein geistiges Ich. Auf Sinai wurde das Reich des Gesetzes gegründet, am Pfingstfest in Jerusalem das Reich der Freiheit im hl. Geiste, die Kirche Gottes gestiftet (cfr. Leon. serm. 1. de pentec.): im ersten Reiche gibt es nur Knechte, auf denen das Joch der Satzungen lastet; im letztern dringt himmlisches Leben in die Gebeine, die der Prophet Ezechiel als Leichenfeld gesehen hat (Ezech. 37). Vgl. Hieronymus (ep. ad Fabiol. 78. mans. 12), der auch die äußern Erscheinungen bei der Gesetzgebung auf Sinai und am Pfingstfeste, z. B. das Feuer, das Leben, das Sausen, einander gegenüber stellt. Da nun aber der Gläubige am Pfingstfeste so zu sagen den Stiftungstag der Kirche begeht, indem ohne den hl. Geist wir außer Stande wären, der Früchte des Erlösungstodes Jesu theilhaftig zu werden, so ist Pfingsten mit Recht eines der drei christlichen Hauptfeste im Jahre, ja die Metropole aller Feste, wie sich der hl. Chrysostomus ausdrückte (serm. 2. de pentec.), und zwar (wenn man das Weihnachtsfest das Fest der unendlichen Liebe Gottes des Vaters, der seinen Sohn Mensch werden ließ, das

Osterfest das Fest der unendlichen Liebe des Sohnes Gottes, der für uns den Tod des Kreuzes starb, nennen will) das Fest der unendlichen Liebe der dritten Person in der Gottheit des hl. Geistes. Der hl. Gregor von Nazianz nennt es auch wirklich geradezu das „Fest des hl. Geistes" (orat. 44). Doch ist der Name „Pfingsttag" oder „Pfingstfest" der gewöhnliche. Es leitet sich derselbe vom griechischen πεντηκοστή (ἡμέρα) ab, welches so viel heißt als „fünfzigster Tag", und ist nur eine corrupte Uebertragung desselben in's Teutsche. In England nennt man den Pfingsttag „weißer Sonntag": es mag daher kommen, daß Pfingsten früher einer der Haupttauftage war, und die Neugetauften weiße Kleider trugen. Seltener ist der Name Blumenfest (Pascha rosata) von dem in früherer Zeit hie und da üblichen Ausstreuen von Rosen. Auch der Name „Quinquagesimus" kommt im Alterthum vor. — Wann man angefangen hat, den Anniversarius der Sendung des hl. Geistes festlich zu begehen, und sich durch eine würdige Feier der Gaben des hl. Geistes stets neuerdings zu versichern, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Der hl. Augustin behauptet nur (ep. 54. al. 118. ad Januar.), es sei Pfingsten eines jener Feste, deren Feier auf dem ganzen Erdenrunde begangen, und entweder von den Aposteln oder einer allgemeinen Synode eingeführt wurde. Augusti meint (Denkw. II. Bd. S. 389), es sey wohl schon im ersten und zweiten Jahrhunderte der fünfzigste Tag nach Ostern als Schlußtag der österlichen Zeit gefeiert worden; jedoch nicht als Gedächtnißtag der Sendung des hl. Geistes. Gewiß ist, daß Tertullian (Dies pentecostes est propria dies festus; de Baptismo c. 19) und der apostolische Canon dieses Fest kennen, wenn auch in den ersten Jahrhunderten hie und da das Wort „Pentecoste" nur überhaupt die Zeit der fünfzig Tage nach Ostern bezeichnete (cfr. Joan. ap. Justin. M. ad qu. 115; Tertull. de idolol. c. 14). Die apostolischen Constitutionen (l. 5. c. 21) kennen es auch: aus dem vierten Jahrhunderte sind schon Reden auf uns gekommen, z. B. von Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin u. s. w., die an diesem Tage gehalten wurden. — Heut zu Tage wird das Pfingstfest mit einer Vigilie und einer Octav gefeiert. In der Vigilie, die ein gebotener Festtag ist, beginnt die Kirchenfeier mit der Verlesung von 6 Prophetien, und zwar der dritten, vierten, elften, achten, sechsten und siebenten unter den zwölf, die in der Ostervigilie (s. d. A.) vorgelesen werden. Es handeln dieselben von der Opferung Isaaks (1 Mos. 22, 1—19), von dem Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer (2 Mos. 14, 24—15, 1), von der Abschiedsrede des Moses (5 Mos. 31, 22—30), vom messianischen Reiche (Is. 4), wieder von demselben (Baruch 3, 9—38); und von dem sich wunderbar belebenden Leichenfelde bei Ezechiel (37, 1—14). Zwischen den Prophetien sind Orationen und zum Theile auch Lieder für die Sänger unter dem Namen „Tractus" eingeschaltet. Die Prophetien deuten an, daß durch den Opfertod Christi dieses Isaaks des neuen Bundes ein neues Reich begonnen habe, in welchem diejenigen, die gläubig ihre Sünden im Taufbade ablegen, und treu dem Bunde bleiben, den sie bei der Taufe mit Christus abschließen, der Segnungen des messianischen Reiches theilhaftig werden, und namentlich im hl. Geiste lebendige Glieder des mystischen Leibes Jesu Christi sind. In den Orationen sind Gebete niedergelegt, in denen die gläubige Gemeinde ihren heißen Wunsch ausdrückt, daß sich an ihr und besonders an dem Zuwachse, der ihr durch die Spendung der Taufe wird, erfüllen möge, was die Seher des alten Bundes von den ächten Kindern des Reiches Jesu Christi vorhergekündet haben. So lautet z. B. die letzte derselben: „Domine Deus virtutum, qui collapsa reparas et reparata conservas, auge populos tuos in tui nominis sanctificatione renovandos; ut omnes, qui sacro Baptismate diluuntur, tua semper inspiratione dirigantur. Per Dominum etc." An die Prophetien reiht sich die Taufwasserweihe an, die ganz in derselben Weise wie in der Osternacht vorgenommen wird (s. Ostervigilie). Den Schluß macht die hl. Messe, bei der während des Hymnus „Gloria in excelsis" geläutet, in den zwei Lesestücken von der Herabkunft des hl.

Geistes theils auf die Neugetauften (Apg. 19, 1—8), theils überhaupt (Joh. 14, 15—21) die Rede ist, und in der Oration (nebst Secreta und Postcommunion) die Bitte um die Gaben desselben Geistes hervorgehoben ist, auch hat die Messe keinen Introitus. Allenfallsige Privatmessen haben jedoch einen Introitus, auch wird bei diesen zum Gloria nicht geläutet. Das Fasten soll endlich die Gläubigen aufmerksam machen, daß nur derjenige eine Erneuerung im hl. Geiste sich versprechen dürfe, der sein Herz von den bösen Gelüsten aus Liebe zu Christus entleert; da nur in diesem Falle der Geist von Oben sich ihm mittheilen könne. Die Zeit, in der diese verschiedenen Gebräuche, und die Vigilien selbst üblich wurden, ist verschieden. Die älteste Spur der Vigilie ist die uralte Disciplin, die Neugläubigen vorzugsweise zu Ostern und Pfingsten zu taufen (Tertull. de Bapt. c. 19; Gregor. Nazianz. orat. 40); da der Taufact nicht an diesen beiden Tagen selbst, sondern am späten Abend oder in der Nacht zuvor, die nach damaliger Berechnung schon zum Oster- und Pfingsttage gehörten, vorgenommen wurde (Chrysostom. ep. 1 ad Innocent..; Sacram. Gelas.; Augustin. serm. 272 in die pentec.). Da nun den Getauften sogleich nach Empfang der hl. Taufe die Communion gespendet wurde und diese nur nüchtern empfangen werden durfte, so erhellt, daß der Vorabend schon damals wenigstens für die Neugetauften zugleich Fasttag war. Wer allen Gläubigen das Fastengebot aufgelegt hat, ist schwerer anzugeben. Nach dem Corpus juris canonici hätte schon der hl. Ambrosius das allgemeine Fasten und Halten der Vigilie an diesem Vorabend gekannt (D. LXXVI. c. 9). Ausdrücklich schreiben allen Gläubigen das Fasten der hl. Bonifacius (stat. 3), der gemeine römische Ordo u. s. w. vor. Im letztern finden sich auch schon von den dermaligen Prophetien die erste, dritte, vierte und fünfte vorgemerkt, obwohl damals die verschiedenen Kirchen hierin sehr divergirten. So las man z. B. in Lyon zwei, in Bourges drei, in Soissons vier, in Chartres fünf, in Toulouse sechs, in Vienne sieben (Marten. de ant. eccles. disc. c. 28. n. 11), in Rom laut dem Ordo Rom. XI. sechs griechische und sechs lateinische. Das Alter der Taufwasserweihe fällt mit der uralten Sitte an diesem Abend zu taufen zusammen, es findet sich daher dieselbe schon in den ältesten Sacramentarien der lateinischen Kirche vorgemerkt. Wenn heut zu Tage nach dieser Weise nicht mehr sogleich getauft wird, so erinnert die Weihe wenigstens an die Gebräuche der Vorzeit: ebenso erinnert auch das Geläute bei dem Gloria der Messe an den ehemaligen Einzug der Neugetauften von der Taufcapelle in's Gotteshaus. Das Meßformular findet sich (abgesehen von dem Introitus der Privatmessen) wörtlich im Lectionarium, Antiphonarium und Sacramentarium bei Pamelius. Noch läßt sich bemerken, daß in vielen Kirchen bis in die neuesten Zeiten an diesem Abend auch eine Kerzenweihe üblich war (Diction. par Migne). — Die Feier des Festtages selbst hat, abgesehen davon, daß sowohl in der Messe als im canonischen Stundengebete der Sendung des hl. Geistes gedacht, und um die Ausgießung seiner Gaben auch über uns gebeten wird (das Meßformular findet sich abgesehen von der Sequenz gleichfalls schon bei Pamelius), nichts besonderes; nur wird an vielen Orten der Hymnus der Sequenz in der Messe (Veni sancte Spiritus) oder der in der Terz statt des gewöhnlichen vorgeschriebenen (Veni creator Spiritus) mit großer Feierlichkeit gesungen. Der erstere, als dessen Verfasser bald Innocentius III., bald König Robert von Frankreich, bald Hermannus Contractus genannt wird (cfr. Merat.), lautet: „Veni sancte Spiritus, et emitte coelitus lucis tuae radium. Veni pater pauperum, veni dator munerum, veni lumen cordium. Consolator optime, dulcis hospes animae, dulce refrigerium. In labore requies, in aestu temperies, in fletu solatium. O lux beatissima, reple cordis intima tuorum fidelium. Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium. Lava, quod est sordidum; riga, quod est aridum; sana, quod est saucium. Flecte, quod est rigidum; fove, quod est frigidum; rege, quod est devium. Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium. Da virtutis meritum, da salutis exitum, da

perenne gaudium, Amen.“ Er soll im Hochamte von den Sängern gesungen werden. Der Celebrant, welcher noch zuvor still die Versikeln nach der Lection so wie den Hymnus selbst, und auch (wenn nämlich Leviten assistiren) das Evangelium gelesen hat, knieet während des Singens der Eingangsworte „Veni sancte Spiritus“ auf der obersten Stufe des Altares (Bauldry). Der Hymnus der Terz hat folgende Fassung: „I. Veni creator Spiritus, mentes tuorum visita, imple superna gratia, quae tu creasti pectora. II. Qui diceris Paraclitus, altissimi donum Dei, fons vivus, ignis, charitas, et spiritalis unctio. III. Tu septiformis munere, digitus paternae dexterae, tu rite promissum Patris, sermone ditans guttura. IV. Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus, infirma nostri corporis virtute firmans perpeti. V. Hostem repellas longius, pacemque dones protinus, ductore sic te praevio vitenus omne noxium. VI. Per te sciamus, da, Patrem, noscamus atque Filium, teque utriusque Spiritum, credamus omni tempore. VII. Deo Patri sit gloria, et Filio, qui a mortuis surrexit, ac Paraclito in saeculorum saecula. Amen.“ Wo er feierlich gesungen wird, werden alle Kerzen am Altare angezündet, und der Celebrant intonirt, mit Amictus, Alba, Stola und Pluviale angethan, den Anfangsvers, während alle Anwesenden knieen, stehend; wirft sich aber dann auch sogleich auf die Kniee nieder (Caerem. epp. l. 2. c. 1. n. 12). Doch mit dieser Auszeichnung begnügte man sich in früherer Zeit mitunter nicht. So wurde in Rom während des Veni in dem Hochamte bis zum J. 1521 eine Taube auf den Altar herabgelassen (Catal. Caer. Rom. tom. 2. p. 293), in vielen andern Kirchen zur Erinnerung an das große Getöse bei der Sendung des hl. Geistes mit Trompeten geblasen, und von der Decke feurige Zungen (angezündetes Werg) oder Blätter von rothen Rosen und andere Blumen herabgeworfen, auch mehrere lebende Tauben ausgelassen, so daß diese in der Kirche herumflattern konnten (Durand. Rat. l. 6. c. 107. Cfr. Marten. de ant. Eccl. disc. c. 28. n. 17). Auch liebte man es, die hölzerne Figur einer Taube zu zeigen, die hostienförmiges Brod in dem Mund hatte, um die Sättigung durch die Gaben des hl. Geistes anzudeuten. In vielen Kirchen wurde sogar diese Feierlichkeit ein Nachmittagsgottesdienst für den Pfingsttag oder ein für sich bestehender Cultact vor dem Hochamte, und als solcher noch mehr ausgeschmückt. So wurde im Bisthume Freysing bei diesem für sich selbst bestehenden Gottesdienste drei Mal „Veni sancte Spiritus“ intonirt, hierauf die Figur einer Taube herabgelassen, und nach gesungenem Hymnus die Oration des Festes mit entsprechendem Versikel und Responsorium gebetet (Rit. Frising.). Das Processionale von Bamberg ordnete an, daß der Celebrant wohl auch drei Mal das „Veni sancte Spiritus“ intonire, jedoch zwei Jünglinge nach der ersten Intonation von der Oeffnung des Kirchengewölbes herab die Worte „Accipite Spiritum sanctum“ singen, und hierauf der Chor mit den Worten fortfahre: „Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, alleluja.“ Heut zu Tage haben diese Versinnlichungen der Sendung des hl. Geistes so ziemlich aufgehört; die Mißbräuche, die sich dabei einschlichen, und die Feierlichkeit mitunter zu einer bloßen Volksbelustigung machten (findet sich ja das Processionale von Bamberg sogar veranlaßt, es zu verbieten; Wasser von der Oeffnung der Decke auf die Leute herabzuschütten), zwangen die Kirche dazu. Nur hie und da hat sich noch mancher Gebrauch bis jetzt erhalten. So incensiren in Paris, während der Hymnus „Veni creator“ gesungen wird, ein Celebrant und zwei Priester, jeder ein Rauchfaß haltend, während der 1, 3, 5 und 7 Strophe knieend den Altar: während der 2, 4 und 6 Strophe thun dasselbe drei Rauchfaßträger (Migne). Zu Messina in Sicilien soll das Herabwerfen rother Rosen noch jetzt üblich sein (Migne). In der Schweiz läßt man auch noch die Figur einer Taube mit Lichtern umgeben Morgens herab (Liturg. von Marzohl und Schneller IV. Bd. S. 555). Das Ordinariat von Passau hat sogar noch am 7. October 1835, um die frühere Art, die Sendung des hl. Geistes darzustellen, leichter aus dem Gedächtnisse des Volkes zu bringen, erlaubt, daß am Pfingstfeste vor dem Nachmittagsgottesdienste eine den hl. Geist

darstellende Taube oder andere Figur am oder auf dem Tabernakel mit einem Velum umhüllt aufgestellt, nach abgesungener Non und dreimaliger Intonirung des „Veni sancte Spiritus“ enthüllt, hierauf ein Sendungslied gesungen, und endlich die Oration des Tages mit vorausgehendem convenientem Versikel und Responsorium gebetet werde. Ein andere Auszeichnung des Pfingstfestes ist endlich auch noch die uralte wenigstens noch in manchen Gegenden übliche Sitte, Kirchen und Kirchthürme als Zeichen der Freude mit Birkenzweigen oder Pfingstmaien zu schmücken (Augusti's Denkw. II. Bd. S. 392). Es kennt sie auch das Morgenland. Wenigstens berichtet Muralt, daß die griechische Kirche nicht bloß die Kirchen auf diese Art schmückt, sondern selbst die Häuser mit Baumzweigen ziert (Br. üb. d. Gottesd. d. morg. Kirche S. 243). Auch hat diese Kirche, wie man bei Muralt sieht, eine unserm Hymnus „Veni creator Spiritus“ oder „Veni sancte Spiritus“ entsprechende Andacht, die vor dem Schlusse der Vesper gehalten wird, aus sieben Gebeten besteht, und knieend „in Erwartung der Feuerzungen, die unsichtbar auf die Frommen Gottes niederstiegen“, angehört wird. — Die Pfingstoctav, welche jedoch schon am Samstage schließt, kennt schon der Verfasser der apostolischen Constitutionen (l. 5. c. 21). Es wurde einige Zeit hindurch sogar die ganze Woche auch im bürgerlichen Leben festtäglich begangen (Conc. Mogunt. a. 813. c. 36). Erst nach und nach traten in so weit Beschränkungen ein. So scheint die Synode von Reisbach im J. 799 nur mehr die Feier der ersten fünf Wochentage zu fordern (Regin. l. 1. c. 378), die Synode von Ingelheim im J. 948 beschränkt das Gebot auf den Sonntag bis Mittwoch (c. 6), die von Constanz im J. 1094 will bloß ein Triduum von Pfingstfeiertagen, Clemens XIV. hebt am 16. Mai 1772 in Bayern auch die Feier des Dienstages auf, durch das Concordat von 1801 hörte in den damals zum französischen Reiche gehörenden Provinzen (jedoch nur in diesen) selbst der Montag auf gebotener Festtag zu sein. Besonderes hat diese Octavfeier nicht; nur lieben es die Bischöfe, vorzugsweise während derselben das hl. Sacrament der Firmung, als das Sacrament des hl. Geistes, zu spenden. An jedem Tage derselben hat die hl. Messe ihr eigenes Formular, dessen Tendenz jedoch ganz dieselbe ist, die das Formular des Festes selbst im Auge hat; auch ist täglich die Sequenz zu beten. Als Formular für das canonische Stundengebet wird (abgesehen von den Lectionen, einigen Versikeln und den Orationen) das vom Feste genommen. Da in dieser Octav auch die Frohnfasten (s. d. A.) gehalten werden, so haben die Mittwochs- und Samstagsmessen eben so viele Lectionen und Orationen, als die übrigen drei Quatembermittwochs- und Quatembersamstagsmessen. — Da Pfingsten am 50 Tage nach Ostern begangen wird, und Ostern ein bewegliches Fest ist, so ist nothwendiger Weise auch Pfingsten ein solches. Gleichwie man aber dessenungeachtet im Alterthume hie und da auch noch als fixen Anniversarius für den Todes- und Auferstehungstag des Herrn den 25. und 27. März vorgemerkt findet, so findet man auch für den Pfingsttag als fixen Anniversarius bisweilen den 15. Mai vorgemerkt. — Als drittes der christlichen Hauptfeste ist Pfingsten einer der drei Factoren, die mit einander das Kirchenjahr (s. d. A.) constituiren. In so weit reicht sein Cyclus einerseits bis zum Advent ausschließlich, und ist anderseits mit dem Ostercyclus zu einem Ganzen verschlungen. In seiner langen ungefähr ein halbes Jahr ausmachenden Nachfeier vergegenwärtiget sich dem Auge des Gläubigen der majestätische Bau der Kirche, die auf den Felsen der Wahrheit gegründet, mit dem Blute des Erlösers getränkt, und allen Mitteln des Heiles ausgerüstet, im hl. Geiste bis an's Ende der Tage die Arche des neuen Bundes ist, die Jedermann rettet, der ihr kindlich vertraut. [Fr. Xav. Schmid.]

Pfingstfest der Juden, s. Feste der Hebräer.

Pfingsttaufe, s. Pfingstfest.

Pflicht ist eine von jenen Categorien, auf welche alle sittlichen Begriffe und Bestimmungen sich zurückführen lassen; der Pflichtbegriff steht mit dem Güter-

und Tugendbegriffe auf einer Linie und bildet in Verbindung mit diesen die ethische Trias, die den gesammten sittlichen Organismus trägt und seine allseitige Entwicklung vermittelt. Während nämlich die Tugendlehre den innern Grund, die Güterlehre aber das äußere Ziel alles sittlichen Lebens (wie es im summum bonum liegt) nachzuweisen die Aufgabe hat, entfaltet die Pflichtenlehre das System der besonderen sittlichen Bestimmungen, die particularen Vorschriften des Sittengesetzes (Vgl. hierüber Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. W. W. S. 177 ff. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. S. 71 ff. Christliche Sitte S. 77 ff. Abhandlungen über den Begriff der Tugend, der Pflicht, des höchsten Gutes, in Bd. II. der philosoph. Abtheilung. Rothe, Theolog. Ethik. I. S. 200 ff. § 93. Wirth, Grundbegriffe der Ethik, allgem. Theil.). — I. Was nun näher den Begriff der Pflicht betrifft, so bestimmt er sich zwischen dem objectiven Gesetze einerseits, und dem subjectiven Willen andrerseits, und zwar auf dem Grunde des Gewissens. Diese drei Elemente reflectiren sich im Pflichtbegriffe. Im Gewissen liegt nicht nur der Grund aller Verbindlichkeit (obligatio), sondern auch das Princip der Subjectivirung oder Individualisirung des objectiven und allgemeinen Gesetzes, also Alles, was zur Begründung des sittlichen Pflichtensystemes dient. Durch das Gewissen ist das Subject sich der heiligen Nothwendigkeit, dessen Band die menschliche Freiheit an das göttliche Gesetz knüpft, bewußt und zugleich in den Stand gesetzt, der besondern Gesetzesbestimmungen, der speciellen Beziehungen des allgemeinen Gesetzes oder des abstract Guten auf die concreten Verhältnisse des practischen Lebens inne zu werden. Unter Pflicht (officium) versteht man daher im engern Sinne ein specielles sittliches Moment. Mit Recht definirt Sailer (christl. Moral. Bd. II. S. 11) sie als eine Handlung, zu deren Vollbringung oder Unterlassung uns eine sittliche Nöthigung gegeben ist. Ebenso treffend und dem christlichen Geiste gemäß bestimmt Derselbe (S. 14) die Urpflicht in der Formel: „Alles das sei dir Pflicht, ohne was die Herrschaft der Liebe gegen Gott und deines Gleichen in dir nicht gegründet, oder nicht erhalten, oder nicht vervollkommnet werden kann." Ist die Pflicht ihrem Wesen nach auch nur Eine, so zerlegt sie sich doch im concreten Leben in eine Mehrheit von Pflichten. II. Diese einzelnen Momente der Pflicht lassen sich nach allgemeinen Categorien folgender Eintheilung unterwerfen. 1) Dem Subject nach theilt man die Pflichten ein in allgemeine, besondere und individuelle Pflichten. Allgemeine Pflichten heißen diejenigen, welche alle sittlichen Subjecte betreffen, z. B. Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit. Besondere Pflichten sind diejenigen, welche einzelnen Ständen und Berufsarten obliegen, z. B. dem Krieger, das Vaterland zu vertheidigen, dem Arzte, Kranke zu besuchen, dem Richter, das Recht zu sprechen. Die individuellen Pflichten beruhen auf persönlichen Verhältnissen, auf den eigenthümlichen Lagen und Zuständen einzelner Personen. Das System der allgemeinen Pflichten begründet die allgemeine Pflichtenlehre; die besondern Pflichten können je nach den verschiedenen Berufsarten abgehandelt werden, als specielle Pflichtenlehre z. B. für Beichtväter, Soldaten, Richter, Aerzte, Eheleute, Jungfrauen. Die individuelle Pflichtenlehre hat Jeder sich selbst zu bilden durch Anwendung der allgemeinen und besondern Pflichten auf seine individuellen Verhältnisse nach dem Ausspruche seines Gewissens. 2) Dem Objecte nach unterscheidet man Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen Andere, oder mit andern Worten: religiöse, Selbst- und Socialpflichten oder Nächstenpflichten. Diese Eintheilung hat ihren biblischen Haltpunct theils in dem Ausspruche Christi (Matth. 22, 36—40), wo davon die Rede ist, daß wir Gott über Alles und den Nächsten wie uns selbst lieben sollen, theils in der Ermahnung des Apostels (Tit. 2, 11. 12), daß wir σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς leben sollen. Die σωφροσύνη, die ihrem Wesen nach nichts Anderes ist, als die sittliche Selbstliebe, umfaßt die Selbstpflichten; die δικαιοσύνη schließt

die Socialpflichten in sich, und die εὐσέβεια bezeichnet den Inbegriff der Religionspflichten. Daub (System der theolog. Moral Thl. I. S. 293) vindicirt auch die Stellung, die Paulus den Pflichten in ihrer Aufeinanderfolge gibt, als die im Wesentlichen richtige, indem er Folgendes bemerkt: „Die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst setzen den Menschen erst in Stand, die Pflichten gegen andere Menschen anzuerkennen und zu erfüllen; und ebenso, wenn der Mensch nicht seine Pflicht gegen Andere erfüllt, wie kann der eine Pflicht gegen Gott anerkennen? — Die Gottseligkeit ist das Ziel, nicht der Anfang. So stehen die Pflichten auch schon deßwegen, weil der Mensch erst erzogen wird durch die Gnade Gottes, daß er frei werde und selbstständig in sich, daß er die Pflichten gegen Andere anerkenne und so endlich bis zum unendlich Vollkommenen fortschreite." — Kant hat die Religionspflichten als unzulässig verworfen, theils weil der Mensch nur Pflichten haben könne gegen ein Wesen, auf welches ihm ein Einfluß möglich sei, theils weil von Pflichten nur da eine Rede sein könne, wo eine Wechselseitigkeit stattfinde und den Pflichten auch Rechte zur Seite ständen (Relig. innerh. den Grenzen der bloßen Vernunft S. 229. Tugendlehre S. 20 ff. 181 ff.). Diese Behauptung ist entweder ein bloßes Paradoxon, ein lusus ingenii, oder sie ist ernst gemeint. Im ersten Falle verdient sie keine Widerlegung, im zweiten findet sie ihre Widerlegung in der Stimme der Natur, die die Pflicht gegen Gott, die Pflicht gegen den, dessen Wille Gesetz ist, als die Pflicht aller Pflichten ebenso laut als allgemein verkündigt. Mit schlagender Schärfe hat sich der energische Daub in dem ersten Theile seines theologischen Moralsystems (S. 229 f.) gegen die Kantische Negation oder doch Ignorirung der Religion und Religionspflicht erklärt. „Die höchste Stufe der Cultur des Menschengeschlechts", sagt er, „ist die, daß dasselbe Pflichten gegen Gott anerkennt und übernimmt. Im Leben, wie in der Wissenschaft ist es am Ende doch um einen Gott zu thun. Das erkennen die Völker im Leben auch an; denn jedes Recht lassen sie sich eher verletzen, als die Religion. Nicht anders ist es in der Wissenschaft, sie mag empirisch oder speculativ sein, worauf geht sie als auf Religion? Die Philosophie, die nicht im Principe oder Resultat religiös wäre, wäre keine Philosophie. Das dritte Capitel der Moral wird daher so lange stehen bleiben, als die Menschheit fortrückt". — Auf der andern Seite fehlt es nicht an Solchen, welche behaupten, es gebe gar keine andere Pflichten als Religionspflichten, die Selbst- und Socialpflichten seien nur untergeordnete oder andere Formen der Religionspflicht. Geishüttner theilt die Tugendlehre in formale und reale Pflichten gegen Gott ab, und begreift unter dem letzteren Eintheilungsgliede die Selbst- und Nächstenpflichten! „Alle Tugendpflichten", bemerkt er in seiner theologischen Moral (Thl. II. S. 2 f.), „sind der Gesinnung nach Pflichten gegen Gott, der Handlung nach Pflichten gegen die Menschen. Da aber die Gesinnung den Geist der Tugend ausmacht, so muß die Tugendlehre alle Pflichten als Pflichten gegen Gott vorstellen, und kann daher jene gegen sich selbst und Andere denselben nicht entgegensetzen, und folglich die auf einen solchen Gegensatz gegründete Eintheilung der ganzen speciellen Sittenlehre nicht zum Grunde legen." Und Wanker äußert in seiner Christlichen Sittenlehre (Thl. I. S. 320) sich dahin, daß die gewöhnliche Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und den Nächsten ohne Grund sei, indem alle Pflichten gegen Gott auch Pflichten gegen uns und den Nächsten seien, und umgekehrt. Er faßt aber die Beobachtung der Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere unter dem Gesichtspunct des Gottesdienstes und bezeichnet darum auch diese Pflichten als Pflichten gegen Gott, nämlich als mittelbare (Christl. Sittenl. S. XXV.). Auch Marheineke neigt sich zu dieser Ansicht (vgl. System der theologischen Moral S. 71). Er knüpft seine Pflichteintheilung (S. 72) an die objectiven Categorien des leiblichen Lebens, der Seele und deren Bildung und des Geistes, wo auch die Religionspflicht oder die Pflicht gegen Gott ihre Stelle findet. Ebenso macht Reinhard eine andere

objective Eintheilung geltend, mit Zugrundlegung der Gliederung der geistigen Vermögen des Menschen, nämlich des Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögens. Ausgehend von der Idee der christlichen Vollkommenheit, dem Grundprincipe seiner Moral, unterscheidet er eine christliche Vollkommenheit im Erkennen, oder Pflichten der christlichen Weisheit — eine christliche Vollkommenheit im Empfinden, oder Pflichten des christlichen Sinnes — und endlich eine christliche Vollkommenheit im Handeln, oder Pflichten des christlichen Betragens und Lebens (System der christl. Moral Bd. II. S. 180 f.). Eine ähnliche Eintheilung der Pflichten finden wir bei Elvenich (Moralphilosophie Bd. II. S. 4 f.). Ob es eine Pflicht der Menschen gegen die Thiere gebe, ist eine Controverse; ein Analogon von Pflicht wird kaum zu bestreiten sein (vgl. L. Schmith's Schrift hierüber. Aus dem Dänischen. Kopenhag. 1798). — 3) Der Form nach unterscheidet man categorische, hypothetische und disjunctive Pflichten. Die categorischen Pflichten sprechen den moralischen Imperativ schlechthin aus und stellen ihre Forderung ausnahmslos, unter allen Verhältnissen. Man nennt diese Pflichten auch unbedingte oder vollkommene Pflichten und die Schule sagt von ihnen: Obligant semper et pro semper. Die hypothetischen oder bedingten Pflichten verlangen die Erfüllung ihrer Forderungen nur unter der Bedingung des Könnens oder des Eintritts besonderer verpflichtender Verhältnisse, oder wie die Schule sich ausdrückt: obligant semper sed non pro semper. Die Pflicht der innern Gottesverehrung verbindet unter allen Umständen, weil sie unter allen Umständen erfüllt werden kann; dagegen verbindet die Pflicht der äußern Gottesverehrung nur dann, wenn es die äußern Verhältnisse möglich machen; ihre Erfüllung darf je nach Umständen auch unterlassen werden. Sich selbst und den Nächsten zu lieben, ist eine unbedingte Pflicht; die Selbsterhaltung und die Hilfeleistung ist eine bedingte Pflicht. Hinsichtlich der categorischen Pflicht ist mit dem Sollen auch das Können gegeben; daher hier der Satz gilt: was ich soll, das kann ich. Hingegen steht bei der hypothetischen Pflicht dem Sollen nicht immer auch das Können zur Seite; daher sie sich dahin formulirt: ich soll, wenn ich kann, oder wie ein juristisches Axiom lautet: ultra posse nemo obligatur. Was die hypothetische Forderung des Sollens betrifft, so bleibt sie entweder assertorisch beim gegenwärtigen Moment stehen oder rückt sie problematisch in die Zukunft hinaus. Im ersten Falle sind die Mittel, die Bedingungen und Fertigkeiten zur Pflichterfüllung schon vorhanden, im zweiten müssen sie erst erworben werden. Wer z. B. die schuldige Restitution leisten kann, hat die Pflicht, sie ohne Verzug zu leisten; wer aber gegenwärtig die Mittel dazu nicht besitzt, hat, wenn er später in deren Besitz kommt, die nicht aufhörende Pflicht des Ersatzes zu erfüllen. — Die disjunctiven Pflichten endlich stellen gleichzeitig an ein und dasselbe Subject zwei Forderungen, deren Erfüllung zugleich nicht möglich ist, z. B. Kirchenbesuch und Krankenpflege. — 4) Der Qualität nach theilt man die Pflichten ein in negative und affirmative Pflichten. Die negativen Pflichten, dem verbietenden Gesetze (lex vetans et prohibens) entsprechend, verbinden zur Unterlassung einer Handlung, z. B. des Diebstahls, der Lüge, der Ehrenkränkung, der Rechtsverletzung. Die affirmativen Gesetze verbinden zur Setzung einer Handlung, z. B. der Unterstützung des Nächsten, des Kirchenbesuches, und entsprechen dem gebietenden Gesetze (lex praecipiens). Ebenso unterscheidet man natürliche und positive Pflichten, wovon die ersteren im Naturgesetze, die letzteren in dem statutarischen Gesetze begründet sind. So ist z. B. die Pflicht, den Nächsten aus der Todesgefahr zu befreien, eine natürliche Pflicht, die Pflicht aber, Sonntags die heilige Messe anzuhören, eine positive Pflicht. Endlich werden die Pflichten unter dem fraglichen Gesichtspunct auch in Rechts- und Liebespflichten eingetheilt. Verwandt damit ist die Eintheilung in Zwangs- und Gewissenspflichten. Eine Rechtspflicht ist z. B. die Pflicht, seine Schulden zu bezahlen, Steuer und Abgaben zu entrichten, ein Depositum zurückzugeben; eine

Liebespflicht begegnet uns in der Almosenspende. Diese Pflicht ist an und für sich eine freie Pflicht; sie kann jedoch auch in eine Zwangspflicht verwandelt werden, wie dieß mit der Armensteuer in England der Fall ist. Nicht erzwungen kann aber werden der Wohlthätigkeitssinn auf Seiten der Reichen, so wenig als die Dankbarkeit auf Seiten der Armen. Solche Pflichten wurzeln in der Freiheit des Geistes, in der freien Liebe und sind Sache der einzelnen Gewissen. Hier kann auch noch die Eintheilung in bestimmte und unbestimmte Pflichten angeführt werden. Eine bestimmte Pflicht ist z. B. die Pflicht der Schuldbezahlung; hier sind Subject, Object, Zeit, Ort, Geldsorte u. dgl. vertragsmäßig bestimmt. Unbestimmt ist die Pflicht der Almosenspende, wobei Person, Zeit, Ort, Maß u. dgl. unbestimmt gelassen ist. 5) Endlich werden die Pflichten nach Ursprung und Grad eingetheilt in ursprüngliche und abgeleitete, in unmittelbare und mittelbare, in höhere und niedere und Pflichten vom gleichen Range. Der Gradunterschied der Pflichten bemißt sich nach der Scala der sittlichen Güter; ein höheres Gut als Reichthum ist Gesundheit; höher als das Leben steht die wahre Ehre, und mehr Werth, als der Beifall der Menschen, hat das Zeugniß des Gewissens. III. Einen Widerstreit der Pflichten gibt es in abstracto — in der göttlichen Weltordnung nicht, wohl aber in concreto — im wirklichen, subjectiven Leben (vgl. darüber den Artikel: Widerspruch der Pflichten, und Fuchs, System der christl. Sittenl. S. 72—75). Die Collision der Pflichten ist entweder scheinbar, oder wirklich, oder verschuldet. Im ersten Falle gilt es, den falschen Schein zu zerstreuen und die wahre Pflicht zu finden; im zweiten hat die Lösung durch Anwendung der Collisionsregeln zu geschehen; und im dritten muß die Quelle der Verwirrung und Verwicklung verstopft werden. Unsere Hauptsorge soll in dieser Hinsicht sein, sittlichen Collisionen, so viel wir können, vorzubeugen. Treten sie aber unvermeidlich ein, so wird der Geist der Liebe zunächst auf eine allenfalls mögliche Ausgleichung der sich gegenüber stehenden Ansprüche bedacht sein und es dahin zu bringen suchen, daß das Eine geschieht und das Andere nicht unterlassen wird, die Schulden bezahlt und die Armen nicht verabsäumt werden. Muß man sich aber für das Eine oder Andere ausschließend entscheiden, so ist es die allgemeine Pflichten- und Güterscala, welche den erforderlichen Maßstab für die Entscheidung darbietet. Jener zufolge ziehe man die negative Pflicht der affirmativen, die natürliche der positiven, die unbedingte der bedingten, die Rechtspflicht der Liebespflicht, die bestimmte Pflicht der unbestimmten, die nahe der entfernten, die Religionspflicht der Selbst- und Nächstenpflicht von gleichem Range, endlich die Selbstpflicht der Nächstenpflicht von demselben Range vor. Mit Berücksichtigung dieser Regeln wird der gesunde sittliche Tact, der von keinen selbstischen Interessen oder Leidenschaften getrübte Blick des redlichen, nur das Gute wollenden Gemüthes dieses auch zu entdecken und in den verwickelsten Fällen das Rechte zu treffen wissen. [Fuchs.]

Pflicht, eheliche, s. Eheliche Pflicht.

Pflichtenlehre, s. Moral und Pflicht.

Pflichttheil, s. Notherben.

Pflug, Julius von, stammte aus einer altadeligen in der Gegend von Merseburg ansäßigen Familie, und war der Sohn Cäsars von Pflug auf Eytra, des vornehmsten Rathes Herzogs Georg von Sachsen. Er war ein Mann von vieler Gelehrsamkeit, feiner Bildung, edlem Charakter und gemäßigter Denkungsart, wurde Domherr zu Mainz und Naumburg, auch Domdechant zu Meißen und kaiserlicher geheimer Rath. Im J. 1541 bestellte ihn Carl V. zu einem der katholischen Collocutoren bei dem Religionsgespräch zu Regensburg; seine Collegen dabei waren Dr. Eck und Gropper, das Resultat aber das Regensburger Interim (s. d. Art. Gropper und Regensburger Interim, vgl. Menzel, Adolf, neuere Gesch. der Teutschen, II. 215 ff.). In den gleichen Jahren wählte das Domcapitel von Naumburg-Zeiz (s. d. A.) ihn zum Bischofe, aber der Churfürst Johann Friedrich

von Sachsen mißbrauchte seine Vogteirechte über das ganz von Sachsen eingeschlossene Bisthum, und erklärte die Wahl für ungültig, verdrängte den Julius v. Pflug, und bestellte den lutherischen Eiferer Amsdorf (s. d. A.) zum Bischofe von Naumburg-Zeiz (Menzel, a. a. O. S. 275 ff.). Pflug nahm seine Zuflucht zum kaiserlichen Hofe, allein Carl V. mußte vor der Hand den Churfürsten von Sachsen schonen und zögerte darum, den Bischof Julius zu belehnen, weil der Churfürst hierin eine förmliche Kriegserklärung erblicken zu müssen erklärt hatte (Wenzel, Bd. II. 372). Nach der Schlacht von Mühlberg aber, nachdem der Schmalkaldische Bund besiegt und der Churfürst von Sachsen gefangen worden war, wurde Amsdorf sogleich vertrieben und Pflug in das Bisthum eingesetzt, das ihm rechtlich gebührte (Menzel, III. 186). Schon Jahrs zuvor, Anno 1546, hatte der Kaiser unsern Julius von Pflug zum Präsidenten des neuen Regensburger Religionsgespräches ernannt (Menzel, II. 385. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. I. 645), ebenso beauftragte er ihn zwei Jahre später, im J. 1548, in Verbindung mit Michael Helding (Weihbischof von Mainz) und Agricola, protestantischem Hofprediger des Churfürsten von Brandenburg, das Augsburger Interim auszuarbeiten (s. d. Art. Augsburger Interim und Menzel, III. 242). Weiterhin wurde er im J. 1557 wiederum zum Präsidenten des Wormser Religionsgespräches bestellt (Menzel, VI. 95 ff.), und starb im J. 1564 in einem Alter von 61 Jahren. [H.]

Pfründe, s. Beneficium ecclesiasticum, und Kirchenamt.

Pfründevermögen, s. Peculium clerici.

Pfründner, s. Beneficiat.

Phacee (Pekach, פֶּקַח, LXX. *Φακεέ*, Vulg. Phacee), Sohn Remalja's (Romelia's), war ein israelitischer Heeroberster unter König Pekachja, empörte sich aber gegen diesen im zweiten Jahre seiner Regierung, ermordete ihn, von 50 Gileaditern unterstützt, zu Samarien und bemächtigte sich statt seiner des Thrones. Wahrscheinlich war er aus Gilead gebürtig, da er mit Hilfe von Gileaditern sich auf den Thron schwang. Er regierte zwanzig Jahre lang, war aber wie seine Vorgänger götzendienerisch und „wich nicht von den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verleitet hatte“ (2 Kön. 15, 25—28). In den letzten Jahren seiner Regierung verband er sich mit Rezin, König von Syrien gegen Achas (s. d. A.), König von Juda, wobei es auf den Untergang des Reiches Juda abgesehen war. Durch die Dazwischenkunft des assyrischen Königs Tiglath Phileser, nahm aber die Sache für beide Könige einen schlimmen Ausgang. Rezin wurde ermordet und Phacee verlor das ostjordanische Gebiet und die nördlichen Districte von Palästina an die Assyrier. Bald darauf wurde er von Hosea (s. d. A.) ermordet.

Phaceia (Pekachja, פְּקַחְיָה, LXX. *Φακεσίας* und *Φακείας*, Vulg. Phaceia), Sohn und Nachfolger des israelitischen Königs Menahem. Seine Regierungsgeschichte meldet von ihm bloß, daß er, wie seine Vorgänger, dem Bilder- und Götzendienst ergeben gewesen, und nach einer zweijährigen Regierung von seinem Heerobersten Phacee zu Samaria meuchlerisch ermordet worden sei. 2 Kön. 15, 27—31.

Phantasiasten, s. Monophysiten.

Pharan (פָּארָן die Höhlenreiche). In den hl. Büchern kommt eine Wüste Pharan (Gen. 21, 21. Num. 10, 12), ein Gebirge Pharan (Deut. 33, 2. Hab. 3, 3) und eine Stadt Pharan (1 Kön. 11, 18) vor. Alle drei gehören zusammen; das Gebirge hatte von der Wüste, die Wüste von der Stadt den Namen. Die große Wüstenebene Pharan, der Aufenthalt Ismaels, lag zwischen der (südlich gelegenen) Wüste Sinai (Exod. 19, 1. 2. Num. 1, 1) und der an Edom anstoßenden Wüste Zin (Num. 33, 36 im Norden), westlich von Idumäa Aegypten zu, so daß die südlichen Ausläufer des Gebirges Seïr und die nördlichen des Pharan einander gegenüberstanden. Die Grenze zwischen Zin und Pharan war nicht scharf

geschieden; darum wird Kadesch bald in die eine bald in die andere verlegt (vgl. Num. 13, 26 mit Ebend. 33, 36). Hier (Zin und Pharan zusammen) hielten sich die Israeliten 38 Jahre mit ihren Herden auf; darum erscheint das Gebirge Pharan neben dem Sinai in den Preisgesängen Israels als Schauplatz der Großthaten Gottes in der Wüste (Deut. 33, 2. Heb. 3, 3). Die südliche Grenze dieser Wüste läßt sich nicht mehr nachweisen, möglich ist es, daß sie das herrliche Thal, welches der Wadi Feiran bildet, von der Wüste Sinai trennte. Hieronymus sagt ausdrücklich, daß Pharan an den Horeb anstoße, und ebenso erscheint es in der altjüdischen Literatur durchaus als arabische Landschaft. Josephus Flavius erwähnt (Jüd. Krieg IV. 9, 4) ein höhlenreiches Thal Pharan in der Nähe von Idumäa und Akrabatene, was sicher mit dem biblischen Pharan identisch ist. Alles zusammengehalten weiset immerhin auf eine große Ausdehnung dieses Wüstenstriches der sinaitischen Halbinsel. [Schegg.]

Pharao, s. Aegypten.

Pharisäer, *Φαρισαῖοι*, rabb. פרושין, die angesehenste und einflußreichste unter den drei jüdischen Secten, die gelehrte Kaste des spätern Judenthums. Der Name stammt von פָּרַשׁ, separavit, und bezeichnet also Abgesonderte, die sich durch höhere Religionserkenntniß und Frömmigkeit von der gemeinen Masse, dem עַם הָאָרֶץ, unterscheiden, und im Umgange davon ausscheiden (Suidas: *Φαρισαῖοι, οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρισμένοι παρὰ τὸ μερίζειν καὶ ἀφορίζειν ἑαυτοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων εἴς τε τὸ καθαρώτατον τοῦ βίου καὶ ἀκριβέστατον καὶ εἰς τὰ τοῦ νόμου ἐντάλματά λ.* cfr. Epiphan. Haeres. XVI. 1. Eine andere Erklärung gibt Joseph. Gorionid. IV. 6: הפרשים המפרשים את התורה, wogegen zu vergleichen Lightfoot Horae hebr. et talm. ad Matth. 3, 7). Josephus erwähnt der Pharisäer, in Verbindung mit den Parteien der Sadducäer und Essener (s. d. A.), zuerst unter dem Maccabäer Jonathan um 144 v. Chr. (Antt. XIII. 5, 9), wo sie aber schon als eine fest gestaltete und starke Secte erscheinen. Ihr Ursprung muß also viel weiter zurückliegen, und zwar sind die ersten Anfänge in der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil zu suchen, wofür auch die jüdische Ueberlieferung zeugt (Pirke Aboth cap. I. 1). Es waren die eifrigsten Anhänger des Jehovadienstes, welche aus Babel in ihr väterliches Land zurückwanderten, und der ernste Geist, der sich unter der harten Leidensprüfung gebildet hatte, erhielt sich nun bei der Mehrzahl auch in der Heimath. Diese geistige Stimmung zog Manche zum angelegentlichen Studium der heiligen Schriften hin, und je größer der Eifer für religiös-sittliche und gesetzliche Erkenntniß und für Frömmigkeit war, desto sorgfältiger wurden auch die mündlich fortgepflanzten Lehren gesammelt und festgehalten. So legte sich der Grund zur Pharisäersecte, die sich dann allmählig dadurch bestimmter entwickelte und ausbildete, daß sie in der Doctrin und in der rigorosen Lebensrichtung fortschritt, und ihre Lehren und practischen Vorschriften systematisch ausprägte. Der Name dieser Partei ist wahrscheinlich erst entstanden, als eine entgegengesetzte Richtung, die der Sadducäer, ein äußeres Merkmal verlangte; zur Zeit des Jonathan war er aber nach Josephus (a. a. O.) schon vorhanden. Vermöge des großen Ansehens, das die Pharisäer bei dem Volke genoßen, hatten sie von Anfang einen sehr bedeutenden politischen Einfluß, und bildeten im Staate eine Macht, die selbst Könige und Hohepriester zu fürchten hatten (ibid. XIII. 10, 3: *τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει, ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τὶ λέγοντες καὶ κατὰ ἀρχιερέως, εὐθυς πιστεύεσθαι*). Der König Alexander Jannäus wußte bei seinem Tode nur dadurch seiner Gemahlin Alexandra die Regierung zu sichern, daß er ihr auftrug, sich ganz der Leitung der Pharisäer zu überlassen, und nun wurden sie unter ihr völlig die Herren des Landes (ibid. XIII. 16, 2: *ἡ δὲ ἀρχιερέα — πάντα τοῖς Φαρισαίοις ἐπίτρεπε ποιεῖν, οἷς καὶ τὸ πλῆθος ἐκέλευσε πειθαρχεῖν —. Τὸ μὲν οὖν ὄνομα τῆς*

βασιλείας εἶχεν αὐτὴ, τὴν δὲ δύναμιν οἱ Φαρισαῖοι. cfr. Bell. jud. I. 5, 2). Unter Herodes d. Gr. zählte die Secte über 6000 Glieder, und sie konnten es wagen, den Eid der Treue, den der König im Namen des römischen Kaisers von ihnen forderte, beharrlich zu verweigern; Josephus bemerkt bei dieser Gelegenheit, daß sie zu Widersetzlichkeit und Aufruhr sehr geneigt waren, und auch, daß ihnen das Frauengeschlecht besonders zugethan war (Antt. XVII. 2, 4: *οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμένων ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις. — βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προὔπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε και βλάπτειν ἐπηρμένοι*). Zu dieser Zeit und bis zur Auflösung des Staates bevölkerten sie die Gerichtshöfe des ganzen Landes, und namentlich hatte auch das hohe Synedrium zu Jerusalem eine Abtheilung von Räthen aus ihrer Mitte (vgl. Matth. 16, 21. 20, 18. 26, 57. Luc. 22, 66. Joh. 7, 32. 9, 13. Apg. 4, 5. 6, 12. 23, 9. Sanhedrin IV. 2). Ihr Ansehen war so groß, daß selbst die Priester, welche, wie Josephus sich ausdrückt (Vita 1), den Geburtsadel der Nation bildeten, zu ihnen überzutreten nöthig hatten, um in Geltung zu bleiben (vgl. Joh. 1, 19, 24. Mischn. Horajoth in fine). Im N. T. werden neben den Pharisäern die *γραμματεῖς, νομικοὶ* u. *νομοδιδάσκαλοι* besonders genannt, aber sie erscheinen überall in enger Beziehung zu denselben; sie sind Angehörige der Partei, und zwar die eigentlichen Repräsentanten derselben. Pharisäer ist der allgemeine Name, der sämmtliche Glieder der Secte umfaßt, mit den *γραμματεῖς*, den Gelehrten, nämlich auch diejenigen, welche ohne selbst sich mit Wissenschaft zu befassen, die Lehren und Satzungen der Gelehrten befolgten und ihren Interessen ergeben waren; alle diese galten als emancipirt von dem verachteten עַם הָאָרֶץ. Die Namen *νομικοὶ* und *νομοδιδάσκαλοι* bezeichnen besondere Berufszweige des Gelehrtenstandes oder der *γραμματεῖς*. Der *νομοδιδάσκαλος* ist ein gelehrter Pharisäer, welcher eine Schule hielt, wie z. B. Gamaliel, bei welchem der Apostel Paulus studirt hatte (Apg. 5, 34: *Γαμαλιὴλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ*, u. 22, 3: *ἐγὼ [Παῦλος] — ἀνατεθραμμένος ἐν τῇ πύλει ταύτῃ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ, πεπαιδευομένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου*); der *νομικὸς* ist aber derjenige, der die Schriftgelehrsamkeit practisch anwendete, sei es als Mitglied einer Gerichtsstelle, als *ἄρχων*, oder auch als Rechtsconsulent, worauf die Unterscheidung der Ausdrücke nothwendig führt; übrigens war der zweifache Beruf des Lehrers und Practikers zuweilen in einer Person verbunden, wie an Gamaliel erhellt, welcher neben seinem Lehrgeschäfte als Beisitzer des hohen Rathes zu Jerusalem fungirte. Der noch zu berücksichtigende einfache Name *διδάσκαλος, Ῥαββί*, רַבִּי, wurde zwar vornehmlich von wirklichen Lehrern gebraucht (vgl. Matth. 8, 19. 9, 11. 10, 24 a.), aber doch auch von solchen, welche sich nur mit der Gesetzanwendung befaßten (vgl. Joh. 3, 1. 10), wo er nur wie unser Doctor die Lehrfähigkeit und Lehrberechtigung bezeichnet. Die Erhebung zum Rabbi geschah durch Händeauflegung, סְמִיכָה, probatio. — Die Pharisäer erkannten im Gegensatze zu den Sadducäern außer den schriftlichen Urkunden auch noch die Ueberlieferung als Religions- und Gesetzesquelle an (Joseph. Antt. XIII. 10, 6: *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις*), und zogen diese sogar dem geschriebenen Worte vor (Matth. 15, 3. Bab. Chagigah fol. 10, a. Avoda Sarah fol. 19, b. Hieros. Berachoth fol. 3, 6); jedenfalls war sie für die Erklärung der hl. Schrift durchaus maßgebend (Pirke Afoth III. 11). Die pharisäische Ueberlieferung bestand aber theils aus Traditionen, die man von Moses ableitete (Pirke Afoth I. 1: Moses accepit legem oralem in monte Sinai et tradidit eam Josuae, Josua autem senioribus, seniores prophetis. Prophetae eam tradiderunt viris magnae Synagogae — quae floruit aetate Esrae et Nehemiae), theils aus Lehraussprüchen und gesetzlichen Bestimmungen älterer angesehener Gesetzlehrer, *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*

(Matth. 15. 2. 5, 20 ff. Marc. 7, 3 ff). Aus diesen Traditionen ist nachmals der Thalmud entstanden. — Was die theoretischen Lehren der Pharisäer betrifft, so können nur solche besonders in Betracht kommen, worin sie von der Secte der Sadducäer oder von der hl. Schrift abweichen. 1) Sie nahmen bei den sittlichen Handlungen eine göttliche Mitwirkung an, jedoch so, daß die Freiheit des Willens gewahrt bleibt, und hiernach machten sie auch die Schicksale der Menschen von ihrer Freithätigkeit und zugleich vom göttlichen Einflusse abhängig, während die Sadducäer den letztern in der doppelten Beziehung verwarfen. Josephus drückt sich zwar über diesen Gegenstand nicht ganz klar aus und verwirrt ihn dadurch, daß er die pharisäische Anschauung mit der stoischen Lehre von dem Fatum combinirt; aber aus seinen Aeußerungen geht zusammengenommen doch hervor, daß jene göttliche Mitwirkung bei sittlichen Handlungen von der Anregung und Unterstützung zum Guten zu verstehen ist. Wenn der Geschichtschreiber Gott auch an der Wahl des Bösen einen Antheil zuschreibt, so ist wohl damit keine positive göttliche Thätigkeit, sondern nur eine Beschränkung oder Zurückziehen der Gnade gemeint. (Die betreff. Stellen bei Josephus sind: Bell. jud. II. 8: *εἱμαρμένῃ τε καὶ τῷ θεῷ προσάπτουσα πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια, καὶ μὴ, κατὰ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Antt. XIII. 5, 9: *οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινα καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι. — Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὔτε κατ᾽ αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ᾽ ἡμιν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ των ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γενομένους λ.* ibid. XVIII. 1, 3: *πράσσεσθαι εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ανθρωπειου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦται δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῳ θελήσαντι προσχωρεῖν μετ᾽ ἀρετῆς ἢ κακίας*). 2) Die Pharisäer hielten die menschliche Seele für eine von der Materie qualitativ verschiedene und selbstständige Substanz, *πνεῦμα* (Apg. 23, 8), schrieben ihr Unsterblichkeit zu, und lehrten Belohnung und Strafe nach dem Tode, wovon die Sadducäer nach materialistischer Anschauungsweise eine jenseitige Fortdauer mit ihren Consequenzen läugneten. Der Ort der abgeschiedenen Seelen ist, wie Josephus die pharisäische Lehre darstellt, ein unterirdisches Behältniß (שְׁאוֹל), wo die Lasterhaften zur ewigen Qual eingeschlossen sind, während es den Guten frei steht, wieder in andere menschliche Leiber überzugehen und ein neues irdisches Leben zu beginnen (Joseph. Antt. XVIII. 1, 3: *ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταις δὲ ῥαστονην τοῦ ἀναβιοῦν.* Bell. jud. II. 8, 13: *ψυχὴν πᾶσαν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀΐδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.* vgl. Matth. 14, 2. 16, 14). 3) Von jener Metempsychose ist die leibliche Auferweckung, welche die Pharisäer weiter annahmen und die Sadducäer verwarfen, zu unterscheiden. Josephus führt sie zwar nicht ausdrücklich an, doch scheint er an einer Stelle (Bell. jud. III. 8, 5) darauf hinzuweisen, und das N. T. constatirt diesen Lehrdifferenzpunct der beiden Parteien vollkommen (vgl. Matth. 22, 23 ff. Apg. 4, 1. 2. 23, 8). Wenn nun aber gelehrt wurde, daß die Seelen der Lasterhaften auf immer im Hades verbleiben sollen, so konnte die leibliche Auferweckung nur auf die Tugendhaften bezogen werden, wie es sich in rabbinischen Stellen wirklich findet. Es bildete sich aber auch eine abweichende Ansicht, nach welcher man im Zusammenhange mit der Messiasidee erwartete: daß der Messias, wenn er in die Welt kommt und sein Reich aufrichtet, zwar zunächst nur die frommen Israeliten auferwecken, daß aber am Ende der Zeiten eine allgemeine Auferstehung und ein allgemeines Gericht folgen werde (vgl. Eisenmenger,

Entdecktes Judenthum Thl. II. Cap. 16. Berthold, Christologia Judaeor. p. 181 sq. 203 sq. 223 sq. Freib. theol. Zeitschr. II. 2. S. 331). 4) Die Pharisäer vertheidigten das Dasein höherer geistiger Wesen, worin ihnen die Sadducäer wieder widersprachen (Apg. 23, 8). Die pharisäische Lehre von den Engeln umfaßte deren Natur und Erschaffung, Zahl und Rangclassen, Aufenthalt und Dienst, und war ungemein phantastisch ausgebildet (vrgl. d. Art. Judenthum, und Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, Jahrhundert des Heils I. 1. S. 352 ff.). — Die practischen Religionsvorschriften und sittlichen Grundsätze der Pharisäer müssen von Anfang als sehr achtungswerth angenommen werden, und sie waren gewiß auch in ihrem Leben ächte Vorbilder der Tugend. Aber allmählig wandten sie sich von dem Geiste des göttlichen Wortes ab, legten in der Theorie und Praxis alles Gewicht auf bloße Aeußerlichkeiten, und verwandelten den anfänglichen sittlichen Ernst in Scheinheiligkeit und Heuchelei, unter welcher Hochmuth, Lieblosigkeit, Unduldsamkeit, Habsucht und andere Laster verborgen waren. Ihre Grundsätze und Charakter um die Zeit Christi sind aus den Evangelien allbekannt; sie werden in ihrem ganzen Wesen gezeichnet, wenn Christus ihnen zuruft: „Blinde Führer! die Mücke seiht ihr durch, das Kameel aber verschluckt ihr"; und: „Wehe euch, ihr Pharisäer und Schriftgelehrten, ihr Heuchler! ihr gleichet übertünchten Gräbern, die zwar von außen schön in die Augen fallen, innerhalb aber voll sind von Todtengebeinen und jeglicher Unreinigkeit" (Matth. 23, 24. 27). Doch war diese Corruption nicht eine allgemeine; wir haben im N. T. an Nicodemus (Joh. 3, 1 ff. 7, 50 f. 19, 39 f.) und Gamaliel (Apg. 5, 34 ff.) Beispiele von edeln Pharisäern, und diesen waren wohl noch manche Andere ähnlich. — Bei einer principiellen Uebereinstimmung der pharisäischen Schulen fehlte es doch nicht an Streitigkeiten über einzelne Lehrpuncte, welche sogar zu sehr heftigen und andauernden Kämpfen wurden. Zur Zeit Christi standen in dieser Weise die zwei berühmten Schulen Hillel's (des Großvaters des Gamaliel) und Schammai's einander entgegen. Ihre Streitigkeiten betrafen unter Anderm das im mosaischen Gesetze (5 Mos. 24, 1) mit den Worten עֶרְוַת דָּבָר angegebene Motiv der Ehescheidung; die Schule des Schammai erklärte dieß ausschließlich von dem Ehebruch, die des Hillel aber von jeder mißfälligen Sache und gestattete so die Ausstellung des Scheidebriefes (s. Ehe bei den Juden) aus den geringfügigsten Veranlassungen (vgl. Matth. 5, 31 ff. 19, 9. Mischna Gittin c. 9). Außerdem schied sich die ganze Partei der Pharisäer nach Denkungsweise und äußern Gewohnheiten in verschiedene Fractionen, die im Thalmud mit bezeichnenden Namen aufgeführt werden (Hieros. Berachoth fol. 13, b. Sota fol. 20, c. Bab. Sota fol. 22, b. cfr. Lighfoot Hor. hebr. et talm. ad Matth. 3, 7). [A. Maier.]

Phartolatrai, s. Monophysiten.

Philadelphia (*Φιλαδελφεία* Apoc. 1, 11. 3, 7) in Lydien, südöstlich von Sardes in einem Seitenthale des Hermus (Sarabat) am Fuße des Tenolus auf einem Hügel, der die ganze einst so fruchtbare, heutzutage verödete Thalweitung beherrscht. Philadelphia war ehemals wahrscheinlich Kallabetus (*Καλλαβητος*), das vom Könige Attalus erweitert und nach seinem Namen (Philadelphus) genannt wurde. Groß war die Stadt gerade nie, aber wegen ihrer festen Lage stets der Zufluchtsort verfolgter Christen, bis sie Bajazid I. (s. d. A.) 1392 eroberte. Heut zu Tage heißt sie Ala-Schähr (die hohe d. i. hochgelegene Stadt), geräumig, aber aus elenden Lehmhütten bestehend. Die christliche Gemeinde daselbst zählt ungefähr 50 Familien.

Philadelphische Gesellschaft, s. Leada.

Philastrius (Philaster), der heilige, Bischof von Brescia in Italien, der unmittelbare Vorgänger des hl. Gaudentius (s. d. A.), wird zwar nicht oft genannt, gehörte jedoch zu den eifrigsten Kirchenhirten des vierten Jahrhunderts in Italien und wurde daher gleich nach seinem Tode durch einen jährlichen Gedächtnißtag verherrlichet, an welchem 14 Jahre nacheinander sein Nachfolger Gaudentius eine Rede über das Leben, den Tod und die Verdienste desselben hielt. Von allen diesen

Reden ist nur mehr eine vorhanden, die jedoch wegen ihrer allgemeinen Haltung nur geringe historische Ausbeute bietet. Inhaltlich dieser Rede scheint Philastrius nicht in Italien, wenigstens nicht in Oberitalien geboren zu sein, machte nach seiner Priesterweihe große Pilger- oder Missionsreisen („Circumiens universum pene ambitum Romani orbis, dominicum praedicavit verbum"), bekämpfte die Heiden, Juden und die Häresien, besonders die arianische mit solchem Eifer „ut etiam verberibus subderetur," widerstand zu Mailand vor der Wahl des hl. Ambrosius dem Arianer Auxentius, hielt sich auch zu Rom längere Zeit auf, wo er „multos et publica et privata disputatione lucratus in fide est" und ging dann nach Brescia, wo er als Bischof dieser Stadt mit großem Segen wirkte und um 387 starb. Dieselben Nachrichten finden sich in einem alten Gedichte, welches sammt der Rede des hl. Gaudentius bei den Bollandisten zum 18. Juli, dem Gedächtnißtage des heil. Philastrius, zu finden ist. Einige sind der Meinung, Philastrius sei der Verfasser der Acten des hl. Faustinus und Jovita und der hl. Afra, aber dieß wird mit Recht in Abrede gestellt (s. Boll. 15. Febr. u. 24. Mai). Gewiß ist er aber der Verfasser einer Schrift über die Häresien, als welcher er von Papst Gregor I. (VII. ep. 4) und von dem hl. Augustin mehrmals erwähnt wird; letzterer sagt im Briefe an Quodvultdeus: „Philastrius quidam Brixiensis episcopus, quem cum sancto Ambrosio Mediolani etiam ipse vidi, scripsit hinc librum, nec illas haereses praetermittens, quae in populo Judaeo fuerunt ante adventum Domini, easque viginti octo commemoravit, et post adventum CXXVIII.", und räumt dem hl. Epiphanius, der auch über die Häresien geschrieben habe und nur 80 aufführe („quod utique non evenisset nisi aliud uni eorum videretur esse haeresis et aliud alteri") in Betreff der Gelehrsamkeit bei weitem den Vorzug ein. Bellarmin (de Script. Eccl.) bemerkt: „Sed illud est observandum, multa a Philastrio inter haereses numerari, quae vere haereses non sunt, proinde cum prudentia legendus est;" ähnliche Ausstellungen machen auch Labbé, Sixtus von Siena und Andere. Gedruckt findet sich die Schrift des Philastrius am besten in dem Werke: Veterum Brixiae Episcoporum, S. Philastrii et S. Gaudentii opera, necnon B. Ramperti et Ven. Adelmanni opuscula." Brixiae 1738 ed. P. Galeardo. In Schröckhs Kirchengesch. Bd. IX. befindet sich ein ziemlich weitläufiger Auszug aus der Häresiologie des Philastrius. Vgl. Tillemonts Mem. t. 8. u. Dupin, N. Bibl. t. 2. [Schrödl.]

Philemon (*Φιλήμων*), ein wohlthätiger, eifriger, wie es scheint reicher Christ zu Colossä, an den der hl. Apostel Paulus wegen Onesimus, seines Sklaven (vrgl. Art. Onesimus), einen überaus liebreichen und freundlichen Brief schrieb. Der hl. Apostel nennt ihn Mitarbeiter (*συνεργός*), was indeß nicht gerade auf ein kirchliches Amt, das er bekleidete, bezogen werden muß, sondern auch von seiner Wohlthätigkeit und seinem Eifer, von einer Missionsthätigkeit im weitern Sinne verstanden werden kann. Er war von Paulus, wo? ist nicht bekannt, zum Christenthume bekehrt worden, eine andere Deutung läßt V. 19. nicht zu, und hatte der Gemeinde zu Colossä (s. d. A.) sein Haus zum kirchlichen Versammlungsorte geöffnet. Mehr erfahren wir aus dem Briefe nicht. Die Tradition (Chrysost. Theodor.) macht die V. 2. angeführte Appia zu seiner Frau, sowie den ebendaselbst genannten Archippus zu seinem Sohne. Nach den apostol. Constitutionen (lib. VII. c. 49) war er Bischof von Colossä; Pseudodorotheus macht ihn zum Bischofe von Gaza in Palästina, und läßt ihn unter Nero mit seiner Frau den Martyrtod aber zu Colossä erleiden. Viele Wunder geschahen an seinem Grabe daselbst, noch im fünften Jahrhunderte wurde sein Haus gezeigt. Die Kirche feiert sein Andenken am 22. November. Vgl. hiezu d. Art. Paulus, der Apostel.

Philipp II., Sohn Kaiser Carls V., geboren den 21. Mai 1527, seit 1554 Gemahl Maria's der Katholischen (s. d. A.), seit 1555 nach der Resignation seines Vaters im Besitz aller außerteutschen Länder desselben, war ohne Frage der mächtigste Monarch jener Zeit. Niemand, schien es, vermochte ihm zu widerstehen

wenn er in sich die Lust rege werden ließ, das überkommene Erbe durch neue Eroberungen zu vergrößern. Indeß war Philipp II. viele Jahre hindurch weit entfernt, einem solchen Plane sich hinzugeben. Denn bildet auch seine Regierung eine Kette beständiger Kriege, so war doch gleich der erste Kampf, den er auszufechten hatte, ein im Interesse der Selbstvertheidigung unternommener. In Papst Paul IV. (s. d. A.), einem Sprößling des dem Kaiser Carl V. von jeher feindseligen und den Franzosen ergebenen Hauses Caraffa, lebten nochmals die alten Traditionen italienischer Politik so lebendig auf, daß er die Vertreibung der Spanier zum Zielpuncte aller seiner Gedanken setzte. Deßwegen bewog er Frankreich, den mit Spanien geschlossenen Waffenstillstand von Vaucelles zu brechen. So sah sich Philipp II. durch den Papst und die Franzosen in Italien und den Niederlanden zugleich angegriffen. Doch seine Armeen, in den Niederlanden auch durch ein 10,000 Mann starkes englisches Hilfsheer unterstützt, fochten auf beiden Seiten mit so entscheidendem Glück, daß zuerst Paul IV. sich genöthigt sah seinen Plänen zu entsagen und auch die Franzosen nach den Niederlagen bei St. Quentin und bei Gravelingen zum Frieden geneigt waren, zu dem sich auch Philipp II. geneigt zeigte, weil er durch den Tod seiner Gemahlin Maria die englische Unterstützung verloren hatte. So kam es 1559 zu dem Friedensschluß von Chateau Cambresis, nach welchem Philipp II. sich aus den Niederlanden nach Spanien zurückbegab, um es nie wieder zu verlassen. Weder in diesem Kriege noch in allen folgenden hat sich derselbe jemals an die Spitze seiner Armeen gestellt. Desto thätiger aber war er im Cabinette. Mit Hilfe natürlichen Scharfsinnes, einer sorgfältigen Bildung, einer scharfen Beobachtung der Menschen und Verhältnisse, eines ununterbrochenen aus allen Ländern von öffentlichen Gesandten und geheimen Agenten seiner Krone einlaufenden Rapports über den Stand, die Pläne und Absichten der verschiedenen Mächte erwarb er sich eine so genaue Kenntniß seiner Zeit, daß wie Ranke sagt, der Historiker ihn um dieselbe beneiden möchte, entwickelte er eine staunenerregende Thätigkeit. Das Hauptbestreben seiner ganzen Politik während der ersten zwanzig Jahre war Friede und die Erhaltung der katholischen Religion. Daher ließ er gleich nach dem Schlusse des Concils von Trient die Decrete desselben annehmen und publiciren; daher die strengen Maßnahmen gegen die Regungen des reformatorischen Geistes in Spanien, daher die Schärfung der Edicte gegen das Umsichgreifen der Ketzerei in den Niederlanden. Aber gerade weil Philipp II. seine ganze Staatskunst auf den Katholicismus gründete, und Alles aufbot, die ungeschmälerte Geltung desselben zu erhalten, sind die größten Schmähungen auf das Haupt des Königs gehäuft worden. Um hierüber ein gerechteres Urtheil zu gewinnen, werden wir vor allem fragen müssen, wie Philipp II. zu dieser Politik gekommen sei? Hiebei ist nun vor allem wohl in's Auge zu fassen, daß Philipp II. dem Glauben und den Einrichtungen der Kirche auf's eifrigste ergeben war. Eine unmittelbare Folge dieser Ergebenheit war sein enges Zusammenhalten mit dem päpstlichen Stuhle, auf welchem gerade nach Paul IV. lauter Männer saßen, welche als eifrige Gegner der Häresie nichts unterließen, den Eifer des Königs zum kräftigsten Widerstande gegen die religiösen Neuerungen in aller Weise zu befeuern und mit Rath und That zu unterstützen. Waren aber diese Momente religiöser Art, so trugen p o l i t i s c h e Erwägungen nicht weniger bei, den König auf diese Bahn zu leiten und auf derselben festzuhalten. Hatte man doch seinem Vater (s. d. Art. Carl V.) vorgeworfen, daß er den teutschen Protestanten allzu große Nachsicht bewiesen, bot Frankreich in den sogenannten Religionskriegen das kläglichste Bild innerer Zerrissenheit dar; war hier wie in den Niederlanden und in Teutschland der Protestantismus der Haupthebel politischer Opposition geworden. Wenn daher Philipp II. in den Niederlanden (s. d. A.) sich nachgiebig zeigte, so mußte er befürchten, daß man bald auch in Spanien dieselben Forderungen an ihn stellen würde. So wird es erklärlich, wie er in der Einheit des Glaubens das einzige Fundament der Ruhe und Ordnung des Staates erblickte,

und wie auch Ranke anerkennt, durch eine zwingende Nothwendigkeit bestimmt wurde, die Erhaltung des Katholicismus zu einer Hauptaufgabe seines Lebens zu machen. Was nun die Niederlande insbesondere betrifft, so wird man dem König wahrlich nicht zum Vorwurfe machen können, daß er alsbald zu den äußersten Maßregeln geschritten sei, im Gegentheil nur zu lange hatte er temporisirt, und sich der Hoffnung überlassen, durch mildere Maßregeln das drohende Ungewitter zu beschwören, bis die dadurch erstarkte Revolution in den Gräueln des Kirchen- und Klostersturmes die Rache des Königs herausgefordert hatte (s. d. Art. Niederlande). Auch jetzt noch war Philipp unentschieden, welche Wege er hinsichtlich der Niederlande einschlagen sollte und entschloß sich für die Anwendung der Gewalt erst, nachdem der römische Stuhl dazu gerathen hatte. Wir sind weit davon entfernt, alles und jedes billigen zu wollen, was der Herzog von Alba in seiner neuen Statthalterschaft angeordnet und durchgeführt hat. Wollen wir indeß gerecht urtheilen, so müssen wir anerkennen, daß Philipp II. die strengen Maßregeln Alba's gewähren ließ nicht aus Grausamkeit, sondern wegen des Erfolges, den er von denselben erwartete; daß in diesen Maßregeln zum größten Theile nur die Ruthe der Vergeltung auf die Niederländer niederfiel, daß wenn Alba zu weit gegangen ist, hierin eben wieder eine Bestätigung des alten Satzes liegt, daß Sünde die Mutter neuer Sünden wird. Aus denselben Gründen flossen ferner Philipps strenge Beschlüsse gegen die Morisken (s. d. Art. Mauren), welche dadurch zum Aufstande getrieben nach zweijähriger hartnäckiger Gegenwehr unterlagen (1570). In diese Zeit fällt auch der schwere Doppelschlag, welchen der König in seiner Familie durch den Tod seines körperlich schwachen, geistig bösartigen und wildleidenschaftlichen Sohnes Carlos und seiner geliebten Gemahlin Elisabeth erlitt. Es ist bekannt, wie der fanatische Haß den König sogar zum Mörder des Prinzen und der Königin gestempelt und das Verhältniß der letztern zu Don Carlos romantisch verherrlicht hat. Allein die gründlichsten neueren Untersuchungen haben zu dem Ergebniß geführt, daß beide eines natürlichen Todes gestorben sind und nie auch nur das geringste Liebesverhältniß zwischen ihnen stattgefunden hat (vergl. Raumer, Geschichte Europa's seit dem Ende des 15ten Jahrh., III., 132). Im Jahre 1570 brachte der enge Zusammenhang von Religion und Politik, welcher Philipps II. Regierung charakterisirt, den König auf Andringen des römischen Stuhles zu dem Entschlusse, gegen die immer noch zu Wasser und zu Lande im Vordringen begriffenen Türken einen Hauptschlag zu führen. Seine Flotte vereinigt mit der Seemacht der Venetianer und Pauls V. gewann unter dem Oberbefehl von Johann von Oestreich über die Ungläubigen bei Lepanto jenen entscheidenden Sieg, von welchem die Christenheit zu hoffen wagte, daß die Tage der türkischen Herrschaft gezählt sein dürften. Kühne, weitaussehende Pläne begannen insbesondere die Brust des Siegers von Lepanto zu erfüllen. Aber solche Regungen eines freien nach Selbstständigkeit ringenden Willens widersprachen dem Herrschergeiste Philipps II. so sehr, daß er und der östliche Theil von Europa um alle Früchte des Tages von Lepanto gebracht wurden. Zwar war Johann von Oestreich an dem ihm vom Könige gesteckten Ziele der Eroberung von Tunis glücklich angelangt. Allein als der feurige Jüngling sich nun in dem Gedanken zu wiegen anfing, aus den den Ungläubigen abgenommenen Territorien von Nordafrica einen selbstständigen christlichen Staat zu gründen, und den hauptsächlich von hier ausgehenden Seeräubereien auf dem Mittelmeer für immer ein Ende zu machen, war Philipp II., sonst den Wünschen und Mahnungen des römischen Stuhles so unbedingt ergeben, durch keine Bitten zu bewegen, auf diesen Plan oder auch nur auf den der Vernichtung der türkischen Seemacht einzugehen. So ließ es die Kurzsichtigkeit absoluten Herrschergeistes geschehen, daß die Türken Tunis und Oran wieder eroberten und Johann von Oestreich mißmuthig nach Spanien zurückkehrte, um nach wenigen Jahren in den Niederlanden ein frühes Ziel seiner Tage zu finden. Hatte weder er noch sein unmittelbarer Vorgänger dort die Sachen

besser in's Geleise zu bringen vermocht, so begann dagegen Johanns Nachfolger der als Militär und Staatsmann gleich tüchtige Don Alessandro da Farnese den Krieg gegen die Aufständischen mit großem Glücke zu führen. Dazu kam, daß im J. 1580 der Herzog von Alba für Philipp das Königreich Portugal eroberte, wodurch der König in den fast ausschließlichen Besitz des ost- und westindischen Handels gelangte und neue reiche Hilfsquellen zur Verfolgung seiner niederländischen Pläne gewann. Um dieselben desto sicherer zum Abschlusse zu bringen, beschloß Philipp, England und Frankreich in den Kreis seiner weitern Unternehmungen zu ziehen. Diese Absichten auf die Eroberung der genannten Reiche haben den Historikern überreichen Stoff zu den gehässigsten Declamationen über Philipps unersättliche Herrschsucht gegeben. Wir sind weit entfernt zu läugnen, daß Philipp in der That ein sehr herrschsüchtiger Monarch gewesen ist. Aber die Ungerechtigkeit ist die, daß man vielfach nicht sah oder nicht sehen wollte, welche Veranlassung England und Frankreich dem spanischen König gegeben haben, durch neue Eroberungen Glanz und Macht seines Hauses zu erhöhen. Will man unparteiisch urtheilen, so kann man nicht sagen, daß Philipp im bloßen Uebermuthe der Eroberungssucht die genannten Länder anzugreifen gedachte. Deßwegen hatte ja bis jetzt der niederländische Krieg, ohne entscheidende Resultate zu gewähren, den Finanzen des Königs die größten Opfer auferlegt, weil Elisabeth von England (s. d. A.) die Aufständischen seit dem Ausbruch der Empörung zuerst heimlich dann offen unterstützt hatte; weil von der französischen Seite her ganz das Gleiche geschehen war. In Frankreich aber bildeten die Hugenotten (s. d. A.) nicht nur eine mächtige Partei, sondern einer der Ihrigen, Heinrich von Bourbon, streckte geradezu die Hand nach der Krone von Frankreich aus. Was sollte aus dem Katholicismus in Frankreich werden, wenn ein hugenottischer Prätendent sich auf den Thron aufschwang; ja was mußte Philipp in diesem Falle für das Gelingen seiner niederländischen Pläne und selbst für die Ruhe und den Frieden Spaniens befürchten? Hatte aber England durch Unterstützung der Niederländer den Zorn des spanischen Königs rege gemacht, so kam dazu noch die für einen Mann, wie Philipp II. war, so äußerst widerwärtige Thatsache, daß mit der Thronbesteigung Elisabeths erst der Protestantismus in England vollends durchgedrungen war, die „jungfräuliche" Königin ihre Staatskunst auf ihn gerade so, wie Philipp die seinige auf den Katholicismus gründete. Die Religion war es also, welche bei diesen Plänen Philipps das vorzugsweise treibende und bewegende Element genannt werden muß, denn in den Fortschritten seiner Macht sah er die Fortschritte der Religion. Darum sagt Ranke vollkommen richtig: Wenn er England zu erobern; wenn er die Krone von Frankreich an seinen Neffen und an seine Tochter zu bringen sucht, so überredet er sich, er thue das zum Besten der Welt, ja zum Heile der Seelen (Fürsten und Völker von Südeuropa im 16ten und 17ten Jahrh. I. Bd. S. 124). So erst wird es nicht nur begriffen, sondern auch gerechter beurtheilt werden, wie Philipp II. sich ganz in den auch vom römischen Stuhle seit Jahren eifrig beförderten Plan versenken konnte, durch einen mit überwältigender Macht geführten Schlag England niederzuwerfen. Der Erfolg seiner ungeheuern Rüstungen ist bekannt. Die stolze Armada wurde durch die vereinigten Engländer und Niederländer im Bunde mit der Wuth der Elemente vernichtet; der Schaden, den Philipp an Menschen und Schiffen erlitten, war ein ungeheurer und noch höher als diese unmittelbaren Verluste muß der mächtige Aufschwung frischen Muthes angeschlagen werden, mit dem nunmehr die siegreichen Feinde zum ferneren Kampfe wider den König angefeuert wurden. Philipp ertrug diesen schweren Schlag nicht nur mit der größten Fassung, sondern nach der Weise jener stolzen Naturen, bei denen „Alles oder Nichts" stets die Losung gewesen ist, machte er neue Rüstungen, um sich an England zu rächen. Ehe dieselben noch vollendet waren, unternahmen die Engländer einen neuen glücklichen Zug gegen Spanien. Mit einer großen Flotte vernichteten sie 1589 die im Hafen von Cadix gesammelte Seemacht

Philipps II., drangen sie raubend und plündernd in die Stadt ein und schleppten eine so große Beute mit sich fort, daß der Gesammtschaden der Spanier auf 20 Millionen Ducaten berechnet wurde. Das gleiche Schicksal bereiteten sie im folgenden Jahre Philipps in den nördlichen Häfen Spaniens liegenden Galeeren und sicherten dadurch ihr Land für immer gegen alle Angriffe von dieser Seite. Hatte aber Alessandro da Farnese durch die Unterstützung der Armada den günstigsten Zeitpunct zur gänzlichen Unterwerfung aller Aufständischen versäumen müssen (s. d. Art. Niederlande), so zwang ihn nunmehr der Befehl seines Königs auch dazu den besten Theil seiner Streitkräfte zum Kriege gegen Frankreich zu verwenden. Doch wenn er auch auf diesem neuen Felde militärischer Thätigkeit seines Namens sich vollkommen würdig zeigte, Heinrich dem Vierten vermochte er die Krone nicht zu entreißen, während Philipp II. auf diesem Kampfplatze einen mächtigen Bundesgenossen verlor. Denn als Heinrich IV. einen Hauptstein des Anstoßes beim römischen Stuhle dadurch beseitigte, daß er zur katholischen Kirche zurückkehrte, wurde er vom Papste, welcher ein allzustarkes Anschwellen der spanischen Macht nicht ohne Grund befürchtete, als König von Frankreich anerkannt. Mittlerweile hatte Philipp in den Niederlanden natürlicherweise keine Fortschritte machen, ja nicht einmal alle Eroberungen des Herzogs von Parma behaupten können. Hatte aber den spanischen König die Hoffnung betrogen, durch die Eroberung Englands und Frankreichs außerdem die Unterwerfung seiner rebellischen Provinzen herbeizuführen, so gedachte er jetzt, den Niederländern einen Hauptschlag dadurch zu versetzen, daß er ihnen den Handel mit Lissabon zu sperren befahl. Doch das Gewicht einer solchen Maßregel statt die Abgefallenen zu erdrücken, konnte jetzt nach der Vernichtung der spanischen Seemacht verderblich nur auf das Haupt desjenigen niederfallen, welcher sie erlassen hatte. Die zur See bereits stark gewordenen Niederländer in die Alternative versetzt, entweder ihren Verkehr mit überseeischen Waaren ganz aufzugeben oder sie aus Indien selbst zu holen, entschlossen sich unbedenklich für das Letztere. Philipps Verbote also, weit entfernt Handel und Seeherrschaft der Spanier zu beschützen, beschleunigten und reiften vielmehr den Plan der Holländer sich in den Besitz des Welthandels, insbesondere des indischen als dessen Hauptzweiges zu setzen. Gewannen die vereinigten Staaten dadurch neue Kräfte zum Krieg gegen Spanien, so blieben auch England und Frankreich noch fortwährend ihre Verbündeten. Unter solchen Umständen schwand nicht nur alle Hoffnung dahin, die Abgefallenen durch Waffengewalt zur Unterwerfung unter die alte Herrschaft zu bringen, sondern es drohte auch noch die Gefahr, daß durch weiteres Beharren auf der bisherigen Politik am Ende sogar die wiedereroberten Provinzen verloren gingen. Darum schloß Philipp II. mit Frankreich endlich im Mai 1598 den Frieden von Vervins, in welchem er alle seine Pläne auf die Krone jenes Landes fallen lassend, Heinrich den Vierten als König desselben anerkannte. Um das letzte Mittel zur Beruhigung aller seiner niederländischen Provinzen anzuwenden, vermählte Philipp unmittelbar darauf seine Tochter Clara Isabella mit dem östreichischen Erzherzog Albrecht in der Weise, daß jene diesem die Souveränetät über die Niederlande als einen von Spanien abgesonderten Staat zur Mitgift beibringen sollte. Als aber die Aufständischen, die durchgängig das reformirte Glaubensbekenntniß angenommen hatten, von der Aufrechthaltung der katholischen Kirche und von dem für den Fall kinderloser Ehe bedungenen Artikel der Wiedervereinigung der sämmtlichen Provinzen mit Spanien hörten, mußte auch dieser Plan von vorne herein nothwendig scheitern. Nunmehr eilte Philipp II. mit raschen Schritten dem Grabe zu. Eine ekelhafte äußerst schmerzliche Krankheit zehrte an dem Reste seiner physischen Kräfte und führte das Ende des Königs herbei (13. September 1598). Ueberschauen wir nun mit einem Gesammtblicke das Leben Philipps II., so müssen wir gestehen, daß seine Regierung für Spanien eine sehr unheilvolle gewesen ist. Fast alle seine großen Kriegsunternehmungen waren mit Ausnahme der Eroberung Portugals gänzlich mißlungen, sechs-

hundert Millionen Ducaten nutzlos verschwendet, die Finanzen Spaniens bei dem Tode des Königs auf's äußerste zerrüttet, das Land mit einer Schuldenlast von 140 Millionen Ducaten beladen. Es ist darum fast traditionell geworden, dem Könige das von seiner Zeit an beginnende Sinken der spanischen Monarchie ausschließlich zuzuschreiben, und ihn als das vollkommene Musterbild eines Tyrannen und Fanatikers darzustellen. Und in der That läugnen zu wollen, daß Philipp II. zum Ruin Spaniens unendlich viel beigetragen, müßte als baarer Unverstand bezeichnet werden. Aber die Ungerechtigkeit ist die, daß der König allein die Schuld davon tragen soll. Waren die Vermögensverhältnisse Spaniens und der italienischen Provinzen beim Tode Philipps II. sehr zerrüttet, so besaßen diese Reiche doch unstreitig noch genug an Kraft und Hilfsmitteln, um sich, wenn auch langsam, von den Wunden der Regierung des Königs nach und nach zu erholen. Um dieses Ziel anzubahnen, war der wirthschaftlichste Staatshaushalt das erste und dringendste Gebot. Nun ist es aber bekannt, in welch' unverantwortlicher Weise unter dem Nachfolger Philipps II die Steuergelder in Hoffesten u. s. w. verschwendet wurden. Dazu kam, daß die spanische Politik auch noch die alten kriegerischen Pläne wieder aufnahm und sich in alle Verwicklungen des dreißigjährigen Krieges (s. d. A.) hineinziehen ließ. Da — unter der Last von Contribution und Einquartirung — wünschte zu Mailand Mancher, Don Philipp II. heiligen Gedächtnisses möge auferweckt werden, um zu leben, so lange die Welt stehe (Ranke, a. a. O. S. 310). Was den Vorwurf der Grausamkeit betrifft, so haben wir rücksichtlich der Niederlande schon oben bemerkt, daß Philipp die strengen Maßregeln Alba's nur deßwegen zuließ, weil er von ihnen den gewünschten Erfolg erwartete. Als er sich in seiner Hoffnung betrogen sah, da griff er wieder zu den Mitteln der Milde zurück und bestimmte den Don Luis de Zuniga y Requensens darum zu seinem Nachfolger, weil er ein gerecht und billig denkender Mann war. Damit wollen wir natürlich den Charakter des Königs nach dieser Seite hin keineswegs rein waschen; im Gegentheil, wir erinnern ausdrücklich daran, wie der König in Folge der weitern ausschweifenden Pläne Johanns von Oestreich, die uns Ranke (a. a. O. S. 176 ff.) in so anziehender Weise erzählt, sich bestimmen ließ, den Mord Escovedo's, des am Hofe zu Madrid sich aufhaltenden Agenten Johanns zu befehlen oder zuzulassen; wie Antonio Perez, durch dessen Vermittlung sich der König fortwährend auf hinterlistige Weise über die Pläne der Partei seines Bruders auf dem Laufenden erhalten hatte, von ihm fallen gelassen wurde; wie seine Flucht nach Aragonien, seine Klage vor den dortigen Gerichten dem Justizia nebst vierhundert andern Vornehmen und Geringen, endlich der Verfassung des Landes selbst verderblich wurden. Will man indeß darüber gerecht urtheilen, so wird man sagen müssen, daß Philipp den Mord von Escovedo befahl oder zuließ, lediglich weil er ein Gebot der politischen Nothwendigkeit zu sein schien, und daß er die gegen die Aragonier verübten Unthaten deßwegen befahl, weil er in ihnen Aufrührer und Verräther erblickte. Aber Morde, aus welchen Ursachen sie immer vollbracht werden mögen, bleiben eben immer Morde, und die angeführten insbesondere haben dem Andenken Philipps einen der schwärzesten Flecken aufgedrückt. Vielleicht daß der König gerade in der Erinnerung an diese Dinge seinen Nachfolger bat, das Recht nie zu beugen, damit sein Gewissen unbelastet bleibe. Ebensowenig kann verschwiegen werden, daß auch das Privatleben des Königs kein reiner Spiegel der Ehren und Sitten gewesen ist. Man vergl. Raumer, Gesch. Europa's seit dem Ende des 15ten Jahrh. III. Bd. S. 172. Was die auswärtige Politik Philipps II. betrifft, so ist es ganz wahr, wenn man sagt, daß dieselbe voll von Ränken und Kunstgriffen aller Art gewesen sei, daß der König sich als Meister in der Kunst bewährt habe, das nachbarliche Haus in Gluth zu setzen, um das eigene vor der Flamme zu bewahren. Freilich wird in der Regel dabei vergessen, daß z. B. die Politik Elisabeths von England gegen Philipp in That und Wahrheit um nichts besser, höchstens etwas vorsichtiger gewesen ist. Mit allem Rechte wird

weiter von Philipp behauptet, daß nach innen Herrschsucht und Furchtsamkeit mit einander stritten und namentlich die Inquisition in der Hand des Königs ein mächtiges Werkzeug zur Erhaltung absoluter Unterwürfigkeit unter seinen Willen bildete. Wenn man aber sagt, daß durch ihn ein edles ritterlich stolzes Geschlecht aus dem Fluge kräftiger Selbstentwicklung zu Boden geworfen und seiner Schwingen beraubt worden sei, so kann dieß in diesem allgemeinen Sinne unseres Bedünkens nicht zugegeben werden. Philipp war nicht ohne Sinn für Künste und Wissenschaften; er that Einiges für dieselben und würde wohl mehr gethan haben, wenn er nicht geglaubt hätte, seine Geldmittel für dringendere Bedürfnisse verwenden zu müssen. Diejenigen, welche über den König mit so allgemeinen Phrasen den Stab brechen, sollten nicht vergessen, daß um dieselbe Zeit, in welcher die Teutschen, namentlich der protestantische Theil derselben, eine theologische Nation geworden waren und ihre größtentheils so widerwärtigen Zank- und Verketzerungsschriften in lateinischer Sprache oder in barbarischem Teutsch wider einander ausgehen ließen, in Spanien unter Philipp II. ein reges geistiges Leben sich entfaltete und eine Literatur schuf, als deren Juwel wir hier nur den Don Quixote des unsterblichen Cervantes anführen wollen. Was hatte Teutschland in dieser Zeit ihm oder später Männern wie Calderon und Lope de Vega (s. d. Art.) an die Seite zu setzen? Doch alle Fehler und Verkehrtheiten Philipps II. würden von der einseitigen Geschichtsmacherei ein glimpflicheres Urtheil erfahren haben, wenn der König nicht mit so unerbittlicher Strenge sein ganzes Leben hindurch den Protestantismus verfolgt hätte. Wir haben oben die Gründe angegeben, durch welche Philipp II. zu diesem Verfahren bewogen wurde. Aber wir können noch weiter gehen. Wenn man uns nämlich hiebei auf die Schrecken der Inquisition hinweiset, so könnten wir einmal wie Hefele (man s. d. Art. Inquisition) und Ranke gezeigt haben, darauf aufmerksam machen, daß jenes Institut bei den Spaniern selbst in einem gewissen Sinne populär war. Doch ohne darauf viel Gewicht legen zu wollen, erlauben wir uns einfach die Frage: Ob die Einheit des Glaubens, die Philipp mit allen Mitteln zu erhalten suchte, nicht allgemeiner Grundsatz, durchgängige Politik aller Staaten der damaligen Zeiten gewesen ist? Oder waren die Protestanten etwa weniger ausschließend als die Katholiken; übte die Inquisition, die man Philipp dem Zweiten so gerne vorrückt, nicht auch bei ihnen unter anderm Namen ihre Wirksamkeit gegen die Freiheit der Gewissen; ließen sich nicht Beispiele genug anführen, wie von Seite der Lutheraner der Katholicismus, Zwinglianismus und Calvinismus und freiere Richtungen innerhalb des eigenen Bekenntnisses auf's Grausamste verfolgt worden sind? Oder war Elisabeth von England gegen die Katholiken ihres Reiches etwa milder als Philipp gegen die Protestanten (s. die Art. Elisabeth, Königin von England, Christenverfolgungen und Großbritannien); war es nicht eine schlagende Erwiderung als Margaretha, Philipps erste Generalstatthalterin in den Niederlanden, dem für die Lutheraner Antwerpens sich verwendenden Churfürsten von Sachsen antwortete, sie verfahre nach den Befehlen des Königs, um dessen Länder und Regierung er sich um so weniger zu kümmern habe, als er in seinem Lande auch keinen katholischen Gottesdienst dulde. Raumer, a. a. O. III. S. 65. Es ist darum ein ganz wahres, auch Philipp dem Zweiten zu gute kommendes Urtheil C. A. Menzels, wenn er an die Erzählung der unmenschlichen Behandlung, welche niederländische und französische aus England vertriebene Protestanten im lutherischen Teutschland erfuhren, die Worte anknüpft: „Die Lutheraner waren an den Orten, in welchen die Reformation obgesiegt hatte, ganz in das Verhältniß getreten, in welchem sich bei Anfang des Kirchenzwistes die Katholiken befanden; aber so nahe die Gleichheit lag, so bewirkte dieselbe doch bei den Eiferern keine Erkenntniß und bis auf den heutigen Tag wird auch im geschichtlichen Urtheil der Maßstab, welcher die Freunde mißt, selten oder nie für die Handlungsweise der Gegner gebraucht.“ [Allgayer.]

Philipp, Landgraf von Hessen, s. Hessen.

Philipp, der Schöne, König von Frankreich, s. Bonifacius VIII.

Philipp Neri, s. Neri.

Philipper, Brief an die, s. Paulus u. Paulinische Briefe.

Philippi (*οἱ Φίλιπποι* Apstg. 16, 12. 20, 6) in Macedonien (Macedonia adjecta) auf einer steilen Anhöhe, welche sich gegen Westen dem Strymon zu allmählig in eine ausgebreitete Ebene verliert, von der östlichen steilen Hügelreihe aber durch ein enges Thal getrennt ist, das der unbedeutende Gangas (Gangites) durchströmt. Nordöstlich von der Stadt erhebt sich das rauhe, meist wasserlose Gebirg Pangäus, nahe im Süden, nur zwei geographische Meilen entfernt, breitet sich der strymonische Meerbusen aus, an dem Neapolis, der Hafen von Philippi lag. Diese Stadt war ursprünglich ein Flecken, Krenides (*Κρηνίδες*) genannt, den erst Philipp der Macedonier in eine feste Stadt umbaute, theils wegen der nahegelegenen Goldbergwerke, theils zum Schutze gegen die benachbarten feindlichen Thracier, und mit seinem Namen belegte. Hauptstadt von Macedonien war Philippi zu keiner Zeit, noch überhaupt eine große, wenn auch wegen ihrer Lage sehr wichtige Stadt. Die Bezeichnung von Philippi als *πρώτη πόλις* ist wahrscheinlich nur Folge der anschaulicheren Erzählung, welche in der Apostelgeschichte sichtbar und begreiflich da beginnt, wo Lucas in der Begleitung des Apostels Paulus selbst war. Daher die Stelle: *ἥτις ἐστὶ πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις* (Apstg. 16, 12) nach dem Zusammenhange kaum etwas Anderes sagen will, als: „Wir kamen (recto cursu venimus, *εὐθυδρομήσαμεν*) . . . von Neapolis nach Philippi, welche (sc. landeinwärts) die erste Stadt der Provinz Macedonien ist,“ wohin Paulus auf so außerordentliche Weise berufen worden war. Wohl war *πρώτη πόλις* auch ein Ehrentitel, allein er findet sich auf keiner Münze, wogegen der Titel *κολώνια* nicht fehlt. Octavianus hatte nämlich römische Soldaten dahin verpflanzt, und der Stadt das jus Italicum geschenkt. Noch im Mittelalter wird Philippi als Stadt aufgeführt, jetzt ist es ein elendes Dorf Filiba in der Nähe von Dirama (Drama); die nicht unansehnlichen Ruinen, sowie der Name weisen noch auf jene ehrwürdige Stätte, wo das Evangelium von Paulus zuerst in Europa gepredigt wurde. Vgl. Art. Paulus, der Apostel. [Schegg.]

Philippiner (Oratorianer), s. Neri.

Philipponen, s. Raskolniken.

Philippus, der Apostel, war aus Bethsaida (s. d. A.), der Geburtsstadt des Petrus u. Andreas. Er war einer der am frühesten berufenen Apostel (Joh. 1, 43; nach Clem. Alex. Strom. 3. p. 436 wäre er der Jünger gewesen, dessen Berufung bei Matth. 8, 21. erzählt wird); gleich nach seiner Berufung führte er den Nathanael zu Jesus. In dem Apostelverzeichniß Matth. 10, 2. wird er mit Bartholomäus, Apg. 1, 13. mit Thomas zusammen genannt. Vor der wunderbaren Brodvermehrung (Joh. 6) richtet der Herr an ihn die Frage: Woher sollen wir Brod nehmen? Daß gerade Philippus gefragt wird, erklären Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia daraus, daß er besonders schwach in dem Glauben gewesen sei, welcher sich über das Sinnliche hinwegschwingt, wohl mit Rücksicht auf Joh. 14, 8. wo Philippus zu Jesus sagt: Herr, zeige uns den Vater. Joh. 12, 20. wenden sich Heiden mit der Bitte an Philippus, sie zu Jesus zu führen: Weiteres meldet die hl. Schrift über ihn nicht. Nach Theodoret (ad Ps. 116) predigte er das Evangelium in Phrygien, nach Andern in Oberasien, nach den meisten in Scythien. Uebereinstimmend wird berichtet, daß er zu Hierapolis sein Leben beschlossen habe. Er soll auch dort viele Heiden bekehrt und zugleich die Ebioniter bekämpft haben und als 87jähriger Greis gekreuzigt und gesteinigt worden sein. Polycrates von Ephesus erzählt bei Eusebius (h. e. 3, 31. u. 5, 24. cf. Hier. catal. c. 45), Philippus sei zu Hierapolis begraben, mit ihm zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen gestorben seien, eine dritte Tochter sei zu Ephesus beerdigt. Auch Papias (bei Eus. l. c. 3, 31) erwähnt diese Tochter des Philippus, die er noch zu Hierapolis gekannt

habe (Clem. Al. erzählt, dieselben seien verheirathet gewesen, die andern Angaben sind aber wohl zuverlässiger). Der Leib des Heiligen befindet sich jetzt in Rom. Sein Fest feiern die Griechen am 14. Nov., die Lateiner am 1. Mai zugleich mit dem Feste des hl. Jacobus, weil an diesem Tage die Reliquien beider Apostel durch den Papst Pelagius in der Basilica der zwölf Apostel beigesetzt wurden. — Dem Philippus wurden mehrere apokryphische Schriften zugeschrieben; so hatten die Gnostiker und die Manichäer ein Evangelium Philippi; eine angebliche Apostelgeschichte des Philippus wird in dem bekannten Gelasianischen Decret (bei Gratian c. 3. D. 15) erwähnt: von einer *περίοδος τοῦ ἁγίου φιλίππου* citirt Anastasius Sinaita ein Fragment. — Vergl. Acta SS. 1. Mai. Tillemont, mem. T. 1. und den Art. Apokryphen-Literatur. [Reusch.]

Philippus. Außer dem Apostel werden im Neuen Testament noch folgende Philippus erwähnt: 1) Philippus, der Sohn des Herodes des Großen (s. d. A.) und der Cleopatra, Tetrarch von Batanäa, Gaulonitis, Trachonitis, Paneas (Jos. Ant. 18, 2. 1), Auranitis (ib. 17, 11, 4) und Iturea (Luc. 3, 1). Er starb kinderlos. 2) Philippus, dessen Gattin Herodias (s. d. Art.) von seinem Bruder Herodes Antipas entführt wurde (Matth. 14, 3; Marc. 6, 17). Er war nach Josephus (Ant. 18, 5, 4), der ihn mit seinem Geschlechtsnamen Herodes nennt, ein Sohn Herodes des Großen von der Mariamne. Fälschlich halten ihn Einige für identisch mit dem Vorigen. Er lebte im Privatstande. — 3) Philippus, einer der sieben Diaconen (Apg. 6, 5), nach Isidor von Pelusium aus Cäsarea Philippi. Er predigte das Evangelium in Samaria (Apg. 8, 5), taufte den Aethiopier (ib. 8, 26) und „zog dann durch das Land, und verkündete das Evangelium allen Städten, bis er kam nach Cäsarea" (ib. 8, 40), wo er sich dauernd niedergelassen zu haben scheint. Wegen seines Eifers und Geschicks in der Verkündigung des Evangeliums überhaupt oder weil er zuerst das Evangelium in Samaria gepredigt, nennt ihn Lucas „Evangelist" (Apg. 21, 8). Paulus kehrte im Hause des Philippus zu Cäsarea ein; er hatte vier Töchter, welche Jungfrauen waren und weissagten (Apg. 21, 8. 9). Soweit reichen die Nachrichten der heil. Schrift. Nach griechischen Menäen wäre Philippus später nach Tralles gegangen, hätte die dortige Kirche gegründet, und wäre als Bischof derselben, nachdem er viele Wunder gewirkt, gestorben. Nach den Angaben der lateinischen Martyrologien dagegen starb er zu Cäsarea und wurde dort mit seinen Töchtern begraben. Wenn Andere angeben, er sei mit seinen Töchtern zu Hierapolis gestorben und beerdigt, so beruht das auf einer auch sonst vorkommenden Verwechselung mit dem Apostel Philippus. Die Griechen feiern sein Fest am 11. Aug., die Lateiner am 6. Juni. — Acta SS. 6. Juni, Tillemont, mem. t. 2. p. 70. [Reusch.]

Philippus, römischer Kaiser, 244 — 249. Vor Philipps Regierung zeigten sich die Kaiser Nerva (96—98), Hadrian (s. d. A.), Antoninus Pius (138 bis 161, s. d. A.), Commodus (180—192, s. d. A.), Heliogabalus (219—222) und Alexander Severus (222—235) den Christen bereits mehr oder weniger tolerant. Am meisten verdient Alexander Severus hervorgehoben zu werden, der Sohn der Julia Mammäa, einer Gönnerin des Origenes (s. d. A.), welche diesen an ihren Hof berief und vielleicht wirklich Christin wurde. In seinem Lararium standen die Büsten Abrahams und Christi neben denen des Orpheus und des Apollonius von Tyana; den Ausspruch Christi: Was du nicht willst 2c. ließ er über den Eingang seines Palastes und auf andere öffentliche Gebäude setzen; bei der Besetzung von Aemtern pflegte er unter Berufung auf das Beispiel der Christen und Juden bei der Wahl ihrer Priester die Namen der Anzustellenden zum Behufe einer öffentlichen Prüfung aufzulegen; als die Christen einst mit Garköchen über das Eigenthum eines Platzes, auf dem sie eine Kirche bauen wollten, einen Streit führten, entschied er, es sei besser, daß Gott an diesem Orte verehrt, als daß er den Garköchen überlassen werde; unter seinen Hofbedienten befanden sich eine Menge von Christen.

Offen begünstigte auch **Philipp der Araber** die Christen, ja er soll selbst Christ gewesen sein. Wirklich erzählt Eusebius (hist. eccl. VI. 34, VII. 10), ohne jedoch die Erzählung zu verbürgen, Philippus habe in der Osternacht an der Feier der christlichen Mysterien zu Antiochien Theil nehmen wollen, aber der Bischof Babylas habe ihn wegen der Ermordung des jungen Kaisers Gordian zurückgewiesen, bis er sich einer Kirchenbuße unterworfen haben würde, wozu sich Philippus auch bereit erklärt habe. Ferner sagt Eusebius (chron. ad a. 246), Philipp sei unter allen römischen Kaisern der erste christliche Kaiser gewesen — ein Zeugniß, welches freilich einen Theil seines Gewichtes verlieren würde, wenn Schröckh (Kircheng. IV.) Recht hätte, der diese Stelle für einen Zusatz des hl. Hieronymus hält, dem jedoch Eusebius nicht widerspricht, wenn er (in vita Constantini) den Kaiser Constantin als den *ersten* Kaiser bezeichnet, der sich *öffentlich* zum Christenthume bekannt habe. Nach Eusebius bezeichnen viele andere alte Kirchenscribenten, und zwar ganz bestimmt, den Philipp und dessen Sohn und Gemahlin Severa als Christen. Gleichwohl ist es gewiß, daß, wenn Philipp ein Christ war, er nur *insgeheim* sich zum Christenthume bekannt habe, da er in öffentlichen Acten und bei der Feier des römischen Säcularfestes im J. 248 als Heide auftrat. Die Frage ist nun: War Philipp wirklich aber nur insgeheim ein Christ? Nach den angeführten äußern Zeugnissen zu urtheilen, müßte man mehr für die Bejahung als Verneinung der Frage stimmen, besonders wenn man annähme, Philipp habe sich vor seiner Thronbesteigung bereits zum christlichen Glauben bekannt, aber nachher als Kaiser es nicht gewagt, sich offen als Christen zu zeigen. Allein es ist nicht unwahrscheinlich, daß Philipp, ohne auch nur insgeheim ein Christ zu sein, eclectisirend für christliche Ideen und Gebräuche eingenommen gewesen sei und daher die Christen offen begünstiget habe, und daß daraus theils von Christen, theils von Heiden die Muthmaßung geschöpft worden sei, der Kaiser sei ein heimlicher Christ. S. *Tillemont*, hist. des empereurs und desselben mem. t. III. art. S. Babylas M.; *Bolland*. ad 24 Jan. de S. Babyla; *Mamachii* Orig. et antiquit. Christ. t. II.; *Spanheim* de Christianismo Philipporum, t. II. opp.; *Mosheim*, comment. de reb. Christ. ante Constant. M. [Schrödl.]

Philippus Sidetes, Kirchenhistoriker, s. *Kirchengeschichte*, Begriff 2c. und Literatur derselben.

Philistäa, *Philister*. Philistäa war ein schmaler Küstenstrich im Südwesten von Palästina, von Ekron bis an die ägyptische Grenze. Der hebräische Name desselben ist פְּלֶשֶׁת oder אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים bei Jos. Ant. 64, 2. *παλαιστίνη*; der Name des Volks ist פְּלִשְׁתִּים oder פְּלִשְׁתִּיִּים, bei den LXX im Pentateuch *φυλιστιείμ*, sonst *ἀλλόφυλοι; φυλιστιείμ* auch Sir. 46, 18; 1 M. 3, 24. u. bei Jos.; *παλαιστίνοι* Jos. Ant. 5, 1, 18. Ueber die Bedeutung und Etymologie dieses Namens wird gestritten. Die gewöhnlichste Annahme ist die, daß פְּלֶשֶׁת = שְׁפֵלָה Ebene, Niederland sei; andere leiten den Namen des Volks von falasa, äthiopisch = wandern, umherschweifen, ab und berufen sich dabei auch auf den Namen *ἀλλόφυλοι*, was aber nicht gerade eine etymologisirende Uebersetzung zu sein braucht; *Hitzig* hält den Namen für identisch mit *πελάσγοι* (s. d. Literatur bei Ersch und Gruber unter dem Art. *Philister*). Ebenso uneinig ist man über die Herkunft des Volkes und seine Geschichte vor seiner Niederlassung in Canaan. Nach Gen. 10, 13. 14. stammen die Philister und Caphtorim von den Chasluim ab, und diese von Mizraim, dem Sohne Cham's (vgl. die Art. *Caphtor* und *Chasluim*). Nach Amos 9, 7. kamen sie aus Caphtor nach Canaan (vgl. Jer. 47, 4. שְׁאֵרִית אִי כַפְתּוֹר); sie vertrieben dort die Heviter und ließen sich in ihrem Gebiete nieder (Deut. 2, 23). Wann dieses geschehen sei, wird nicht angegeben. Schon Abraham traf aber zu Gerar den Philisterkönig Abimelech (Gen. 20, 2 ff., 21, 22 ff.), mit dem auch Isaac in Berührung kam (Gen. 26). Beim Auszuge der Israeliten aus Aegypten wohnten

die Philister zwischen Canaan und Aegypten, so daß der nächste Weg durch ihr Gebiet führte (Exod. 13, 17). Zu Josue's Zeit werden bereits die fünf Könige der Philister von Gaza, Asdod (Azot), Ascalon, Gath und Ekron (Accaron) genannt (Jos. 13, 3. cf. Richter 3, 3). Ihr Gebiet wurde den Stämmen Juda und Dan angewiesen (Jos. 15, 45—47; 19, 43), aber nicht erobert. Richter 3, 3. werden jene 5 Könige zu denen gezählt, die der Herr übrig ließ, „um durch sie Israel zu unterrichten und um zu erproben, ob es die Gebote des Herrn beobachte." Unter den Richtern beginnen die Kämpfe zwischen Israeliten und Philistern, welche sich bis in die spätern Zeiten so oft wiederholten, daß Philister wie Edomiter und Samaritaner eine symbolische Bezeichnung der Widersacher Israels wurde. Der erste unter den Richtern, welcher mit ihnen kämpft, ist Samgar (Richt. 3, 31). Nach Jair's Tode dienen die Israeliten unter anderm auch den Götzen der Philister und werden darum von diesen in Verbindung mit andern Völkern unterdrückt (ib. 10). Nach Jephte's Tode erscheinen die Philister als Hauptbedrücker Israels (ib. 13, 1), und es folgen nun die Kämpfe Samson's, deren Schauplatz hauptsächlich die Philisterstädte Tamnatha, Ascalon und Gaza sind (ib. c. 14—16). Unter Heli besiegen die Philister Israel in einer großen Schlacht und erbeuten die Bundeslade, welche nach Azot geführt wird, aber nach 7 Monaten wieder zurückgebracht werden muß (1 Sam. 4 ff.). Unter Samuel werden die Philister besiegt und auf längere Zeit gedemüthigt; sie müssen die eroberten Städte wieder abtreten (1 Sam. 7, 10 bis 14). Saul hat fast seine ganze Regierungszeit hindurch mit ihnen zu kämpfen (1 Sam. c. 9; 13; 14; 17 [David's Kampf mit Goliath]; 18; 19; 23; 24) und fällt mit drei seiner Söhne im Kampfe gegen sie (1 Sam. 31). David verweilt auf der Flucht vor Saul eine Zeit lang bei dem Philisterkönig Achis von Gath (1 Sam. 21, 10), der ihm Ziclag (Siceleg) zum Wohnsitz anweist. Während seiner Regierung hat David zu wiederholten Malen gegen die Philister zu kämpfen (2 Sam. 5, 17; 8, 1; 21, 15; 23, 9; 1 Chron. 18, 1). Salomon „herrschte über das ganze Land diesseits des Flusses von Thapsa bis nach Gaza und über alle Könige jener Gegenden und hatte Frieden von allen Seiten ringsum" (1 Kön. 4, 24). Die Macht der Philister scheint durch David gebrochen zu sein; sie traten von nun an seltener mehr auf. Nadab, der Sohn Jerobeams, belagert die Philisterstadt Gebbethon (1 Kön. 15, 27; vgl. 16, 15). Dem König Josaphat von Juda zahlen die Philister Tribut (2 Paral. 17, 11). Unter seinem Sohne Joram dringen sie mit Arabern plündernd in Juda ein (2 Paral. 21, 16). Gath wird unter Joas von Hazael, König von Syrien, erobert (2 Kön. 12, 17). Ozias von Juda „stritt wider die Philister und riß die Mauern von Gath ein und die Mauern von Jabnia und die Mauern von Azot und erbaute Städte bei Azot unter den Philistern; und Gott half ihm wider die Philister" (2 Paral. 26, 6). Unter Achaz dagegen breiteten die Philister sich aus über die Städte des flachen Landes und gegen Mittag von Juda und nahmen Bethsames und Ajalon und Gaderoth, auch Socho und Thamnan und Gamzo mit ihren Dörfern und wohnten daselbst (2 Paral. 28, 18). Ezechias drängt sie wieder zurück (2 Kön. 18, 8), Thartan, der Feldherr des assyrischen Königs Sargon, erobert Azot (Js. 20, 1). Herodot (2, 157) erzählt, Psammetich habe diese Stadt den Assyrern wieder entrissen; auch erwähnt er (1, 105) einen in diese Zeit fallenden Zug der Scythen, welche den Tempel zu Ascalon plünderten. Pharao Necho erobert Gaza (Jer. 47, 1). Bei der Eroberung Jerusalems scheinen die Philister mit den Edomitern feindselig gegen die Juden aufgetreten zu sein (Ezech. 25, 15). Azotiter sind unter denen, welche den Bau der Mauern von Jerusalem zu hindern suchen (Neh. 4, 7); mehrere Juden hatten zur Zeit des Nehemias Frauen aus Azot (ib. 13, 23). In der Maccabäerzeit werden nur einige Mal philistäische Städte (1 Macc. 10, 86 ff.; 11, 60 ff.) und ein Mal das Land der Philister (ib. 3, 24) erwähnt; des Volkes der Philister wird nicht mehr gedacht. Jonathas und später Alexander Jannäus erobern und zerstören Gaza

(1 Macc. 11, 61; Jos. Ant. 13, 3, 3; B. jud. 1, 4, 2). Durch Pompejus werden Azot, Jamnia und Gaza als freie Städte der römischen Provinz Syrien einverleibt. — Städte der Philister: die 5 oben genannten Königsstädte (sie liegen in folgender Ordnung von Norden nach Süden: Ekron, Gath, Asdod, Ascalon, Gaza), ferner Joppe, Gerar, Gebbethon, Jabne und Ziclag (Siceleg), s. die Art. — Ueber die innern Verhältnisse des Volkes gibt die hl. Schrift nur wenige Andeutungen; neben dem Landbau (Richter 15, 5; vgl. Gen. 26) war es durch die Lage des Landes besonders auf den Handel angewiesen. — Ueber die Gottheiten der Philister vgl. die Art. Astarte, Dagon und Baal Sebub, — Weissagungen gegen die Philister: Js. 11, 14; 14, 28; Jer. 25, 20; 47; Ezech. 25, 15; Amos 1, 6; Abd. 19; Soph. 2, 4; Zach. 9, 5. — Vgl. Calmet, Diss. 1. in ll. Reg. Ersch u. Gruber. Raumers Palästina. Movers Phönicier u. die Art. Canaan und Palästina. [Reusch.]

Philo, zum Unterschiede von mehreren namhaften Männern desselben Namens Philo Judaeus genannt, gehört dem Jahrhundert Christi an. Unter Cajus Caligula, also um 40 n. Chr. nennt er sich selbst einen alten Mann, sein Geburtsjahr mag also wohl ungefähr 20 v. Chr. fallen. Er lebte in Alexandrien, wo seine Familie sehr angesehen war. Sein Bruder Alexander stand an der Spitze der reichen jüdischen Handelsgilde von Alexandria *) und Philo selbst wurde während der verschiedenen Verfolgungen, welche nach dem Tode des Kaisers Tiberius die alexandrinischen Juden betrafen, an der Spitze einer Deputation nach Rom gesendet. Das ist beinahe alles, was wir über seine Zeit und Lebensumstände wissen. Er benützte die Wohlhabenheit, welche wir sicher bei ihm voraussetzen dürfen, um in aller Muße die literarischen Vortheile Alexandriens zu genießen. Flavius Josephus, der ihn bei Gelegenheit der erwähnten Deputation an Cajus Caligula nennt, rühmt an ihm besonders die Vertrautheit mit der (griechischen) Philosophie **), er muß aber überhaupt die griechische Schulbildung sich mit Sorgfalt angeeignet haben. Er ist seiner Sprache und Bildung nach mehr Grieche, als Jude; aber die Anhänglichkeit an sein Volk und dessen Religion hat durch seine Studien nicht gelitten. Er benützt alle Kunde, die er sich in der Schule der Griechen erworben hat, dazu, um die Superiorität Israels in Wissen und Leben darzuthun. Er ist der Apologet des Judenthums vor dem Richterstuhle des philosophisch und ästhetisch ***) gebildeten Theiles seiner heidnischen Zeitgenossen, ohne selbst als Philosoph aufzutreten. Um den Griechen die fremdartigen Institute und Begriffe der Israeliten nahe zu rücken, gibt er diesen ein anständiges griechisches Gewand. So wurden unter seiner Hand die Synagogen Schulen der Philosophie und der Zweck der Versammlung der Juden in denselben ist das Philosophiren. Am Baume der Erkenntniß findet er den Ursprung der Philosophie. Das Gesetz der Juden hat nichts abentheuerliches, barbarisches an sich und bildet aus seinen Verehrern nicht ein Volk, das gegen die

*) Er war *ἀλάβαρχος*, *ἀλαβάρχης*, s. die nächste Note. Die Etymologie dieses Wortes ist noch nicht aufgeklärt. Ich vermuthe, daß קְלָב (vgl. קְלָבוֹן *κόλλυβος* und das arab. قلّاب) *κολλυβιστής* zu Grunde liege. Bekanntlich wird ק in Aegypten am Anfange häufig wie ein leiser Spiritus ausgesprochen: قال wie 'âla. Uebrigens ist קְלָב nur nach der Analogie gebildet, nicht wirklich nachweisbar.

**) Antiq. XVIII. c. VIII. § 1. *Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος Ἀλεξάνδρου τε τοῦ Ἀλαβάρχου ἀδελφὸς ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος* u. s. w. Daran knüpft Eusebius an, wenn er den Philo *ἀπὸ τῆς ἔξωθεν παιδείας ἐπισημότατον* nennt. H. E. II. 4.

***) Die Schreibart Philo's ist rhetorisch und geziert. Manche Stellen können mit den schönsten Arbeiten der Alten wetteifern. Doch hie und da vergißt er alles Maß, z. B. wenn er S. 669 über anderthalb hundert Epitheta ununterbrochen aufeinander folgen läßt, um die Wollust zu signalisiren.

einzelnen Staatsgesetze gleichgültig wäre, sondern treue Staatsbürger, erfüllt von menschenfreundlichen Gesinnungen gegen alle Menschen*) u. s. f. Indem Philo vorzugsweise Apologet ist, kann es ihm nicht darum zu thun sein, ein selbstständiges System aufzustellen. Er hat manche Gedanken von Plato**) aufgenommen (s. den Art. Neuplatonismus); die allegorische Methode der Stoa ist ihm so geläufig, daß man ihn als Stoiker betrachten könnte, wenn nicht die kabbalistischen Elemente den jüdischen Eclectiker verriethen. Unter die Philosophen kann Philo um so weniger gerechnet werden, als der bei weitem größere Theil seiner Schriften, wie mir scheint, Homilien sind, welche in den Synagogen gehalten wurden. Was der Midrasch auf palästinensischem Boden ist, das sind die Betrachtungen Philo's über die Schrift, namentlich den Pentateuch, auf dem hellenistischen. Es ist mehrfach versucht worden, die verschiedenen Aeußerungen Philo's über die Natur und Bestimmung der Seele, über Gott und die Schöpfung, über das Wesen der Offenbarung u. s. w. systematisch zu ordnen, es hat aber nie recht gelingen wollen, ein harmonisches System aus dessen fragmentarischen Aeußerungen zu bauen, falls man redlich zu Werke ging und alle maßgebenden Stellen berücksichtigte. Zwei wesentlich verschiedene Grundanschauungen ziehen sich durch seine Schriften hindurch. Einerseits scheint die Seele selbstständig, mit scharfer Geschiedenheit ihrer Individualität fortdauern zu sollen; andererseits aber verflüchtigt sie sich in dem Ocean, oder vielmehr in der abstracten Dunsthülle des göttlichen Seins. Gott selbst wird öfters durch abstracte Vorstellung wie zum Gedankendinge und andererseits ist er mit der sichtbaren Welt wesentlich eins, während doch an andern Stellen die Schöpfung als freier Act und Gott mit den Attributen des persönlichen, lebendigen, wirkenden Seins ausgestattet sich zeigt. Philo's Engel muß man bald für Kräfte der Natur, bald für persönliche Geisterwesen halten. — Dieselbe sich gegenseitig ausschließende doppelte Vorstellung findet sich in Beziehung auf jenes Mittelwesen, das Philo den Logos, d. h. den Gedanken, oder das Wort Gottes nennt. Einerseits erscheint dieses Wesen als der Erstgeborne Gottes, als der Weltbaumeister, als Schaffner der erhaltenden Vorsehung, als der hohe Priester, andererseits aber als Weltseele, als die Welt selbst, als einer der Engel u. s. w., woraus sich von selbst ergibt, daß der Evangelist Johannes seine Logoslehre (s. d. Art. Logos) nicht von Philo geborgt habe***). — Wie die Verschiedenheiten und geradezu Widersprüche in der Lehre Philo's zu erklären seien, darüber möchte das Urtheil der Gelehrten noch nicht so bald sich einigen können. Mir schien es früher, daß Philo einen förmlichen Systemwechsel durchgemacht habe. Wirklich läßt sich diese Ansicht insofern eine Strecke weit vertheidigen, als in dem Werke *περὶ τῆς Μωσέως κοσμοποιίας* Ideen über Gott vorherrschen, die sich wenig über die Theologie der Stoa erheben, d. h. die Persönlichkeit Gottes nicht deutlich genug wahren, während in den später geschriebenen Büchern der Allegorien Gott, Engel und Menschenseele klarer in persönlicher Unterschiedenheit auftreten. Doch möchte es nicht ohne Gewaltsamkeiten möglich sein, die Gegensätze chronologisch durch sämmtliche Schriften Philo's hindurch in der angedeuteten Weise gegenüber zu stellen. Die beste Lösung des Räth-

---

*) Genfer Ausgabe S. 566. Das Judenvolk ist *ἔνσπονδον, φίλον πᾶσι.*

**) *ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει* sagten schon die Alten nach Photius und Isidor Pelusiota.

***) Die gründliche Zusammenstellung der philonischen Aeußerungen über den *λόγος* Gottes bei Großmann (Quaestiones Philoneae Lips. 1829, zweiter Theil) setzt Jedermann in den Stand, ohne große Mühe die wesentliche Richtigkeit des Urtheils von Petavius zu erkennen, der sich (dogm. t. II. S. 18 ed. Venet. 1757) gegen die Vereinerleiung des johanneischen und philonischen Logos selbst gegenüber einiger patristischer Authoritäten erklärt hat. Man braucht darum dessen Verdammungsurtheil über Eusebius nicht zu unterzeichnen.

sels scheint bisher in Frank's lichtvoller Darstellung gegeben zu sein*), wenn auch die Gegenüberstellung von Kabbala (s. den Art.) und griechischer Philosophie, deren beiderseitigem Einflusse der genannte Dualismus zuzuschreiben sei, nicht richtig ist. Correcter scheint die Idee Frank's so ausgesprochen werden zu können: Wenn Philo als Israelite glaubte, so dachte er an persönliche Engel, einen persönlichen Gott, eine Schöpfung aus Nichts, wenn er als gebildeter Israelit speculirte, schwanden die Grenzen der Persönlichkeit. Trotz dieser dogmatischen Mängel haben die Schriften Philo's unter den Christen**) aller Jahrhunderte großes Ansehen genossen und auf manche Lehrer nicht geringen Einfluß geübt. Großentheils verdienen sie auch diese Aufmerksamkeit. Niemand weiß unter den Alten das Leben der Seele treffender zu zeichnen als Philo; das Leben der Patriarchen wird unter seiner Hand eine Musterpflanzung aller sittlichen Ausbildung der Menschheit; weßhalb der hl. Ambrosius, freilich ohne Philo zu nennen, starken Gebrauch von dessen Homilien macht. Diese Art von Benützung konnte nur bildend und veredelnd wirken, wenn sie die christlichen Glaubenswahrheiten nicht verdrängte. Dagegen muß der Einfluß Philo's auf die Methode der Bibelerklärung gewiß unter die Calamitäten im Laufe des christlichen Bildungsganges gerechnet werden. Die Maßlosigkeit der Vergeistigung jedes unbedeutenden Factums und Gebrauches mußte selbst die berechtigte und von der Natur der Sache gebotene Symbolik verdächtigen (vgl. den Art. Mystischer Sinn). Doch auch nach dieser Seite hin sind die Schriften Philo's von Werth. Sie stellen uns ein umfassendes Beispiel von jener geistreichen Gnosis (s. d. A.) vor Augen, welche zur Zeit der Apostel im Judenthum im Schwange ging. Sie konnte, so lange sie in Ansehen stand, dazu dienen, ad hominem christliche Anschauungen auch da zu entwickeln, wo zunächst nur Gebräuche sich zeigten, welche mit dem Judenthume erlöschen sollten. So wendete Barnabas***) sie an und derselbe Apostel Paulus, welcher nach dem Eingange des ersten Corintherbriefes im mündlichen Vortrage alles Künstliche verschmähte, macht in den Briefen oft genug von der Allegorie Gebrauch. Er warnt aber auch vor den Künstlichkeiten geistreicher Umdeutungen, namentlich solche Gemeinden, in welchen die hellenistisch geschulte jüdische Gnosis mitunter die schlichte apostolische Predigt in Schatten zu stellen bemüht war. Nichts kann uns vielleicht so frisch anschaulich machen, welche Art von geistreichem Judenthume, mit der apostolischen Predigt wetteiferte, als die Schriften Philo's. Schade, daß die Gelehrten, welche sich mit Philo beschäftigen, von der geistreichen Manier der palästinensischen Midraschim-Literatur so wenig Notiz nehmen. Außer den homiletischen Schriften, welche bei Weitem den größten Theil ausmachen, finden sich unter Philo's Werken auch historische, nämlich ein Bericht über die oben berührte Deputation an Kaiser Cajus (Caligula) und eine Darstellung der Ungerechtigkeiten, welche sich der ägyptische Statthalter Avillius Flaccus gegen die alexandrinischen Juden zu Schulden kommen ließ, sowie seines Falles und seines elenden Endes auf der Insel Andros. Beide Schriften sind wegen ihrer anschaulichen Schilderung einzelner Vorgänge von der größten Bedeutung für die Archäologie. Dazu kommt eine Schrift über die ägyptischen Essäer, die Philo

---

*) Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Uebersetzt von Gelinek. Leipzig 1844. S. 215 ff. Vgl. Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1831.

**) Die jüdische Literatur hat den alexandrinischen Apologeten ganz und gar ignorirt bis auf die wenigen Gelehrten, welche wie de Rossi im 16ten Jahrhunderte durch gelehrte Studien unter den Christen auf ihn aufmerksam wurden. Vergl. Wolf, bibl. hebr. t. I. S. 973 und de Rossi's Bemerkungen im hist. Wörterbuche der jüd. Schriftsteller, übersetzt von Hamberger.

***) Er bezeichnet die allegorische Erklärung ausdrücklich als *γνῶσις*. Ed. Cotelier. Antwerp. 1698. S. 18. *τί λέγει ἡ γνῶσις μάθετε.* S. 42. *τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν.*

Therapeuten nennt, eine Hauptquelle für die Kenntniß dieser merkwürdigen Erscheinung im abblühenden Judenthum. Philo zeigt sich als warmen Verehrer, wo nicht Anhänger der Essäer (s. d. A.) und hält ihre Lebensweise triumphirend den Griechen und Römern als die schönste Blüthe wahrer Philosophie vor. Bekanntlich waren Eusebius u. A. der irrigen Meinung, Philo habe die erste Christengemeinde von Aegypten vor Augen gehabt, als er die Therapeuten schilderte *). Die beste Ausgabe der Werke Philo's ist die von Thomas Mangey, London 1742. 2 Bde fol. (Griechischer Text mit lat. Uebers.), worauf sich die Handausgabe von Pfeiffer (Erlangen 1785 ff. 8.) stützt, welcher ebenfalls eine lateinische Uebersetzung beigefügt ist. Zu den in diesen Ausgaben enthaltenen Schriften wurden durch die beiden Gelehrten Angelo Mai und Aucher bisher unbekannte veröffentlicht (Philonis Judaei sermones tres inediti. Venet. 1822. Aucher. Philonis paralipomena Armena. Venet. 1826. Aucher. Philonis Judaei de Cophini festo etc. Mediolani 1828 ff. Mai). Die Hyperkritik des Israeliten Kirschbaum, der alle Schriften Philo's für unächt erklärt, ist als Irrlicht ohne Eindruck vorübergegangen. Irriger Weise dem Philo zugeschrieben wurden die Antiquitates biblicae, welche unter anderm in der Sammlung: Antiquitatum variarum autores. Apud Seb. Gryphium. Lugdun. 1552 lateinisch herausgegeben sind. Hieronymus führt diese Schrift in seinem catalogus ecclesiasticorum scriptorum nicht auf, während er doch dort eine vollständige Uebersicht der philonischen Arbeiten gibt. Dasselbe gilt von dem Verzeichniß bei Eusebius. — Die Schriften über Philo sind sehr zahlreich; wir nennen: außer Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums, worauf wir bereits wie auf Franks Abhandlung hingewiesen haben: Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie 1834 (vgl. dessen Artikel in der Ersch und Gruber'schen Encykl.), Großmann, quaestiones Philoneae. 1829, eine gehaltvolle Vorarbeit. Keferstein schrieb „Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen". [Haneberg.]

Philologie, biblische. Ihre Aufgabe ist, auf den kürzesten Ausdruck reducirt, die Kenntniß der biblischen Sprachen. Die Bibel hat aber zwei Haupt-Sprachen: die hebräische und griechische. Das N. T. ist bekanntlich griechisch, das A. T. hebräisch geschrieben mit kleinen chaldäischen Fragmenten. Von den deuterocanonischen Büchern ist Eines ursprünglich griechisch geschrieben, die übrigen besitzen wir nur mehr in Uebersetzungen, von denen die griechische die älteste ist. Sonst finden sich auch einzelne ägyptische, persische und bei spätern alttestamentlichen Schriftstellern selbst griechische Wörter. — I. Die hebräische Sprache. Dieser Name kommt im A. T. nicht vor; sie heißt dort „jüdische Sprache" (Js. 36, 11. 13) oder „Sprache Canaans" (ebend. 19, 18) (vgl. hiezu den Art. Hebräer); die spätern hebräisch schreibenden Juden nennen sie die „heilige Sprache". In den neutestamentlichen Schriften ist unter „hebräisch" (*ἑβραϊστί*, *ἑβραῒς διάλεκτος*) die damalige (palästinisch-aramäische) Landessprache verstanden (s. den Art. Palästin. Landessprache); Josephus Flavius nennt zuerst das Althebräische *γλῶσσα τῶν Ἑβραίων* (Arch. I, 2). Hebräisch war die Sprache der alten Canaaniter und wurde von Abraham und seinen Söhnen erst adoptirt, nicht ursprünglich geredet. Im Phönicischen und Punischen finden sich nur hebräische Formen und Wurzeln, so daß diese Sprache auch eine überseeische Verbreitung gefunden hatte. Nach und nach verschwand sie aus dem Leben, theils verdrängt durch ihre Schwesterdialecte, das

---

*) Eusebius H. E. II. c. 17. Ebenso Hieronymus im catalogus. Eusebius trägt auch die Meinung vor, daß Philo während seiner Anwesenheit in Rom mit Petrus zusammengetroffen sei. Unwahrscheinliches liegt darin nicht; doch folgt aus dem Zusammentreffen noch nicht die Bekehrung zum Christenthum. Montfaucon, der die Schrift Philo's über das contemplative Leben (der Therapeuten) übersetzte, schließt sich an die Ansicht des Eusebius an. 1709.

Aramäische und insbesondere Arabische, theils durch das Griechische und Lateinische. Sie hatte ihre Bestimmung erreicht; nach dem Umfange und Ziele der göttlichen Offenbarung mußte eine andere Sprache an ihre Stelle treten. Das Hebräische ist ein Zweig des semitischen Sprachstammes, der von Armenien bis über Abyssinien hinausreicht, und in drei Hauptdialecte zerfällt, den aramäischen im Norden, den arabischen im Süden und den hebräischen in der Mitte. Letzterer hält, wie in seiner geographischen Ausbreitung, so auch in seinen Formen die Mitte zwischen der rauhen, schwerfälligen, platten aramäischen und der vollen, tiefen, wohltönenden arabischen Sprache; vor Beiden hat er aber Reinheit, Einfachheit und die meisten Spuren der ursprünglichen Sprachformen dieses Stammes voraus. Bei keiner Sprache reichen die schriftlichen Denkmäler in ein so hohes Alter zurück, als bei der hebräischen, übertrifft sie ja die ganze Sanskrit-Literatur, sowie die Zendbücher (s. Parsismus) um volle oder mehr als tausend Jahre. Trotz dieses hohen Alters erscheint sie indeß nirgends in der Periode roher Anfänge, sondern gerade in den ältesten Büchern in ihrer schönsten, reinsten Gestalt. Es ist eben so vergeblich, als verkehrt, Perioden der hebr. Sprachentwicklung nachweisen zu wollen; alle und jede Verschiedenheit des Styles ist nur eine bestimmte Färbung des Ausdruckes, welche entweder in der Heimath (nach den verschiedenen Mundarten, deren es in Palästina wie überall gab), oder in der Absicht (bei der Poesie), oder in der Bildung des Verfassers ihren Grund hatte. Obgleich die Zeit immer ihren Einfluß geltend machte (z. B. gleich die Salomonische im hohen Grade), aus der Sprache allein kann nie ein Beweis für oder gegen das Alter eines heiligen Buches geführt werden. Am allerwenigsten darf man aus den sogenannten Aramäismen einen Schluß auf ein jüngeres Datum ziehen; denn sie sind eigentlich Archaismen und somit der Poesie zu jeder Zeit gleich erlaubt; dann zeigt es sich, daß sie gerade dem salomonischen Zeitalter, verursacht durch den starken Verkehr mit den aramäischen Völkerschaften, eigenthümlich sind. Damals trat Israel, wenn auch nur auf kurze Zeit, aus seiner Isolirung heraus, und das übte den größten Einfluß auf seine Sprache. Später verschwanden jene aramäischen Anklänge wieder, denen wir im Job, im hohen Liede, in den Sprüchen und besonders im Prediger begegnen. Wie rein sich das Hebräische erhielt, sehen wir an Habakuk und durchweg an den Psalmen, von denen nicht wenige gerade der feurigsten einer sehr späten Zeit angehören. Die empirische Kenntniß des Hebräischen verdanken wir den Traditionen der jüdischen Schule, zur Wissenschaft wurde sie durch die allgemeine philologische Forschung erhoben. Man kann daher bei der Nachweisung der Hilfsmittel zur Kenntniß des Hebräischen wohl zwischen beiden unterscheiden, in der Anwendung aber dürfen sie nicht getrennt werden. Zu den traditionellen Hilfsmitteln gehören die Punctation und Accentuation des Textes, die ältesten Uebersetzungen und Paraphrasen, der Thalmud, die frühesten christlichen Erklärer, soweit sie insbesondere des Hebräischen kundig waren, endlich die rabbinischen Grammatiker, Commentatoren u. s. w., zu den allgemein philologischen Hilfsmitteln, zum analytischen Studium des Hebräischen, gehören die Kenntniß der Sprachgesetze (im weitesten Sinne des Wortes: die Verwandtschaft der Wurzeln, die Bildungsgesetze der Derivation, die Grammatik, Syntax, der Sprachgebrauch, Context u. s. w.), die Vergleichung der Dialecte und endlich des allgemeinen Sprachschatzes überhaupt. Das Nähere, besonders mit der Nachweisung der literarischen Quellen gibt Gesenius in seiner Vorrede zur teutschen Ausgabe des hebräischen Handwörterbuches. Ihr zur Seite steht, freilich im Ganzen polemisch gegen Ewald und Gesenius, aber auf die richtigen Principien gefußt die Schrift: שפה ישרון Isagoge in gramm. et lexicogr. linguae hebraicae — von Franz Delitzsch. In Vereinigung mit Julius Fürst hebt er vorzugsweise die Bedeutung der Thalmudischen Literatur hervor, zeigt den Zusammenhang des Hebräischen mit den indogermanischen Sprachen (zunächst der Sanskrit), und begründet ein neues System der Stämmebildung, wie Fürst der

Wurzellaute, wodurch ein höchst erfolgreicher Schritt in der wahren Kenntniß des Hebräischen und des Semitismus überhaupt weiter gethan, und jene unheilbaren Combinationen aus den meistens nur halb verstandenen Dialecten hoffentlich für immer perhorrescirt wurden. „Die Lautentwicklung in allen Sprachen und die verschieden abgestuften Entfaltungen der Consonantentöne gehen von gewissen Elementen, d. h. von einigen Urlauten aus, die wie scharfe Umrisse den übrigen Lauten die Bahn vorschreiben, und sie gleichsam in einen Kreis bannen.“ Hierin hat Jul. Fürst, dessen Worte wir so eben angeführt, zuerst Bahn gebrochen. Er zeigt die Zwecklosigkeit der gewöhnlichen Eintheilung der Laute nach den Organen, mit denen sie ausgesprochen werden, und unterscheidet vielmehr (Lehrgebäude der aram. Idiome, Leipzig 1835) feste Grundconsonanten K (ק, כ, ג, ח, ע), T (ט ת ד), P (פ, ב); zischende Halblaute und zwar reine ס, oder aus K oder T erweichte, gemilderte צ, ז, ש; flüssige Halblaute י, ר, ל, ו; endlich Hauch- und Naselaute ה, א, נ, מ. Die Gesetze der Verwechslung dieser Laute bilden einen höchst wichtigen Bestandtheil der grammatischen und lexicalischen Bildung des Hebräischen. Daß die Laute Einer Classe wechseln, läßt sich leicht begreifen, aber es gibt noch manche Verwechslung besonders bei den gutturalischen k'- und t'-Lauten ohne Rücksicht auf die Classe, welche nicht so leicht zu erkennen ist, z. B. טלק und קלק, קשט und קשק. Die Schwierigkeit enthebe aber der Forschung nicht, sondern sporne nur zu einem desto eifrigern Studium, das an den erfreulichsten Resultaten unendlich reich ist. Hand in Hand mit der Erforschung dieser Wurzellautgesetze geht das Studium der Stämmebildungsgesetze. Ihre Kenntniß hat die Kluft, welche bisher zwischen den semitischen und indogermanischen Sprachen bestand, ausgefüllt, indem man zeigte, daß die Stämme euphonisch und dynamisch im Hebräischen erweitert werden, wie in den indogermanischen Sprachen, so daß aus den einfachen zweibuchstabigen Wurzeln theils einfache dreibuchstabige, theils zusammengesetzte Stämme entstehen z. B. בר und פר, welche sich in באר, פאר, ברה, פרה (trilitera simplicia) und חבר, הבר, עפר, ספר, קבר (tril. composita) erweitern. Aber noch näher rücken sich diese Sprachen bei einer genauen Analyse der Partikeln und der Nominalformen. Außer den verschiedenen, mannigfachen Derivationen vom Verbum, welche jede Grammatik enthält, bildet sich noch eine große Masse von Nominalformen theils durch Verbindung mit Präfixen oder Affixen, theils durch beides zugleich. Delitzsch im dritten Abschnitte seines oben angeführten Buches, wie Fürst im fünften Anhange seiner Concordanz haben diese Bildungen untersucht, dargelegt und in ein System gebracht. Bei solchen Resultaten fühlt man sich wahrhaftig gedrungen auszurufen: O mirabilem plane opificinam linguae humanae, quae non aliter inter Indos atque inter Semitas milliformem dicendi materiam fabricata est, eodem apud utrosque concilio eodemque successu, utpote animae ex eadem divinitate libatae apud utrosque formosissima progenies atque exemplaris ejusdem perfectissimi quam simillima imago. Da die Darstellung der Nominalformen bei Fürst nicht weniger als 30 enggedruckte Folioblätter füllt, müssen wir uns auf eine Classe der Nominalbildungen beschränken und für die übrigen auf das Buch selbst verweisen. Nämlich durch Affixa können sich Nomina bilden, welche auf N (ָן, ַן, ִין, וֹן, וּן, ֻן), auf M (am, em, im, om), auf R (mit demselben Vocalwechsel) auf L, auf S (ש, selten ס, ז) und auf D (ad, id, od) ausgehen. Auf diesem Wege der Forschung allein lernt man die primitiven Stammbedeutungen, die wahre Beschaffenheit der ursprünglichen grammatischen Formen und die Bedeutung der verschiedenen Nominalbildungen sicher kennen; auf diesem Wege allein wird die Vergleichung der verwandten Dialecte an ein wahrhaft fruchtbringendes Stadium gebracht. Von diesen noch einige Worte. 1) Aramäisch ist der älteste von den drei semit. Dialecten, rauh, platt, in den Consonanten, für die Aussprache schwerfällig und wenig bekannt mit den gemilderten T-Lauten (ש, צ, ז). Aramäisch war die Sprache Abrahams und des großen babylonischen, wie assyrischen Weltreiches. Indessen sind uns von ihr aus der Periode,

wo sie noch der hebräischen Sprache gegenüber stand, nur einzelne höchst unvollständige Fragmente in der Carpentoractischen Inschrift *) und in den wenigen cilicischen, palmyrenischen und ägyptischen Inscriptionen erhalten worden. Die spätere, so reiche aramäische Literatur ist ganz vom Judenthume ausgegangen, und daher bald mehr, bald weniger von hebräischen und andern selbst fremden Wörtern und Formen inficirt, und ihrer ursprünglichen Reinheit beraubt. Am verhältnißmäßig reinsten ist die Sprache in den Thargumim aber schon mit einer sehr merklichen Abstufung. An ihrer Spitze steht das Thargum des Onkelos, auf ihn folgt Jonathan zu den Propheten, das Thargum zu den Büchern אמ״ת zu den Megillot und endlich das jerusalemische zum Pentateuch. Eine eigenthümliche Färbung trägt das Aramäische in der Gemara **), wo es sich indeß bei den persischen Juden reiner erhielt, als bei den palästinensischen. Mit den meisten fremdartigen Elementen ist aber der glänzende Soharstyl vermischt. Man findet in ihm nicht bloß lateinische, griechische und persische Wörter, die aus dem Sprachschatze der Gemara herübergenommen wurden, sondern auch arabische und romanische, so daß man Spanien leicht als seine Heimath erkennt. Einige wenige Abschnitte der Bibel selbst sind im aramäischen Dialecte geschrieben, nämlich Esra IV, 8 — VII, 26. und Daniel II, 4 — VII, 28. Er schließt sich an keine von den eben bezeichneten Unterarten genau an, kann aber ebenso wenig rein aramäisch genannt werden, da er vielmehr die stärkste hebräische Beimischung enthält. Am nächsten stunden ihm die aramäischen Ueberreste, welche man theils auf Stein, theils auf Papyrus in Aegypten gefunden hat (T. Beer, Inscriptiones et papyri veteres semitici, quotquot in Aegypto reperti sunt. Lips. 1833) — aber es scheint dort fast eine künstliche Nachahmung des biblischen Aramäismus statt zu finden, mit einer noch stärkern hebräischen Färbung. 2) Syrisch. Hupfeld, Fürst und Delitzsch behaupten und gewiß mit Recht, die Einheit des Syrischen mit dem Aramäischen, so daß kein, auch schwacher, dialectischer Unterschied begründet werden könne. Alle Verschiedenheit reducire sich auf die Divergenz der Richtung und der Ideen, zu deren Darstellung sie dienen mußten, indem das Syrische eine ebenso exclusiv christliche, als das Aramäische eine rein jüdische Literatur begründete. Dadurch kamen Eigenthümlichkeiten in sie, welche eine Umgestaltung und Regeneration der Einen Sprache nach zwei sehr verschiedenen Seiten hin zur Folge hatte, ohne den Grundcharakter selber zu alteriren. Wie im Aramäischen Vieles aus dem Hebräischen, so wurde im Syrischen Vieles aus dem Griechischen aufgenommen, eine große Anzahl von Wörtern und die ganze, seltsame, schwerfällige Masse von Partikeln, dagegen auch vieles rein Aramäische griechisch gedeutet, d. i. auf christliche Ideen übergetragen. Im Ganzen erhielten sich die Formen mehr in ihrer ursprünglichen Einfachheit und Reinheit, als es in den verschiedenen Abstufungen des Aramäischen der Fall war, wohl zunächst aus dem Grunde, weil das Syrische auf ein kleines Gebiet beschränkt war, und eine zwar reiche und herrliche, aber doch nur kurze Blüthe seiner Literatur hatte. Das Aramäische ist um seiner selbst willen Gegenstand der biblischen Philologie, weil ein Theil wenigstens in diesem Dialecte geschrieben ist. Nicht so das Syrische; es bildet nur eine Hilfswissenschaft, die zwar in jeder Beziehung wichtige Dienste leistet, aber nur bei einer sorgfältigen, genau überwachten Prüfung, welche um so nothwendiger ist, als eine kritische Sichtung des syrischen Sprachschatzes noch gar nicht vorgenommen wurde. Der größte Kenner des Syrischen, Assemani, hat durch

*) So genannt, weil der Stein, auf den sie eingeschnitten ist, in der bischöflichen Bibliothek zu Charpentier aufgefunden wurde. Ihren Inhalt hat J. Fürst (Lehrgeb. d. aram. Idiome S. 23) mitgetheilt.

**) Die Sprache der Mischna ist hebräisch, nur eine spätere Ausbildung desselben, nachdem es bereits aufgehört hatte Volkssprache zu sein; sie ist in ihren Eigenthümlichkeiten von Wichtigkeit zur Erklärung nicht weniger schwierigen Formen des Biblisch-hebräischen, vgl. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna. Breslau 1845.

seine ganz frei gehaltenen, oft mehr paraphrasirenden Uebersetzungen leider keinen Anhaltspunct gegeben, und unsere Lexica liegen noch ganz und gar im Argen. Von einer größern Bedeutung ist das Syrische für das N. T. geworden, der Nutzen ist aber mehr ein hermeneutischer als philologischer. Verkehrt ist es jedenfalls, dessen Bedeutung so weit ausdehnen zu wollen, als Ludw. de Dieu, wenn er sagt: Sacri viri syriace conceperunt, quae graece scripserunt, unde phrasium, quae passim in N. T. usurpantur, verus sensus vix aliunde quam ex Syriaco petendus est; aber erlaubt ist der Wunsch des verdienten Widmanstadt: cupio ardenter, ut juvenes dum teneri sunt, sanctissimam hanc linguam combibant, ut religionis nostrae majestas christianis nativisque verbis in Asia suscitetur. Bekam er doch durch die Begründung katholischer Missionen bei den chaldäischen Christen eine neue Bedeutung. 3) Arabisch. Diese herrliche, bildsame, reiche Sprache — cujus majestas in toto orbe praedicatur, wie ein alter Verehrer von ihr aussagt, ist durch eine ganz tactlose, verkehrte Anwendung auf die Sprache der hl. Bücher in einen unverschuldeten, aber nicht ungerechten Mißcredit bei allen gekommen, denen es um eine wahre, nicht bloß glänzende, schillernde Kenntniß des Hebräischen zu thun ist. Von Schultens an kam eine Generation von Gelehrten vorzugsweise der niederländischen Schule, welche die heiligen Schriften mehr aus den nur zu oft mißverstandenen arabischen Wörterbüchern, als aus dem Hebräischen selbst zu erklären suchte. Es ist nicht zu ermessen, welche Unmasse von Abgeschmacktheiten aus dem Golius hervorgeholt wurden. Die Analogieen aus dem Arabischen sind überall nur mit großer Vorsicht anzuwenden. Gesenius hat in seinem, jedenfalls noch mäßigen Gebrauche des Arabischen doch schon die äußerste Grenzlinie gezogen. Eine Vergleichung seines Wörterbuchs mit der Concordanz von Jul. Fürst und den gelegentlichen analytischen Untersuchungen von Delitzsch zeigt, wie oft jener so gründliche Kenner zu Auswärtigem seine Zuflucht nahm, wo der Schlüssel des Verständnisses viel näher lag. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich die ursprüngliche Bedeutung mancher semitischen Wurzel nur noch im Arabischen erhalten habe, aber man muß sich wohl hüten, in den nämlichen Lauten auch gleich dieselbe Wurzel zu suchen, die moderne, erst spät sich specialisirende Bedeutung des Arabischen auf das Alt-Hebräische überzutragen, oder die Unzahl der abgeleiteten Verba auf die Primitiva im Hebräischen anzuwenden. Mit eigenen Augen sehen und ultra lexica sapere ist bei Analogieen, die aus dem Arabischen genommen werden, zu einer doppelt nothwendigen Regel für den Exegeten geworden. Indem jenes Arabisch, dessen Literatur uns zu Gebote steht, eine verhältnißmäßig ebenso junge und neue Sprache ist, als italienisch, spanisch und französisch, so wird, wie bei diesen, eine gründliche Kenntniß des Alten (des Hebräischen) vielmehr zur Kenntniß des Neuen (des Arabischen) beitragen, als umgekehrt. Das liegt in der Natur der Sache und bestätigt ein hierin gewiß unverdächtiger Zeuge, Ewald: Nam ut Arabum lingua ditissima et purissima multa ex antiquitate remota servavit, quae vel in hebraea minus integra sunt ac perspicua: ita rursus antiquior et quae antiquitati in universum fidelior mansit, censenda est hebraea, ut arabicae indolem et causas nemo possit tutius et verius intellectas explicare, quam qui hebraeae linguae sit gnarissimus. — Fassen wir die Resultate einer gediegenen Vergleichung der Dialecte zusammen, so ergeben sich kurz etwa folgende: 1) Viele *ἅπαξ λεγόμενα* bekommen aus ihnen ihre einfache Erklärung, גרד (Job. 2, 8) aus dem thalmudischen und thargumischen גרד, קרד; בּוֹלֵס (Am. 7, 14) aus dem arabischen بلس u. s. w.; wie deren jedes Lexicon nachweist. 2) Viele Stammwurzeln, welche im Hebräischen nach und nach außer Uebung kamen, haben sich in den Dialecten erhalten, בֹּסֶר (aram. בּוּסַר *βοτρος*) von בסר, ܒܣܪ, sauer sein, סר, dann: verachten; דְּבִיר das Allerheiligste, adytum templi von دبر, דבר, hinten sein; vgl. Fürst, Lexicon s. v. 3) Manche Grundbedeutung mit ihren verschiedenen Nuancirungen der abgeleiteten Formen ergeben sich nur mehr

aus der Vergleichung der Dialecte, פרט in der schwierigen Stelle Amos 6, 5 ist = פרץ, welches bald mit, bald ohne ספרן „den Mund, die Lippen aufsperren“ heißt, „faseln“, فارطون „thöricht sich benehmen und reden“, vgl. Gesenius, Gustav Baur zu Amos; חמר von خمر חמור. Gesenius Lex. u. s. w. Einen großen Reichthum solcher Nachweisungen in Beispielen enthält die oben schon angeführte Schrift Jesurun von Delitzsch. — II. Die griechische Sprache. Das griechische Idiom des N. T. nannte Salmasius bezeichnend Hellenismus nach der Gewohnheit der Juden selbst, bei denen alle in der διασπορᾷ lebenden Juden, welche griechisch redeten, Ἑλληνισταὶ hießen. Dieses Idiom ist keine originelle, in der Mitte Eines Volkes ausgebildete Sprache, sondern eine Uebertragung aramäischer Geistesrichtung in griechische Form, eine Mischung zweier Culturstufen, der hebräischen mit der griechischen, welche dem einen wie dem andern Elemente oft hindernd entgegentrat; dazu kam noch als dritte Mischung der christliche Lehrbegriff. Alles das gab dem Griechischen im N. T. eine eigenthümliche Färbung, deren volle und gleichmäßige Abwägung und Würdigung nach manchen Untersuchungen ein fast völlig freies Feld gelassen hat. Die Juden in Aegypten und Palästina hatten das Griechische aus dem Umgange, nicht aus gelehrten Studien gelernt; sie redeten daher die damalige Volkssprache und trugen sie auf ihre Schriften über. Man nennt sie κοινὴ διάλεκτος oder von Sturz an auch macedonische Sprache, weil sie sich vorzüglich von Alexander dem Macedonier an ausgebildet hatte. Ihre Eigenthümlichkeiten sind von Sturz, Plank, Lobeck, zuletzt von Winer mit großer Sorgfalt untersucht worden, und lassen sich im wesentlichen unter folgende Gesichtspuncte bringen: die κοινὴ umfaßt 1) Wörter aller Dialecte ohne Unterschied; 2) Wörter oder Wortformen, die im Altgriechischen selten oder nur von Dichtern und im höheren Style gebraucht wurden; 3) sie legt alten Wörtern eine neue Bedeutung bei; 4) wählt andere, meist verlängerte Formen, oder bildet 5) ganz neue Wörter und Biegungsformen der Nomina wie Verba, welche früher entweder ganz unbekannt, oder doch in dieser Anwendung ungebräuchlich waren. Beispiele zu allen diesen Eigenthümlichkeiten siehe in Winers Grammat. des N. T. Sprachidioms 4. Aufl. S. 24—28. Wir sehen somit, daß nicht die gesammte classische Gräcität als unmittelbare Quelle zum Studium der Neutestamentlichen Sprache gelten kann, sondern nur die Spätern, welche selbst die κοινοί heißen von Alexander bis in das zweite Jahrhundert nach Christus. Der erste Schriftsteller dieser Reihe ist Aristoteles; dann folgen Polybius, Diodor von Sicilien, Arrianus und die beiden Juden Josephus und Philo. Die altclassischen Authoren bilden nur eine secundäre Quelle. Dagegen sind die spätern griechischen Grammatiker, vorzugsweise die Atticisten von großem Nutzen, indem sie den κοινοῖς den alten Sprachgebrauch entgegenhalten und so den Unterschied der Bedeutungen und Formen markirt und bestimmt hervorheben, z. B. Phrynichus (Ἐκλογαι, Auszüge attischer Wörter), Möris Atticista, Aelius Herodianus, Helladius. Einen ähnlichen Dienst leisten die Scholiasten, namentlich die der Tragiker. Sorgfältiger und wachsamer muß man schon bei der Benützung der spätern Wörterbücher sein, z. B. des Hesychius (4—5. Jahrh.), der ein Christ war und schon den Sprachgebrauch des N. T. wie der LXX. vergleicht, oder des Suidas aus dem eilften Jahrh. Nur was in ihnen anerkannt alt, d. i. schon aus den alten Particular-Wörterbüchern aufgenommen wurde, darf unbedenklich als Quellerzeugniß angeführt und benützt werden. — In diesen Dialect mit seinen vielfachen Eigenthümlichkeiten kam aber durch die jüdische Geistesrichtung ein neues Element. Die Hellenisten (s. d. A.) trugen nicht bloß das Charakteristische des Semitismus — Umständlichkeit des Ausdrucks, Mangel an enger Verbindung und Periodenbau, Häufung und Wiederholung der Pronomina, Präpositionen statt der einfachen Casus, Mangel an Abwechslung der Partikeln, Einförmigkeit der Tempora und im Gebrauche der Participia u. s. w., in das Griechische über, sondern

mischten auch eigentliche Hebraismen (oder Aramaismen) ein, d. h. sie gebrauchten Wendungen, Constructionen, oder nahmen Wörter auf, welche dem Griechischen fremd waren und blieben, so daß Vieles den Griechen unverständlich oder lächerlich war. Es läßt sich von vorneherein erwarten, daß solche Hebraismen von den Gelehrten mit großer Sorgfalt untersucht und gesammelt wurden. Vorst, Leusden, Olearius, Hartmann haben auch wirklich den Spätern noch kaum eine Nachlese gelassen; doch vermißt man in ihren Untersuchungen eine streng wissenschafliche, auf richtige Grundsätze der Kritik basirte Sichtung; sie ließen sich insgemein, wie Winer zeigt, folgende Fehler zu Schulden kommen: 1) Sie suchten mehr aus dem hebräischen, als aus dem aramäischen Sprachgebrauche zu erklären; gerade letzterer ist von besonderer Wichtigkeit. 2) Sie behandelten alle Schriftsteller des N. T. gleichmäßig; als müßten in Allen gleichviele Anklänge an's Hebräische oder Aramäische gefunden werden. 3) Sie hielten Manches für einen Hebraismus, was Gemeingut auch der griechischen oder selbst aller Sprachen ist. 4) Sie trugen in Stellen Hebraismen hinein, wo sich gar keine finden und der Sinn entstellt wird. Beispiele dazu siehe Winer l. c. S. 30—32. — Die Ursachen der Hebraismen im N. T. liegen nahe. Sie sind theils allgemein menschliche, theils im specifischen Inhalte des N. T. selbst, theils in der Individualität der hl. Schriftsteller gegründet. Der allgemeine Charakter der semitischen Sprache prägte sich unwillkürlich und unbewußt der griechischen Diction auf; das Angeborne legt nur eine ganz vollkommene Kenntniß des Genius einer fremden Sprache und jahrelange Uebung ab. Die religiösen Ideen waren dem Griechischen so fremd und neu, das es dafür keine entsprechende Ausdrücke hatte, sie mußten aus dem Hebräischen herübergenommen werden. Die Apostel hatten endlich keine classischen Muster vor sich, sie waren nicht durch Studien im Griechischen herangebildet worden, sondern hatten es aus dem Umgange gelernt. Obwohl man sie nicht mit Anfängern vergleichen darf, und ihre Schriften nichts weniger als Uebersetzungsübungen waren (vergleiche das Obige: syriace conceperunt, quae graece scripserunt), indem sie allerdings griechisch dachten und fertig schrieben, so fehlte ihnen doch das feine Gehör für die Reinheit der Sprache, für die Härten und ungriechischen Wendungen. Gewiß Gründe genug für das Vorkommen von Hebraismen, so daß der Streit gegen die Puristen, deren scharfsinnigster Vertreter der große Heinrich Stephanus war, als beigelegt betrachtet werden darf. Das bedeutendste Buch hierin ist immer noch Winers Grammatik des N. T. Sprachidioms, die Wörterbücher zum N. T. von Wahl (Clavis N. T. philologica), und Bretschneider (Lex. monuale) u. a. sind nur mit Vorsicht zu gebrauchen; Letzterer hat viele neue, singuläre, meistens nicht glückliche Erklärungen. [Schegg.]

Philoponus, s. Cononiten und Monophysiten.

Philosophie. I. Begriff. Um den Begriff der Philosophie zu finden, müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, die Philosophie sei Wissenschaft, Erkenntniß gewährend oder erstrebend gleich allen übrigen Wissenschaften. Diese Voraussetzung gewährt uns einen festen Punct, an den wir uns beim Forschen nach dem fraglichen Begriffe halten können. Wie sich nämlich der Begriff einer jeden nichtphilosophischen Wissenschaft nach dem Gegenstande bestimmt, der in ihr und durch sie zur Erkenntniß kommt, so wird es auch bei der Philosophie der Fall sein müssen, wenn sie wirklich, unserer Voraussetzung gemäß, gleich allen übrigen Wissenschaften, Erkenntniß gewährt oder erstrebt. Aber was ist nun der Erkenntnißgegenstand der Philosophie? Hier beginnt die Erörterung bereits schwierig zu werden. Jede der übrigen Wissenschaften behandelt irgend einen bestimmten Gegenstand, von dem sie dann die Benennung hat. Dieß aber ist bei der Philosophie nicht der Fall. Gerade dadurch unterscheidet sie sich, wie es auch schon in dem Namen liegt, von allen übrigen Wissenschaften. Ja, überblicken wir diese andern Wissenschaften mit den in ihnen erkannten Gegenständen, so sehen wir alsbald, sie haben alles Seiende weggenom-

men, so daß für die Philosophie im ganzen Universum Nichts, lediglich Nichts übrig bleibe. Gott ist von der Theologie in Anspruch genommen, die sich überall wo es Religion gibt, zur Rechtfertigung des in der Religion zu Tage tretenden Gottesbewußtseins bildet; von der Natur haben die vielen Naturwissenschaften kein Atom zurückgelassen; Nichts, weder Stoff noch Form, ist für die Philosophie geblieben; dasselbe gilt von dem Menschen und allen menschlichen Werken und Erzeugnissen, die den Inhalt der Weltgeschichte bilden und als der objective Mensch bezeichnet werden können. Ja nicht nur der denkende Geist als solcher, sondern auch das Denken selbst, inwiefern es Thatsache und Gegenstand der Erfahrung ist, ist in einer Wissenschaft erkannt, die zu den nichtphilosophischen gehört, denn als nichtphilosophische Wissenschaft ist die empirische Psychologie entschieden zu bezeichnen. Wenn aber so die Philosophie überall zu spät gekommen und für sie im Himmel und auf Erden kein Erkenntnißgegenstand geblieben ist, gibt es dann überhaupt Philosophie als Wissenschaft gleich den übrigen Wissenschaften? Diese übrigen Wissenschaften haben, indem sie alles Erkennbare, ja alles Erforschbare in Besitz genommen, doch sich selber stehen lassen, sich selbst der Philosophie als Erkennntnißgegenstand zurückgelassen. In Wahrheit, der Erkenntnißgegenstand der Philosophie, wenn es überhaupt eine solche gibt, sind die nichtphilosophischen Wissenschaften, ist die Erkenntniß, welche diese gewähren; und die Philosophie ist also zu definiren als die *Wissenschaft der Wissenschaften*, als die *Wissenschaft des Wissens* oder als diejenige Wissenschaft, welche *Erkenntniß der Erkenntniß* gewährt oder anstrebt — ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης. Aber es ist von selbst einleuchtend, daß, wenn dieses richtig ist, die Philosophie zugleich auch dieselben Objecte zu Erkenntnißgegenständen habe, welche die Erkenntnißgegenstände der übrigen Wissenschaften sind, nämlich die Gesammtheit des unmittelbar Seienden, denn man kann nicht die Erkenntniß eines Gegenstandes erkennen, ohne zugleich auch diesen Gegenstand selbst zu erkennen; oder wie wäre möglich, daß Einer z. B. die Theologie zum Gegenstande seiner Erkenntniß machte, ohne daß er zugleich auch Forschungen über Gott selbst anstellte, oder die Physik, ohne sich um die Natur selbst und deren Gesetze zu kümmern, oder die Geschichtserkenntniß, ohne daß er die Geschichte selbst studirte? Also wäre die Philosophie weiter Nichts, als *Erkenntniß eines bereits Erkannten*? Allerdings. Aber, wie man leicht einsieht, nicht als bloße Wiederholung bereits vorhandener Erkenntniß. Da nämlich die zuerst gegebene Definition unzweifelhaft richtig und durchaus festzuhalten ist, so ist klar, die Philosophie müsse das soeben Genannte, nämlich Erkenntniß eines bereits Erkannten, so sein, daß sie damit zugleich *Begründung der übrigen Wissenschaften* sei. Daraus aber folgt von selbst, es müssen in ihr die Gegenstände *anders* erkannt werden, als in den übrigen Wissenschaften; denn würden sie nicht anders erkannt, so wäre die Philosophie ebensowenig Begründung der übrigen Wissenschaften, als diese selbst es sind, d. h. sie wäre nicht das, was sie unzweifelhaft ist, Wissenschaft der Wissenschaften. Als Begründung der übrigen Wissenschaften erscheint die Philosophie zunächst nun dadurch, daß sie einen jeden Gegenstand, der zu erkennen ist, nicht bloß als dieses Einzelne wie ein für sich allein Seiendes, sondern auch in allen seinen Beziehungen oder Verhältnissen, mithin so erfaßt und erkennt, daß in ihm zugleich Anderes erkannt werde. Alles was ist, ist nicht bloß dieses bestimmte Einzelne, sondern zugleich Anderes, möglicherweise Mancherlei, sei es als Ursache oder Grund, sei es als Erzeugniß, sei es als Beides zugleich. Das Erste einer Reihe ist dieses Bestimmte und zugleich Ursache alles Folgenden und so gewissermaßen dieses selbst; das Letzte einer Reihe ist dieses Bestimmte und zugleich Erzeugniß alles Vorhergehenden und so wiederum gewissermaßen dieses selbst; von dem in der Mitte Liegenden ist ein Jedes ebenso einmal dieses Bestimmte, aber ebenso auch zugleich Erzeugniß des Vorhergehenden und Ursache des Folgenden; und hat es Anderes neben sich, so steht es ebenso unter dessen Einflusse, als es auf dasselbe einwirkt, und ist so auch in

dieser Hinsicht zugleich Ergebniß und Grund eines Andern. Ergreift nun die Philosophie das zu Erkennende in solcher Weise, immer in dem Einen das Andere, in jedem Einzelnen Anderes nach den angegebenen mehrfachen Beziehungen erkennend, so ist klar, dieselbe müsse sich zu einer allumfassenden Wissenschaft gestalten. Was zunächst die Natur betrifft, so weiß Jedermann: sobald einmal der Anfang einer Begründung d. h. der Erkenntniß irgend eines Naturdinges in und aus seinem Grunde gemacht ist, so kommt man nicht eher zur Ruhe, als bis die Erkenntniß die gesammte Natur umfaßt, bis in dem Individuum, in dem Atome, die Eine Natursubstanz begriffen ist. Das Individuum hat seinen Grund in der Species, diese in der Art, diese in der Gattung, diese im Geschlecht, dieses in dem sogenannten Reiche, dieses in der Einen Natursubstanz. Die unendlich vielen Dinge, die wir als Natur begreifen, sind nichts Anderes als Gestalten, in welche sich die Eine Natursubstanz entfaltet hat und in denen sie jetzt existirt und erscheint. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Geiste. Ein einzelnes Geistesproduct findet genügende Erklärung nur aus der Gesammtheit geistiger Producte derselben Art, diese aber wiederum nur aus der Gesammtheit der übrigen Arten geistiger Producte. Um z. B. ein einzelnes Kunstwerk vollkommen zu verstehen, muß man die Kunst überhaupt, die einzelnen Zweige und die mannigfache Gestaltung derselben kennen. Die Kunst selbst aber wiederum kann man nicht verstehen ohne Verständniß der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religion &c. So hängen die unzähligen und unendlich mannigfach gestalteten Geisteswerke dermaßen zusammen, eines das andere begründend und erklärend, daß zu genügender und befriedigender Erkenntniß auch nur eines einzigen Bekanntschaft mit dem ganzen unermeßlichen Gebiete erforderlich ist, das wir als das Geistesreich bezeichnen. Dieses Geistesreich selbst aber, die gesammte Wirklichkeit, worin der Geist sich objectivirt hat, kann letztlich im Ganzen und im Einzelnen nur von Dem verstanden werden, der den Geist als solchen kennt, denn sie ist was sie ist, weil der Geist ist was er ist, weil nämlich unendlich viele Geister existiren, die einerseits einander sämmtlich und zwar dermaßen gleich sind, daß ihr Wirken erscheint wie das Wirken Eines Geistes, andererseits aber so durchgreifend unterschieden von einander, daß kein einziger ganz dasselbe ist, als irgend ein anderer; eine Unterschiedenheit, welche darin begründet ist, daß jeder der unendlich vielen Geister ein völlig für sich selbst seiendes Subject, ein abgeschlossenes Ganzes ist. Aber auch die so gebildete Erkenntniß des Einen und des Andern, der Natur wie des Geistes, erweist sich noch als unvollkommen. Die Vollendung der Naturerkenntniß ist dadurch bedingt, daß zugleich der Geist, die der Geisteserkenntniß dadurch, daß zugleich die Natur erkannt sei; nur der erkennt das Eine wie das Andere genügend, der jedes nicht nur an sich, sondern zugleich ebenso ihre Unterschiedenheit, ihre Gegensätzlichkeit, wie ihr Gemeinsames, ihr Füreinandersein und ihr Wirken mit und in einander begriffen hat. Mit andern Worten: die Erkenntniß der beiden Bestandtheile der Welt findet ihre Begründung in der Erkenntniß der Welt als solcher, wie sie ein einheitliches Ganzes ist. Diese Welterkenntniß selbst aber findet so gewiß ihre Begründung in der Erkenntniß Gottes, als die Welt nicht ein schlechthin Seiendes, sondern geworden, durch Gott erschaffen ist. Die Erkenntniß Gottes selbst aber, in der so jede andere Erkenntniß die letzte Begründung findet, hat sich umgekehrt auch ihrerseits in der Erkenntniß des von Gott Geschaffenen abzuschließen. So bildet sich mithin, sobald man anfängt, irgend eine Erkenntniß mit der Absicht zu begründen, den Proceß nicht eher zu beenden, als bis man auf den letzten Grund gekommen, eine Universalwissenschaft, in der die einzelnen Wissenschaften oder Erkenntnisse als bloße Momente enthalten sind und so die Geltung abgeschlossener Wissenschaften oder Erkenntnisse verloren haben. Diese Universalwissenschaft ist nun, wie wir gesehen, die Philosophie. Die zuletzt gegebene Ausführung aber hat zugleich den Beweis geliefert, der zu liefern war, daß die philosophische Erkenntniß des Seienden nichts weniger als bloße Wiederholung einer

bereits gebildeten Erkenntniß sei. Aus dem Vorgetragenen nämlich ist uns klar geworden, eine und dieselbe Wirklichkeit empfange, philosophisch erkannt, eine ganz andere Gestalt, als sie in der gewöhnlichen, in der nichtphilosophischen Erkenntniß hat; womit von selbst gegeben ist, daß wir in der philosophischen Erkenntniß nicht die Wiederholung einer bereits gebildeten, sondern eine ganz andere, eine neue Erkenntniß vor uns haben. Das Nächste ist das bereits Genannte, daß philosophisch erkannt, jede Wirklichkeit, die nicht das Ganze ist, das Geistige wie das Physische, das Große wie das Kleine, als bloßes Moment eines Ganzen erscheine, während in der nichtphilosophischen Erkenntniß jede Kleinigkeit die Gestalt und Geltung eines in sich abgeschlossenen Ganzen besitzen kann und in der Regel besitzt, wie wenn sie allein in der Welt oder vielmehr wie wenn sie die Welt wäre. Man denke nur beispielshalber an die vielen Naturwissenschaften, wie sie uns in der Regel entgegentreten. Der Botaniker kennt außer der Pflanze, der Mineraloge außer dem Mineral, der Mathematiker außer Zahl und Größe keine Wirklichkeit. Mehr oder weniger finden wir das Gleiche in allen Gebieten. Dem Philosophen aber ist es wesentlich, wie Plato sagt, nicht nach dieser oder jener, sondern nach der ganzen Weisheit zu streben — *τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσαμεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὔ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης* (Rep. V. p. 475). In diesem Sinne ist es, daß derselbe Plato die Philosophie als Wissenschaft des Seienden, *ἐπιςτήμη τοῦ ὄντος*, definirt; und in demselben Sinne ist es auch, daß man die bekannte Ciceronianische Definition, die an sich nicht viel besagen will, kann gelten lassen, daß die Philosophie die Wissenschaft des Göttlichen und des Menschlichen, divinarum humanarumque rerum, sei. Die Philosophie erkennt nicht Anderes als die nichtphilosophische Wissenschaft. Aber letztere erkennt überall nur Dieses oder Jenes, einzeln Seiendes, die Philosophie dagegen in allem Einzelnen, in dem jetzt so jetzt anders Seienden, immer das Seiende, das Eine Sein. Darum ist der Unterschied zwischen der philosophischen und der nichtphilosophischen Erkenntniß näher dahin anzugeben, daß man hier stets ein abstractes Eins, ein A als A, dort aber stets in Einem Zwei oder in dem Einen ein Anderes, in dem Einzelnen ein Allgemeines, in dem Vielen die Einheit, in dem Bewegten die Ruhe und umgekehrt, in dem geistigen Product den schaffenden (denkenden und wollenden) Geist, in dem Letzten das Erste, in dem Gegenwärtigen das Vergangene und Künftige, das *τό τι ἦν εἶναι* und das *ἐσόμενον*, in dem Unterschiedenen das Gleiche, in dem Accidens die Substanz, in dem Gewirkten die Ursache und umgekehrt, kurz in dem Sein das Nichtsein erkennt. Daher kommt's, daß die Philosophen der Menge nicht verständlich sind und nicht selten als verrückte Menschen gelten. In den Augen dessen, der A nur als A erkennt, erscheint derjenige als verrückt, der A nicht nur als A, sondern auch als B erkennt und bezeichnet. — Dieß war nun das Erste, worin die philosophische Erkenntniß, inwiefern sie Begründung der nichtphilosophischen ist, zugleich als eine andersgestaltete Erkenntniß erscheint: die Philosophie ist, zum Unterschied von allen übrigen Wissenschaften, Universalwissenschaft, nicht als Conglomerat, sondern deßhalb, weil sie in jedem Einzelnen immer das Ganze, in dem Vielen und Unterschiedenen immer das Eine und Gleiche erkennt. Fragen wir nun aber, weiter gehend, worin diese Thatsache begründet sei, so wird die Antwort lauten: darin daß das philosophische Erkennen als solches, als Erkenntnißproceß, ein anderes sei als das nichtphilosophische. Wäre es nicht ein anderes, dann vermöchte es nicht den erkannten Gegenständen eine andere Gestalt in der angegebenen Weise zu verleihen. In Wahrheit, soll die Philosophie Wissenschaft der Wissenschaften und doch nicht bloße Wiederholung bereits vorhandener Erkenntniß sein, dann muß ihr Erkennen synthetisches im Gegensatz zu dem analytischen sein, was das Erkennen der übrigen Wissenschaften ist. In den nichtphilosophischen Wissenschaften wird analytisch d. h. dadurch erkannt, daß man die einzelnen Theile einer Wirklichkeit, so wie sie sich unmittelbar darstellen, wie sie sich selbst dem Geiste anbieten, erfaßt und erkennt, so einen nach dem andern

von dem Ganzen gleichsam ablöst und so durch die Erkenntniß der Theile zu der des Ganzen, durch die Erkenntniß des Vielen zu der des Einen aufsteigt (regressiver Proceß). Im Gegensatze hiezu wird nun in der Philosophie nothwendig synthetisch d. h. so erkannt, daß man von dem Ganzen oder vielmehr von dem Einen ausgeht, das das Viele in sich enthält und so zunächst in dem Einen das Viele, in dem Gleichen das Verschiedene, in dem Kern den Baum mit Wurzel, Stamm, Aesten, Zweigen, Blüthe und Frucht erkennt und so gleichsam schaffend die die Wirklichkeit constituirenden Momente zusammensetzt (progressiver Proceß, genetisches Erkennen). Weil man nun so von Anfang an in dem Einen das Viele, in dem Gleichen das Verschiedene ꝛc. erkannt hat, so erkennt man im weiteren Verlaufe von selbst auch umgekehrt in dem Vielen das Eine, in dem Unterschiedenen das Gleiche, in jedem Einzelnen das Ganze, in jedem der vielen Producte das Eine Princip oder die Eine Ursache; und so empfängt dann die Philosophie die Gestalt, in der wir sie oben erkannt haben. — Jetzt aber entsteht die Frage: gibt es solche synthetische Erkenntniß, ist uns möglich, synthetisch zu erkennen? Diese Frage ist entscheidend; wir müssen bei Beantwortung derselben sorgfältig zu Werke gehen und etwas ausholen. Alle Erkenntniß eines vom denkenden Geiste unterschiedenen Gegenstandes ist Aufnahme dieses Gegenstandes in den erkennenden Geist; ein Gegenstand ist dann erkannt, wenn er mit dem erkennenden Geiste vereinigt, gleichsam ein Bestandtheil desselben geworden ist. Was aber somit dem Geiste vereinigt ist, sind offenbar nicht die Gegenstände selbst, so wie sie existiren, ebensowenig die in dem Gebiete des Geistes als die in dem Gebiete der Natur liegenden, sondern die Gedanken oder Begriffsbestimmungen, welche realisirt eben jene Gegenstände oder Wirklichkeiten sind; nur Gedanken können mit dem Geiste vereinigt sein, in dem Geiste gleichsam wohnen. Müssen wir nun voraussetzen, es gebe überhaupt Erkenntniß, müssen wir annehmen, die nichtphilosophische Erkenntniß sei, obgleich unvollkommene, doch wahre Erkenntniß zunächst (um von Gott noch abzusehen) der uns unmittelbar präsenten Wirklichkeit, der Welt im Ganzen und im Einzelnen, dann ist uns die Ueberzeugung aufgenöthigt, diese Welt sei ein verwirklichtes Gedankensystem. Demgemäß erscheint das Werden oder das Gewordensein der Welt als Verwirklichung von Gedanken, die in dem Bewußtsein des Schöpfers gelegen haben. Diese Gedanken außer das Bewußtsein des Schöpfers hinaus versetzt, existent geworden, sind die Welt. Demnach besteht das Erkennen als Erkenntnißproceß darin, daß wir die in dem Universum wirklich oder existent gewordenen Gedanken ablösen, gleichsam von dem Banne erlösen, in den sie mit dem Heraustreten aus dem Bewußtsein oder aus dem Geiste des Schöpfers gerathen sind. Was wir hiemit vollbringen, ist ein Nachdenken der Schöpfungsgedanken oder auch ein Zurückführen derselben auf ihre ursprüngliche Form, in der sie gewesen sind ehe sie existent waren. Sie sind nämlich jetzt in unserem Geiste ganz ebenso, wie sie ursprünglich in dem Geiste des Schöpfers gewesen. Hiernach müssen wir die Möglichkeit der in Frage stehenden synthetischen Erkenntniß behaupten. Ist jedes Wirklichseiende realisirter Gedanke oder Gedankensystem und die Entstehung jedes Wirklichseienden ein (nach Außen gehender) Gedankenproceß, so ist, scheint es, jeder denkende Geist im Stande, jede gewordene Wirklichkeit eben so zu denken, wie der Schöpfer während des Schaffens sie gedacht hat. Ein Geist ist ja dem andern gleich; es gibt nur eine Vernunft, die sich wesentlich in allen Geistern auf die gleiche Art und als dieselbe erweist. Vermögen wir aber das Genannte, dann vermögen wir synthetische Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit zu schaffen, denn die Erkenntniß des Schöpfers einer Wirklichkeit ist rein synthetische, das Letzte in dem Ersten, das Viele in dem Einen, das Einzelne in dem Ganzen enthaltend. Allein bei näherer Betrachtung modificirt sich dieser Gedanke alsbald sehr bedeutend. Für's Erste kommt schon dieß in Frage, ob denn wirklich immer ganz dasselbe Gedankensystem entstehe, wenn unterschiedene Geister einen und denselben Grundgedanken entwickeln; und diese Frage kann zwar nicht schlechthin ver-

neint werden, da allerdings, wie bereits bemerkt, ein Geist dem andern wesentlich gleich ist und somit, wenn der eine wie der andere in fraglicher Entwicklung richtig denkt, consequent vorwärts schreitet, derselbe Proceß oder dasselbe System von Gedanken entstehen muß, aber doch auch ebensowenig schlechthin bejaht, da nach allgemeiner Erfahrung kein Geist, wenigstens kein menschlicher, zu der Behauptung oder Ueberzeugung berechtigt ist, daß er consequent und richtig denken müsse und in der Entwicklung eines Gedankens zu irren nicht im Stande sei. Aber gesetzt auch, diese Frage müßte oder dürfte unbedingt bejaht werden, so ist für's Andere gewiß, daß wir die Gedankenbestimmungen sowohl jedes einzelnen Wirklichseienden als des Ganzen, das wir Universum nennen, doch nur dann construirend denken können, wenn uns der erste Gedanke gegeben ist, von dem die ganze Construction auszugehen hat. Wie wird uns aber der erste Gedanke eines von uns selbst Unterschiedenen gegeben? Entweder durch den Schöpfer dieses Seienden, oder durch analytische Erkenntniß, in der wir von dem Einzelnen und aus dem Ersten Entwickelten Stufe für Stufe zu diesem Ersten aufsteigen. In dem einen wie im andern Falle ist unsere sofort zu bildende Erkenntniß zwar nicht so rein synthetisch, wie eine schöpferische Erkenntniß dieses ist — aus dem einfachen Grunde, weil wir den ersten Gedanken, von dem alles Weitere abhängt, nicht selbst geschaffen, sondern empfangen haben; aber synthetische Erkenntniß ist sie dennoch; und in letzterm Falle insbesondere, der der gewöhnliche ist, erfreut sich das synthetische Vorgehen der erforderlichen Sicherheit, weil es an den vorher analytisch gewonnenen Gedanken oder Erkenntnissen im Einzelnen ein fortwährendes Correctiv besitzt. Damit haben wir das Resultat: wir vermögen die Welt synthetisch zu erkennen, aber nur auf Grund vorausgegangener analytischer Erkenntniß derselben Welt. Mithin gibt es Philosophie, aber dieselbe setzt die nichtphilosophischen Wissenschaften dermaßen voraus, daß sie ohne diese nicht möglich wäre. Dieses Resultat stimmt auf's genaueste mit dem Ersten zusammen, was wir über die Philosophie zu sagen wußten, daß sie nämlich die Wissenschaft der Wissenschaften sei, denn in diesem Satze ist geradezu und ganz unmittelbar das Vorhandensein der übrigen Wissenschaften als Bedingung der Philosophie bezeichnet. — Im Bisherigen aber haben wir als Erkenntnißgegenstand nur die Welt, nur das Gewordene berücksichtigt. Es versteht sich von selbst, die Erkenntniß Gottes könne nicht ebenso eine synthetische oder genetische Erkenntniß sein, denn Gott ist nicht ein Gewordenes; jede Vorstellung eines Werdens Gottes im eigentlichen Sinn des Wortes ist eine Abgeschmacktheit. Die philosophische Erkenntniß Gottes wird also jedenfalls anders gestaltet sein, als die der Welt. Wie immer aber sie gestaltet sein oder sich vollziehen möge, soviel ist unzweifelhaft gewiß: auch ihr muß nichtphilosophische d. h. solche Erkenntniß Gottes vorangehen und zur Unterlage dienen, welche durch directe Mittheilung Gottes einerseits und durch Annahme dieser Mittheilung andererseits gebildet ist. Eine Ausnahme von der Regel ist gerade hier auf keine Weise denkbar. Das Folgende wird diese Behauptung erklären und rechtfertigen. — Wir haben jetzt zunächst, nachdem der Begriff der Philosophie gefunden, darzuthun, wie sich die so gestaltete Wissenschaft vollziehe, wie sich die Philosophie verwirkliche. Dieß kann scheinbar auf vierfache, in Wahrheit aber auf dreifache Weise geschehen. Der Grundgedanke nämlich, von dem die philosophische Gedankenentwicklung oder der synthetische Erkenntnißproceß ausgeht, ist entweder 1) die Natursubstanz, oder 2) der denkende Geist, das menschliche Ich, oder 3) beide zugleich, oder endlich 4) der göttliche Weltgedanke. Bei näherer Betrachtung aber sieht man bald, der dritte dieser (möglichen) Ausgangspuncte falle mit dem vierten zusammen. Geht man nämlich von der Natursubstanz und dem Ich zugleich aus, so geht man offenbar nicht von einem wahrhaft Ersten aus; es gibt nicht zwei Erste; wo zwei Erste erscheinen, da weisen sie auf ein Drittes als das wahrhaft Erste zurück. In vorliegendem Falle ist dieses Dritte eben der göttliche Weltgedanke. Mithin haben wir in Wahrheit nur drei Ausgangspuncte für die Philosophie. So

finden wir's denn auch in der Geschichte, die wir nun kurz vorzulegen und zum Verständniß zu bringen haben. — II. Geschichte der Philosophie. In der Geschichte begegnen uns genau die angegebenen Ausgangspuncte für die Philosophie, nur in anderer Ordnung. Die erste Gestalt, in der geschichtlich die Philosophie erscheint, ist die griechische Philosophie. Die griechische Philosophie aber ist Naturphilosophie d. h. Wissenschaft oder Erkenntniß einer Erkenntniß, welche lediglich Naturerkenntniß, Begründung eines Bewußtseins, welches lediglich Naturbewußtsein ist. Alles Seiende ist als Bestandtheil eines einheitlichen Ganzen erkannt, als dieses Ganze aber die Natur begriffen und so die Natur als alle Wirklichkeit gewußt. Dieß Bewußtsein ist der Erkenntnißgegenstand der griechischen Philosophie. Mithin hat es diese mit der Frage zu thun: was ist das Erste und Eine, aus dem sich die ausgebreitete Wirklichkeit, die unendlich mannigfach gestaltete Natur entwickelt hat. Glaubt man als solches irgend Etwas erkannt zu haben, so besitzt man daran den ersten Begriff oder den Grundgedanken, von dem die synthetische Welterkenntniß oder der weltconstruirende Gedankenproceß ausgeht. Mancherlei hat diese Stellung eingenommen. Wesentlich aber ist es immer Ein und Dasselbe — das immanente Wesen der Natur, nur in verschiedenen Gestalten vorgestellt, in der ersten Periode (von Thales bis Anaxagoras) als reine Natursubstanz, auf mehrfache Weise, in der zweiten Periode (von Socrates bis in die Zeit der Skeptiker) als Vernunft, in der dritten Periode (Neuplatonismus s. d. A.) als Beides zugleich (s. d. Art. Pantheismus); und immer ist das Nähere gleicherweise dieß, daß das so als Wesen der Dinge Erkannte an sich als Gott, der Mensch aber als eine der unendlich vielen Gestalten gegolten hat, in denen eben dieses Wesen der Dinge, dieser sogenannte Gott existire und erscheine. — Der griechischen Philosophie folgt im Laufe der Geschichte die christliche. Der Erkenntnißgegenstand der christlichen Philosophie ist das Gottesbewußtsein, das durch unmittelbare Offenbarung Gottes entstanden ist, eine Offenbarung, die zuerst durch die Propheten vermittelt worden, dann in Christo, bestimmter in dem Erlösungswerke Christi, sich vollendet hat. Demgemäß ist der Ausgangspunct für die Synthesis dieser Philosophie der Gottesbegriff, der auf die angegebene Weise entstanden, und sofort weiter der göttliche Weltgedanke, der auf die angegebene Weise bekannt geworden. Der Gang ist der, daß zuerst der Gottesbegriff an der Welt erläutert, mit Hilfe der vorhandenen Welterkenntniß vor der Vernunft gerechtfertigt, dann umgekehrt die Welterkenntniß auf Grund des so geschaffenen Gottesbewußtseins ausgebildet wird. In Christo war Gott als absolut Einer und zwar so offenbar geworden, daß er zugleich als Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt erkannt wurde. In der Leitung der Welt, deren ganzer Plan in demselben Christus zu Tage trat, hatte er sich bestimmter als dreifaltiger Gott geoffenbart. Dieser Gottesbegriff nun, der Begriff eines Einen dreifaltigen Gottes, ist das Erste, was die christliche Philosophie zu behandeln hat. Erstens hat sie denselben im Allgemeinen festzuhalten und zu rechtfertigen a) gegen das Heidenthum, welches ihm ein theils polytheistisch theils pantheistisch gestaltetes atheistisches Gottesbewußtsein entgegenstellt, b) gegen das Judenthum, welches in dem Einen Gotte die drei Personen nicht erkennt, wenigstens nicht anerkennt, c) gegen den Gnosticismus, welcher theils das Christenthum mit dem Heidenthum oder dem Judenthum identificirt, indem er der christlichen Form entweder heidnischen oder jüdischen Inhalt gibt, theils umgekehrt in Judenthum und Heidenthum gar keine Offenbarung des christlichen d. i. des wahren Gottes erblickt. Diese Arbeit fällt den sog. Apologeten (Justin, Athenagoras, Theophilus, Tatian, Irenäus, Tertullian, Clemens und Origenes) zu und schließt sich mit dem dritten Jahrhundert ab. Kaum ist sie vollendet, so ist zweitens die Reinheit des genannten Gottesbegriffes gegen häretische Fälschung (Sabellianismus, Arianismus und Macedonianismus) zu bewahren und vor der Vernunft zu rechtfertigen. Jene Reinheit des Begriffes liegt in der Bestimmung, daß die drei göttlichen Personen zwar wirkliche Personen und persönlich von

einander unterschieden, im Wesen aber einander schlechthin gleich und ein einziger Gott seien. Diese Arbeit fällt in das vierte Jahrhundert. Die Träger derselben sind vorzugsweise Athanasius, Hilarius, die beiden Gregore und Basilius. Die Rechtfertigung aber des kirchlichen Begriffes gegen die Häresie umfaßt drei Momente: a) Gott hat sich in bestimmten Erklärungen, dunkel schon in den frühern Organen seiner unmittelbaren Offenbarungen, deutlich aber in Christo als einen dreifaltigen Gott geoffenbart, d. h. als Einen Gott, der in drei Personen existirt. Folglich ist er als solcher zweifellos festzuhalten, wie schwierig auch für uns die Vollziehung des Begriffes sein möge. Als denselben Gott hat er sich geoffenbart und offenbart er sich fortwährend b) in der Welt als solcher, in der von ihm erschaffenen, erhaltenen und geleiteten Wirklichkeit, nämlich α) in der Geschichte, und zwar nicht nur in der Offenbarungsgeschichte, wie sie in den hl. Büchern erzählt ist, sondern auch in der Geschichte des Heidenthums, β) in dem Seienden als solchem, nicht minder in der Natur als in dem Geiste. So nämlich ist es zu verstehen, wenn die erwähnten Kirchenväter Abbilder des Einen dreifaltigen Gottes in allem Seienden erblicken, in den Elementen und Producten der Natur (Wasser, Feuer, Licht, Pflanzen ꝛc.) wie in den mehrfachen und unterschiedenen Thätigkeiten des Einen Geistes (Denken, Wollen, Fühlen; Verstand, Gedächtniß, Liebe u. dgl.). Ist so in allem Creatürlichen angedeutet, der Schöpfer desselben sei dreifaltiger Gott, so fordert die Vernunft, diesen als solchen anzuerkennen, wie schwierig auch diese Anerkenntniß unserm Verstande werden möge. Dazu kommt endlich c) die eigentliche Dialectik, logisch-metaphysische Argumentation. Diese Dialectik hat durchgängig zwei Seiten, eine negative und eine positive. Das Negative ist, daß die dem christlichen Dogma entgegenstehenden Meinungen als irrige Vorstellungen dargethan werden, als ebenso der objectiven Wirklichkeit und offenbaren Wahrheit widersprechend, wie in sich selber unhaltbar. Das Positive aber ist, daß versucht wird, die festgehaltenen Begriffsbestimmungen an sich als annehmbar, als Gedanken zu erweisen, die recht wohl als begrifflicher Ausdruck einer Wirklichkeit gelten können, so daß es also nichts weniger als ungereimt, im Gegentheil gerade von der Vernunft gefordert sei, einen so beschaffenen Gott als daseiend anzunehmen, wie er in dem vorgelegten Gottesbegriff gedacht ist. — Durch diese Erörterungen des eigentlich Theologischen im christlichen Gottesbewußtsein war eine Frage zurückgedrängt worden, die man an der Spitze der Erörterungen vermuthen möchte, welche über das durch Christus entstandene Gottesbewußtsein zu führen waren — die Frage über die Rechtfertigung. Durch Christus war die Menschheit gerechtfertigt, zur ursprünglichen Integrität restituirt, mit Gott wieder vereinigt worden. Offenbar war nun, sobald dieß zum Bewußtsein gekommen, die erste Frage: wie ist dieß geschehen, wie ist der Proceß zu denken, durch welchen solche Rechtfertigung vermittelt sein muß, wie wird sich das Rechtfertigungswerk in den einzelnen Menschen vollziehen? In Wahrheit finden wir diese Frage an der Spitze: die Beantwortung derselben bildet den Kern der apostolischen Vorträge. Ebenso einleuchtend ist aber auch, sie könne erschöpfende Erörterung und befriedigende Beantwortung nicht eher finden, als bis die rein theologischen Fragen zum Abschluß gekommen, denn alle einzelnen Begriffe und Erkenntnisse, die sich aus und an dem christlichen Bewußtsein bilden, führen sich nothwendig zuletzt auf den Gottesbegriff als solchen zurück. Darin ist's begründet, daß im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert die christliche Wissenschaft so beschäftigt war, wie oben angegeben. Nun aber, nachdem der Gottesbegriff erörtert, allseitig bestimmt und gerechtfertigt ist, kehrt, wie gesagt, die Erörterung zu der Frage von der Rechtfertigung zurück. Die Pelagianische Häresie ist berufen, dieselbe zu veranlassen, Augustinus aber, das Hauptorgan der Kirche zu sein. Die Aufgabe, die in Betreff dieses Punctes die christliche Philosophie (der hl. Augustin) zu lösen hat, ist der Beweis, unsere Rechtfertigung sei dermaßen das Werk der göttlichen Gnade, daß sie als von Ewigkeit her vorausbestimmt zu begreifen sei, und höre deßungeachtet nicht auf, dermaßen

unser eigenes freies Werk zu sein, daß wir für die Mangelhaftigkeit oder das Unterbleiben derselben verantwortlich seien und die den Nichtgerechtfertigten zuerkannte Strafe, sollte sie uns treffen, lediglich uns selber zuzuschreiben haben. So nämlich ist geoffenbart in Christo, so von den Aposteln gelehrt, so im kirchlichen Bewußtsein festgehalten. Daß dem so sei, ist an sich leicht einzusehen und zu beweisen: man braucht nur Beides gleicherweise festzuhalten, einerseits die Absolutheit Gottes, andererseits die menschliche Freiheit. Dieß aber hat nicht die mindeste Schwierigkeit: daß Gott absolut und folglich in seinen Bestimmungen auf keine Weise von irgend einer Creatur abhängig sei, versteht sich überall von selbst; die andere Thatsache aber, daß der Mensch Freiheit besitze und mithin Alles, was an ihm geschieht, durch ihn geschehe, ist nicht nur psychologisch vollkommen gewiß, sondern auch, ja vorzugsweise durch die Geschichte dermaßen constatirt, daß für vernünftige und unbefangene Menschen jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Was bei diesem Gegenstande Schwierigkeit bereitet, ist die Vollziehung des Begriffs, oder, wenn man will, die Bildung einer dem Begriff entsprechenden Vorstellung. Der Begriff enthält nämlich, wie man sieht, zwei Bestimmungen, die einander auszuschließen scheinen: schlechthinige Abhängigkeit und schlechthinige Unabhängigkeit des Menschen. Es ist nicht dieses Ortes, darzuthun, wie der hl. Augustin diese Schwierigkeit überwunden oder zu überwinden gesucht, wie er überhaupt den ganzen Gegenstand behandelt, die ihm aufgegebene Frage gelöst habe; es genügt, zu wissen, daß er diese bestimmte Aufgabe gehabt, dieses bestimmte Moment der christlichen Philosophie zu vertreten gehabt habe. — Einleuchtend ist von vorne herein, die dem Augustinus aufgegebene Frage könne völligen Abschluß erst durch Erörterung einer andern Frage finden, der Frage nämlich, wie in Christo das Göttliche und das Menschliche vereinigt gewesen. Vollendete Rechtfertigung ist Vereinigung, genauer Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. Vollständige Vereinigung aber des Menschen mit Gott ist in Christo als dem Gottmenschen vorhanden. Mithin muß das in Christo seiende Vereinigtsein Gottes und des Menschen als Vorbild jeder weitern derartigen Vereinigung d. h. des in den einzelnen Menschen zu vollziehenden Rechtfertigungsprocesses gelten. Folglich aber ist die genannte Frage näher in Untersuchung zu nehmen; und sie ist es sofort, womit sich jetzt die christliche Philosophie zu beschäftigen hat. Die Thatsache, wie sie den Inhalt des kirchlichen Bewußtseins bildet, besteht darin, daß die göttliche und die menschliche Natur in Christo hypostatisch vereinigt sind, ohne daß doch die Integrität der einen oder andern aufgehoben wäre, d. h. darin, daß Christus die beiden Naturen (mit allen ihren Accidenzien) ebenso unvermischt und unverwandelt, wie ungetheilt und ungetrennt (*ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαιρέτως*, *ἀχωρίστως*) in sich vereinigt; und dieß ist mithin der Begriff, den die Philosophie zu erläutern, zu begründen, zu rechtfertigen hat gegen die beiden möglichen Mißverständnisse und Entstellungen, den Nestorianismus nämlich und den Monophysitismus (s. Nestorius, Eutyches, Ephesus, Chalcedon, Monophysitismus und Monotheletismus). Der Hauptträger der christlichen Philosophie in dieser ihrer Arbeit ist Cyrill von Alexandrien (s. d. A.). — Hiemit sind (in den Umrissen) die Materien vorgeführt, deren Erörterung der christlichen Philosophie in der ersten Periode, der patristischen Philosophie, oblag. Sie bilden das Fundament des christlichen Glaubens und Lebens, und demgemäß könnte die Philosophie, die sich damit beschäftigt, vorzugsweise als Metaphysik bezeichnet werden. In dieser Erörterung aber hat sich ein bestimmtes Erkenntnißprincip geltend gemacht, welches als das Formelle der christlichen Philosophie erscheint und hier als Zweites kurz zu betrachten ist. Dieß Erkenntnißprincip besteht in Folgendem: Man nimmt zunächst an und hält fest denjenigen Begriff (Gottesbegriff, Rechtfertigungsbegriff, christologischen Begriff), welcher durch Gott selbst, nämlich durch unmittelbare Offenbarung Gottes gegeben ist, eine Offenbarung, deren Trägerin die Kirche ist, sucht aber dann diese Annahme dadurch zu rechtfertigen, daß man durch eigenes Denken, durch Erfor-

schung der präsenten Wirklichkeit, die als Schöpfung Gottes mehr oder weniger als Offenbarung Gottes gelten muß, daß man überhaupt durch vielgestaltete Dialectik denselben Begriff zu gewinnen bestrebt ist. D. h. man nimmt die Wirklichkeit zunächst so, wie sie sich selbst, ohne positives Zuthun des erkennenden Subjectes, zu erkennen gibt, und hält den so empfangenen Begriff für wahr, rechtfertigt aber sofort diese Annahme dadurch, daß man denselben Begriff auch selber schafft, um ihn als selbstgeschaffenen Begriff, als eigenen Gedanken zu besitzen. Mit diesem Erkenntnißprincip bildet die christliche Philosophie gleicherweise einen Gegensatz gegen das Heidenthum, welches nur einen selbstgeschaffenen Gottesbegriff besitzt, wie gegen das Judenthum, welches nicht bemüht ist, das von Gott Empfangene zum Eigenthum zu machen. Gegen das Heidenthum steht der Satz: Gott (und Alles, was von Gott ausgeht) ist nicht ohne Gott, gegen das Judenthum aber der Satz: Gott ist nicht ohne Anstrengung des denkenden Geistes zu erkennen; und mit jenem Satze verbindet sich der weitere: man hat, um Gott zu erkennen, von dem Glauben auszugehen, das kirchliche Bewußtsein sich anzueignen; mit diesem aber der Satz: man darf bei bloß gläubiger Ueberzeugung nicht stehen bleiben — zwei Sätze, die der Häresie entgegen stehen. Hiebei ist Zweierlei besonders hervorzuheben. Erstens die gläubige Annahme der geoffenbarten Wahrheit erscheint in mehrfacher Gestalt, jetzt als Berufung auf die hl. Schrift, jetzt als Geltendmachung der Allgemeinheit des vertheidigten Glaubens, nicht minder der Apostolicität und Zuverlässigkeit der speciellen Zeugnisse, worauf sich diese oder jene Lehre stützt u. s. w., wesentlich aber ist sie immer und überall Dasselbe, nämlich Aneignung des kirchlichen Bewußtseins von Seiten der Einzelnen mit der vorläufigen Ueberzeugung, daß der Inhalt des kirchlichen Bewußtseins die Wirklichkeit bilde, wie sie in Wahrheit ist. Zweitens in der dialectisch-philosophischen Behandlung der so gewonnenen Erkenntniß beschränken sich die Kirchenväter nicht auf eigene Forschung und Dialectik, sondern machen sich Alles zu Nutze, was der denkende Geist überhaupt zu Tage gefördert, was die Wissenschaft bis auf ihre Zeit geleistet hat. Die Wissenschaft, welche so die Kirchenväter zu Hilfe nehmen, ist vorzugsweise die griechische Philosophie. Was sich aber hierin zur Geltung bringt, ist das allgemeine Princip, daß der wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht nur die subjective Vernunft des gerade Forschenden, sondern die menschliche Vernunft überhaupt zu dienen habe, so wie sie als Weltmacht in der Weltgeschichte erscheint. Dieß hat man neuerdings nach zwei Seiten hin nicht verstanden, indem man einerseits die genannte Benützung Dessen, was die griechische Philosophie geleistet, für die patristische Philosophie selbst gehalten und sofort die eigentliche Philosophie der Kirchenväter nicht als Philosophie anerkannt, andererseits aber die Kirchenväter theils schulmeisterlich zurechtgewiesen hat, weil sie erst die griechische Philosophie, noch nicht die cartesische und nachcartesische berücksichtigt haben, theils der Fälschung des christlichen Glaubens beschuldigt, indem man die zur Stützung und Rechtfertigung der Dogmen angewandte Dialectik mit den Dogmen als solchen verwechselte. — Das so von den Kirchenvätern ausgebildete Erkenntnißprincip der christlichen Philosophie ist wesentlich unverändert auf die folgenden Zeiten übergegangen und steht unverändert noch heute fest. Nach der materiellen Seite dagegen steht nach der patristischen Zeit der christlichen Philosophie eine bedeutende Aenderung bevor; das Material wird ein anderes, der Gegenstand der Philosophie verändert sich. Zur Zeit der Kirchenväter existirte noch die alte Welt; die neue begann erst, sich zu bilden, es schoben sich, wenn erlaubt ist so zu sagen, deren Elemente in die Fugen der alten hinein; mitten im heidnischen Staate gestaltete sich die Seele einer neuen Welt, die Kirche; und demgemäß hatte die patristische Philosophie zum Objecte erst die Elemente der neuen Welt — eben die metaphysischen Gegenstände (Wahrheiten), die wir als ihren Inhalt kennen gelernt und die die Grundbestandtheile der christlichen Dogmatik bilden. Am Schlusse des fünften Jahrhunderts aber hatten diese Elemente, ihrer Bestimmung gemäß, die alte Welt

soweit durchdrungen und deren Bindungen soweit gelöst, daß jene bei dem nächsten kräftigen Stoß von Außen in Trümmer zerfallen nicht nur konnte, sondern mußte. Dieser Stoß geschah und mit ihm trat die genannte Folge ein. Das Wirkende war, wie bekannt, die Völkerwanderung. Diese hatte neue Völker oder vielmehr Völkermassen auf den Boden des römischen Reichs geworfen. Diese Völkermassen sind nun das Material für die zu bildende neue Welt, diese Welt selbst aber, wenn sie einmal wird gebildet sein, ist der nächste Gegenstand der christlichen Wissenschaft. Solche Bildung einer neuen Welt aber geht nicht so schnell. Die in Frage stehende hat etlicher Jahrhunderte bedurft. Ist sie dann aber auch vollendet, ist die neue, die christliche Welt geschaffen, so ist die Wissenschaft noch nicht sogleich im Stande, das Ganze begrifflich zu umfassen, sie muß sich vorher des Einzelnen bemächtigen, die Momente des Ganzen beleuchten und zum Verständniß bringen. Demgemäß bilden sich in der folgenden Periode der christlichen Philosophie, der mittelalterlichen Scholastik, drei Abschnitte. Erstens werden die vorhandenen Elemente der neuen Welt, die den Inhalt des bisherigen christlichen Bewußtseins gebildet haben, sowohl jene, die dem Materiellen, als jene, die dem Formellen desselben angehören, gesammelt und zurechtgelegt und aus der alten in die neue Welt, als die innern Bildungselemente dieser letztern, herüber genommen. Diese Arbeit fällt den bekannten Sammlern zu, Cassiodor, Isidor von Sevilla, Tajo v. Saragossa, Ildephons v. Toledo, auch Johannes Damascenus u. a. und fällt in das sechste, siebente und achte Jahrhundert. Daß sie nicht als Philosophie gelten könne, versteht sich von selbst. Während dieser ganzen Uebergangszeit hat ein einziger christlicher Philosoph existirt, nämlich Dionysius Areopagita. Bei Johannes Philopomus und Boethius ist nicht nur das Christliche, sondern auch das Philosophische zweifelhaft. Unter Carl M. war die Bildung der neuen Welt auf den Trümmern der alten und aus den genannten Elementen der Hauptsache nach zum Abschlusse gekommen, die Grundformen derselben, Kirche und Staat mit Papst und Kaiser, hatten bestimmte Gestalt und Festigkeit empfangen, und zugleich mit dieser Wirklichkeit hatte sich von selbst ein ihr entsprechendes Bewußtsein gebildet; und an diesem so gestalteten christlichen Bewußtsein ist es nun, daß die Philosophie jetzt ihr Object hat. Es ist aber bereits bemerkt, daß die hierauf gerichtete Arbeit der Philosophie nicht sogleich das Ganze umfassen könne, daß Uebungen, gleichsam Studien an Einzelnen, vorangehen müssen. So liegt es in der That geschichtlich vor. Während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts besteht alle Thätigkeit der christlichen Philosophie in der Erörterung einzelner Gegenstände, einzelner Momente des Gesammtbewußtseins; und diese Zeit nun, die man die Zeit der Studien nennen könnte, bildet den zweiten Abschnitt der gegenwärtigen Periode. Die Einzelerörterungen, wovon hier die Rede, sind 1) die Erörterungen über den Adoptianismus im achten Jahrhundert, 2) über die Prädestination im neunten Jahrhundert — veranlaßt durch Gottschalk, 3) über die Eucharistie, zuerst veranlaßt durch Paschasius Radbertus, im neunten, dann, veranlaßt durch Berengar, im eilften Jahrhundert. Nebenher gehen 4) rein theologische Erörterungen, vorzugsweise a) über die Erkennbarkeit Gottes und die Art und Weise, Gotteserkenntniß zu gewinnen — das sogenannte Verhältniß zwischen Wissen und Glauben (Hauptvertreter Bernhard und Abälard), b) über die Frage, ob als das wahrhaft Wirkliche das Einzelne oder das Allgemeine zu gelten habe — Nominalismus und Realismus, ein Gegensatz, der nichts Anderes ist, als jene uralte Differenz, welche zum ersten Mal in vollständiger Ausbildung in der Eleatischen und Heraclitischen, dann in etwas veränderter Gestalt in der Platonischen und Aristotelischen Philosophie erschienen ist und sich sofort durch die ganze Geschichte der griechischen Philosophie hindurch zieht und jetzt im Mittelalter wieder erscheinend den Beweis liefert, daß sich die Scholastiker vorzugsweise in den Naturcategorien der griechischen Philosophie bewegen; c) über den Werth der Theorie überhaupt, näher über die Frage, ob die theoretische Gotteserkenntniß — gleichviel auf welche

Weise sie entstanden und wie sie gestaltet sei — genüge oder vielmehr nöthig habe, sich im Leben abzuschließen; was im Grund nichts Anderes heißt, als: ob die gewöhnliche, mannigfach vermittelte, oder erst die unvermittelte, in ekstatischem Schauen vollzogene Vereinigung mit Gott befriedigend sei. Scholastik im engern Sinn oder Scholastik schlechthin und mystische Scholastik. 5) Anfänge von Erörterungen über die Grundformen des christlichen Lebens oder das äußere Fundament der christlichen Welt, Kirche und Staat. Endlich werden 6) gegen das Ende des eilften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts die einzelnen Lehr- und Begriffsbestimmungen, um welche sich bisher die Erörterung gedreht, bereits in Gruppen zusammengestellt und mehr oder weniger systematisch d. h. so behandelt, daß das Eine durch das Andere begründet und so ein Ganzes geschaffen werde, an dem die bisherigen Ganzen als Momente erscheinen. Hiemit endet der gegenwärtige Abschnitt und es beginnt der folgende dritte. Die Vermittler dieses Uebergangs sind vorzugsweise Anselm und Hugo von St. Victor. — Gerade in diesem systematisirenden Zusammenfassen sämmtlicher Bestimmungen des christlichen Bewußtseins oder sämmtlicher Gruppen, welche sich durch die im Vorigen dargestellten Studien nach und nach gebildet hatten, also in dem Schaffen einer vollständigen Dogmatik und Moral oder eines allumfassenden abgeschlossenen theologischen Systems, worin die Lehre von Gott durch die Erkenntniß der Creatur, die Lehre von der Schöpfung durch die Erkenntniß der Erhaltung und Erlösung, die Lehre von dem Menschen durch die Erkenntniß der Natur &c. und umgekehrt begründet und gerechtfertigt wird, gerade darin liegt die Vollendung der Scholastik. Der Erste, bei dem das christliche Bewußtsein in solcher Gestalt, und zwar der Hauptsache nach bereits vollkommen ausgebildet, erscheint, ist Petrus Lombardus, dessen System eben deßhalb Jahrhunderte lang die Grundlage für den theologischen Unterricht gebildet hat. Die weitern Vertreter dieser ausgebildeten Scholastik sind sodann vorzugsweise Albertus Magnus, Alexander v. Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura, Joh. Duns Scotus u. v. a. mehr oder weniger bedeutende, vom 12. bis in's 15. Jahrh. Das Nähere betreffend muß hier auf die Artikel verwiesen werden, welche die Scholastik im Allgemeinen, dann die einzelnen Scholastiker und die wichtigsten Puncte in der Geschichte der Scholastik, wie Mysticismus, Nominalismus, Realismus, speciell behandeln. Was wir hier zu näherer Erläuterung beizubringen für nöthig halten, ist nur Folgendes: erstens das Materielle der scholastischen Philosophie ist wesentlich Dasselbe als das der patristischen, ihren Inhalt bildet nämlich das christliche Bewußtsein; und auch der Inhalt dieses christlichen Bewußtseins ist wesentlich hier wie dort derselbe, nämlich die christliche, die durch Christus regenerirte und restituirte Welt mit Allem, was sich hieran knüpft. Aber so, wie dieses christliche Bewußtsein Object der scholastischen Philosophie ist, hat es sammt seinem Inhalt eine ganz andere Gestalt, als so, wie es Object der patristischen Philosophie ist. Was der patristischen Philosophie vorliegt, sind erst die Elemente der christlichen Welt; Vorlage der Scholastik dagegen ist die christliche Welt als solche, sind jene Elemente als verwirklichte, als existent gewordene. Wollte man platonisch sprechen, so könnte man sagen: die Kirchenväter haben es mit den Ideen, die Scholastiker mit den verwirklichten Ideen zu thun. Mithin ist es zu wenig, wenn man den Unterschied zwischen der patristischen und scholastischen Philosophie nur dahin angibt, daß jene die einzelnen Dogmen, diese die Gesammtheit der Dogmen als Erkenntnißgegenstand gehabt. Richtig ist allerdings diese Angabe, aber durch die andere zu ergänzen, welche dann freilich wiederum nicht so zu nehmen ist, als wolle sie der patristischen Zeit die Elemente der christlichen Welt rein als solche, ohne alle Verwirklichung zusprechen, denn es kann Niemandem einfallen, zu behaupten, daß dieselben nicht vom ersten Augenblicke an sich zu verwirklichen begonnen haben. Daß zweitens das Formelle der scholastischen Philosophie d. h. das in ihr geltend gemachte Erkenntnißprincip unverändert dasselbe sei, als das der patristischen, ist bereits angegeben. Hier ist nur anzumerken, einmal

daß die Benützung außerchristlicher Philosophie zur Vollziehung der dogmatischen Dialectik nicht nur nicht Erweiterung, sondern insofern Einschränkung gefunden habe, als sich die Scholastiker größtentheils nur der Aristotelischen Categorien, Begriffe, Anschauungen bedienten, und sodann daß in der scholastischen Theologie viel mehr als in der patristischen die einzelnen Dogmen als Momente der Dialectik erscheinen — was in der Natur der Sache liegt und sich von selbst erklärt. Endlich **drittens** überhaupt ist unter der scholastischen Philosophie ebenso wie unter der patristischen nichts Anderes zu verstehen als eben die Erkenntniß des christlichen Bewußtseins d. h. die Theologie der Scholastiker. Ihre sogenannte Aristotelische, auch Platonische Philosophie ist nichts Anderes, als Verwendung der in dieser Philosophie gebildeten Gedanken zur Vollziehung der philosophischen Erkenntniß des christlichen Bewußtseins (s. d. Art. Aristotelisch-scholastische Philosophie). Nennen wir die Kirchenväter und die Scholastiker christliche Philosophen und deren Philosophie christliche Philosophie, so können wir bestimmter sagen: diese christliche Philosophie ist zugleich, wenn auch nicht schlechthin, so doch beinahe ausschließlich, Philosophie d. i. philosophische Erkenntniß des Christenthums, genauer wissenschaftliche Erkenntniß des unmittelbaren christlichen Bewußtseins. Allerdings zeigen sich in der Scholastik mehr als bei den Kirchenvätern bereits Spuren einer philosophischen Erkenntniß der Welt überhaupt, sozusagen der nichtchristlichen Welt auf Grund der philosophischen Erkenntnisse des christlichen Bewußtseins oder der christlichen Welt. Aber von wirklicher Vollziehung solcher Erweiterung der Erkenntniß, solcher Bildung einer christlichen Philosophie auf Grund der Philosophie des Christenthums, ist doch noch nicht die Rede. Hiefür war die Zeit noch nicht gekommen. — Als mangelhaft ist an der Scholastik unstreitig dieß zu bezeichnen, daß sich ihre Dialectik ebenso wie die der patristischen Philosophie fast nur in Naturcategorien bewegt, wie solche in der griechischen Philosophie geboten werden. Allein dieses ihr zum Vorwurf machen heißt einen Anachronismus begehen. Denn es war allerdings längst erkannt, daß der Geist substantiell von der Natur unterschieden sei — um dieß zu wissen hat man weder auf Cartesius noch auf einen Cartesius redivivus zu warten gebraucht; aber philosophisch war diese Erkenntniß noch nicht beleuchtet und begründet, und demgemäß lagen der Scholastik die Geistescategorien noch nicht so ausgebildet und bestimmt gestaltet vor, daß sie dieselben ebenso sicher wie die Naturcategorien hätten dialectisch verwenden können. — Die Scholastik hat im 15ten Jahrhundert ihr Ende erreicht; was in dem Erstarren der Formen zu Tage getreten, die sie in der Zeit ihrer Kraft und Blüthe geschaffen hatte. Darauf folgt eine Zeit des Uebergangs, welche ungefähr 200 Jahre dauert und durch jenen Kampf widerstreitender Elemente, durch jene Unsicherheit und Verwirrung ausgezeichnet ist, die allen Uebergangsperioden eigen zu sein pflegen. Aristoteliker, Platoniker, Eclectiker, Mystiker, Mediciner, Philologen und Humanisten und endlich Protestanten, die theils wissen theils nicht wissen was sie wollen, treiben sich in buntem Durcheinander umher. Unter Denen, die nicht bloß in der Geschichte überhaupt, als Factoren der wissenschaftlichen Entwicklung, einen Platz, sondern im eigentlichen Sinn den Namen Philosoph verdienen, müssen vorzugsweise genannt werden Nicolaus v. Cusa, Marc. Ficinus, Joh. Picus von Mirandola, Petrus Pomponatius, Theophrastus Paracelsus, Giordano Bruno, Jacob Böhme und Baco von Verulam. — Eine neue Periode beginnt mit Cartesius. Cartesius spricht als Princip aus, daß bei dem Erkennen vor Allem auf die Gewißheit der Erkenntniß zu sehen und deßhalb von dem Selbstbewußtsein als einer absolut gewissen Erkenntniß auszugehen sei. Hiemit ist der Character der Wissenschaft auf ein Mal gänzlich geändert. Bisher bildeten den Inhalt aller Erkenntniß solche Begriffe, die durch die Objectivität gegeben und dann weiter durch objective Dialectik gebildet waren. Jetzt werden alle derartigen Begriffe dem Zweifel unterstellt und die in ihnen bestehende Erkenntniß für unsicher und mangelhaft erklärt, und es ist nicht mehr durch die objective Wirklichkeit, sondern durch das

Subject, daß die Erkenntniß nicht nur Vollendung und Berechtigung empfängt, sondern auch entsteht, oder das Subject ist nicht mehr bloß Mitfactor und Träger, sondern dermaßen alleiniger Factor der Wissenschaft, daß ein Begriff nur dann, und zwar nicht erst, sondern schon dann als wirklichseiend anerkannt wird, wenn er durch den Geist, ganz unabhängig von der objectiven Wirklichkeit, erzeugt ist. — Hiemit hatte die Philosophie die Aufgabe empfangen, zunächst eine Vermittlung zwischen diesem neuen und dem alten, dem bisher in Geltung gewesenen Princip, zu schaffen, und dann, war dieß geschehen, sich weiter und vollkommener als bisher zu gestalten. Aber dieser Arbeit mußte, nach einem Gesetze, das sich in der ganzen Geschichte überall manifestirt, eine andere vorangehen, nämlich einseitige Entwicklung und Geltendmachung des genannten neuen Principes. So ist es denn auch geschehen. Es hat sich eine Philosophie gebildet, deren Kernbegriff die Absolutheit des menschlichen Ich ist. Dieser Grundgedanke hat bis auf den heutigen Tag mehrere Gestalten angenommen. Sie sind in dem Art. Pantheismus näher angegeben und brauchen deßhalb hier nicht vorgeführt zu werden. Das Wesentliche ist, daß dieser modernen Philosophie das menschliche Ich genau dasselbe ist, als der griechischen Philosophie das Wesen der Natur gewesen war, Princip alles Wirklichen, das Absolute, Gott. Also vollkommener Paganismus (s. d. A.). — Das Versinken in vollendeten Materialismus (s. d. A.), die Verwandlung des göttlichen Ich in animalische Seele hat in den jüngsten Tagen den Beweis geliefert, die von Cartesius ausgegangene Entwicklung sei zu Ende; womit von selbst gegeben ist, daß irgend ein Umschwung stattfinden, irgend eine Aenderung im Philosophiren eintreten müsse — eine Aenderung, welche dann von selbst eine veränderte Weltanschauung zur Folge haben wird. Worin wird diese Aenderung bestehen, welches wird künftig die Gestalt der Philosophie sein? Hierauf werden wir Antwort erhalten, wenn wir auf die vorgelegte Geschichte der Philosophie zurückblicken, um ihr die Belehrung zu entnehmen, welche sie enthält. Daher —

III. Bemerkungen zum Verständniß der Geschichte der Philosophie. Die übersichtlich vorgelegte Geschichte der Philosophie zeigt, es habe sich die Philosophie in der Wirklichkeit von den drei Ausgangspuncten ausgebildet, die wir im ersten Theile dieses Artikels als deren mögliche Ausgangspuncte erkannt haben. Die griechische Philosophie geht von der Natur aus und begreift das Wesen der Natur als Gott und alles Seiende als Erscheinung dieses Wesens; die moderne geht vom Menschen aus und begreift den Geist des Menschen als Gott und alles Seiende als Product und Erscheinung jenes denkenden Wesens; die in der Mitte liegende patristische und scholastische Philosophie geht von dem wirklichen Gotte aus und sucht erstens diesen Gott an sich zu erkennen und zweitens die Welt als Schöpfung Gottes und zwar bestimmter als Verwirklichung eines mit Bewußtsein entworfenen Planes zu begreifen. Sofort lehrt dieselbe Geschichte, die Wahrheit liege in dieser dritten Anschauung, denn sie gibt zu erkennen, das Wesen der Creatur, gleichviel ob als solches die Natursubstanz oder der denkende Geist genommen werde, sei in Wahrheit nicht das Absolute, es existire ein Gott, der jenes Wesen mitsammt dem Erscheinenden geschaffen habe. Dieß gibt sie nicht nur dadurch zu erkennen, daß sie lehrt, die atheistische (sog. pantheistische) Weltanschauung habe den gesunden Sinn der ganzen Welt, das Bewußtsein aller unbefangen vernünftigen Menschen wider sich, auch nicht bloß dadurch, daß sie erstens die Annahme der Alternative fordert: entweder ist die Natursubstanz oder der menschliche Geist das Absolute, zweitens nachweist, daß beide Annahmen ganz gleich berechtigt seien, indem die Natursubstanz ebenso Anspruch habe, als das Wesen des Geistes, wie der Geist, als das Wesen der Natur zu gelten, und mithin drittens unwiderleglich darthut, die eine wie die andere sei falsch, sondern vorzugsweise dadurch, daß sie uns vor Augen legt, welch' klägliches Ende jede der beiden atheistischen Weltanschauungen genommen, und zwar nicht durch Zufall, nicht durch Fehler in der Dialectik u. dgl., son-

dern durch ganz naturgemäße Entwicklung, dermaßen, daß man sieht, es sei mit unabwendbarer Nothwendigkeit so gekommen; während sie zu gleicher Zeit, im Gegensatze hiezu, darthut, die in der Mitte liegende theistische Weltanschauung gebe lauter Begriffe, welche sich als wirklichseiend oder Wirklichkeiten entsprechend factisch und unwiderleglich erweisen. — Wenn sich aber dieses so verhält, so kann man fragen, warum die Aufeinanderfolge der drei Gestalten der Philosophie nicht eine andere sei, warum die patristisch-scholastische Philosophie nicht an der Spitze stehe, wodurch vielleicht die atheistische Weltanschauung wäre vermieden worden. Hierauf könnte man antworten: die moderne Philosophie liefert den Beweis, die positive Offenbarung Gottes und die darauf gegründete Erkenntniß vermöge nicht zu verhindern, daß einzelne Menschen dem Atheismus verfallen, denn die moderne Philosophie hat ja die christliche vor sich und ist deßungeachtet ganz ebenso vollkommener Atheismus, als es die griechische gewesen. Man könnte noch weiter sagen, die drei möglichen Gestalten der Philosophie haben gerade so, wie es geschichtlich vorliegt, deßhalb auf einander folgen müssen, damit recht überzeugend dargethan werde, der menschliche Geist gelange, von der Creatur ausgehend und ohne sich durch Gott selbst belehren zu lassen, unter keinen Umständen wirklich über die Creatur hinaus zu Gott. Indessen wollen wir auf derartige Reflexionen kein Gewicht legen; wir erkennen ohne Schwierigkeit, die geschichtlich vorliegende Aufeinanderfolge der drei mehrgenannten Gestalten der Philosophie sei an sich nothwendig gewesen. Die christliche Philosophie hat Gott auf Grund unmittelbarer Offenbarung Gottes zu erkennen. Solche Erkenntniß aber kann sich nicht vollziehen ohne freie Dialectik überhaupt und insbesondere nicht ohne Erkenntniß dessen, was von Gott in der Creatur als solcher offenbar ist. Um aber dieses zu erkennen, muß man die Creatur durch und durch begriffen haben, muß man bis auf deren Wesen eingedrungen sein. Solche Erkenntniß aber wird nur durch Philosophiren gewonnen. Folglich mußte der christlichen Philosophie eine Philosophie vorangehen, welche wenigstens einen Theil der Creatur zum ausschließlichen Gegenstand hatte. Ohne dieses wären die Kirchenväter und die Scholastiker ebensowenig im Stande gewesen, eine philosophische Erkenntniß des ihnen vorliegenden Gottesbewußtseins zu schaffen, als die Juden, die auf die mehr oder weniger begriffslose Reception des ihnen Gegebenen angewiesen waren. Warum aber war die dem christlichen Bewußtsein vorangehende Philosophie die Naturphilosophie? warum nicht vielmehr oder doch zugleich auch die Ichphilosophie? Einfach deßhalb, weil es ohne wahres, d. h. auf unmittelbare göttliche Offenbarung gegründetes Gottesbewußtsein kein Ichbewußtsein, kein Ich gibt. Der Begriff des Menschen von sich selbst richtet sich immer nach dem Gottesbegriff; wer nicht Gott als Ich, als persönlichen Geist, begreift, kann auch sich selbst als solchen nicht begreifen. Der Begriff des Ich, des wahrhaft so zu nennenden Geistes, ist ein Product des christlichen Gottesbewußtseins, der Philosophie des Christenthums. Mithin mußte diese in der Hauptsache vollendet sein; erst dann war das moderne Heidenthum möglich, welches, vom Ich ausgehend, eben dieses Ich an die Stelle Gottes gesetzt hat. — Hiernach ist nun klar, was jetzt zu geschehen, wie sich jetzt die Philosophie zu gestalten habe. Sie hat erstens von Gott auszugehen, Gotteserkenntniß zu sein, und zwar dieses so, daß sie sich zunächst auf die in Christo geschehene Offenbarung stützt, dann aber sich durch freie Dialectik zu vollenden, eine Dialectik aber, die sich nun nicht mehr bloß in Naturcategorieen, wie die Dialectik der Kirchenväter und Scholastiker, sondern auch in den Geistescategorieen zu bewegen hat, welche das moderne Heidenthum ähnlich zum Bewußtsein gebracht hat, wie die griechische Philosophie die Naturcategorieen. Von der so vollzogenen Gotteserkenntniß aus ist sofort zweitens Erkenntniß der gesammten Creatur zu bilden, eine Erkenntniß, welche nach dem im ersten Theile Beigebrachten von selbst synthetische oder genetische Erkenntniß ist. — So belehrt uns die Geschichte, so erfahren wir aus der Vergangenheit, was wir in der Zukunft zu erwarten und

schon jetzt, Jeder nach seinen Kräften, anzustreben und zu vollbringen haben. Will die Philosophie fortan nicht Schöpferin und Trägerin müßiger Gedanken, eitler Einbildungen, sondern Erkenntniß des wahrhaft Seienden und zwar so sein, daß sie Wissenschaft des Wissens sei, sich selbst und die übrigen Wissenschaften begründend, so muß sie sich entschließen, entschieden christliche Philosophie zu sein und ohne Rückhalt dem Erkenntnißprincip (im Wesentlichen) zu huldigen, welches in der patristischen und scholastischen Philosophie zur Geltung gekommen ist. Wir meinen dieses so: Die Philosophie wird Wissenschaft des wahrhaft Wirklichen dann und nur dann sein, wenn sie davon ausgegangen ist, sich die im christlichen Bewußtsein enthaltene Gott- und Welt-Erkenntniß anzueignen, wenn sie also vor Allem Philosophie des Christenthums ist. Philosophische Erkenntniß des Christenthums aber vermag nur der zu bilden und zu haben, welcher Christ oder dessen Sein und Leben christlich ist — ebenso gut als sich Naturphilosophie nur bei dem finden kann, dem die Natur, Philosophie des Schönen nur bei dem, dem das Schöne, Rechtsphilosophie nur bei dem, dem das Recht als solches bekannt, vertraut, eigen ist u. s. w. Im Besitze des Christenthums aber, des christlichen Geistes, der christlichen Wirklichkeit, befindet sich nur Derjenige, welcher Mitglied der Kirche ist und aus und mit der Kirche weiß, will, fühlt, lebt und wirkt, denn in der Kirche und sonst nirgends ist der lebendige Christus gegenwärtig. Mithin kann die Philosophie, die wir suchen und die sich selbst sucht, nur auf dem Boden der Kirche erwachsen, gedeihen und bestehen; nur Derjenige kann und wird das Wesen alles Seienden erkennen oder alle Wirklichkeit in ihrem wahren Grunde schauen, der mit der Kirche wissend und lebend erstens Gott an sich, zweitens den göttlichen Weltplan und drittens die fortwährende Verwirklichung dieses Weltplans erkennt und versteht. Wie sich solche Philosophie in concreto zu gestalten habe, kann hier nicht näher angegeben werden; wir müßten ein vollständiges System vorlegen. Im Allgemeinen ist einleuchtend, das Allererste müsse immer eine Verständigung über die unmittelbar präsente Wirklichkeit, Natur und Geist, sein, damit die hierin zu Tage tretenden Gedanken oder Categorieen erkannt und damit eine feste Grundlage für alle weitere Forschung und Bürgschaft für ebenso gewisse wie wahre Erkenntniß nach allen Seiten gewonnen werde. — Wird der Philosophie gelingen, sich in der angegebenen Weise zu gestalten — so bald wird es freilich noch nicht, wenigstens nicht allgemein, geschehen, — dann werden die Beschuldigungen verstummen, die jetzt forwährend gegen sie erhoben werden, und die Verdächtigungen aufhören, denen sie jetzt nach allen Seiten unterworfen ist; nicht daß sie ganz aufhören würde, von Vielen scheel angesehen zu werden; das wird nie aufhören, denn die Philosophie ist und bleibt, obwohl an sich Gemeingut aller Menschen, doch immer die Sache Weniger und hat mithin stets das Geschick des Seltenen zu tragen. Aber auch wenn es nicht so kommen sollte oder inwieweit es nicht so kommen wird, wie man wünschen und nach der vorliegenden Geschichte zu erwarten geneigt sein muß, dennoch wäre nichts weniger zu wünschen, als daß nicht mehr philosophirt werden möchte. Die Philosophie ist und bleibt unter dem Nichtreligiösen des menschlichen Lebens das Edelste und Erhebendste; und hat sie auch vielfach schon und in weiten Kreisen zu Gottlosigkeit und den hiemit von selbst gegebenen Uebeln geführt, so ist wohl zu beachten, daß jene und diese unter keinen Umständen je von der Erde verschwinden werden und sich ohne Zweifel da, wo nicht philosophirt wird, in höherem Grade finden, als da, wo philosophirt wird. Nothwendig allerdings ist in gewissem Sinne die Philosophie nicht, insofern nämlich, als man ebenso ohne zu philosophiren gut und schön leben, als gehen und ruhen, wachen und schlafen, essen und verdauen kann ohne sich mit dem Studium der Anatomie, der Chemie und Mechanik abzugeben. Allein wenn es wahr ist — und es wird wahr sein — daß die Menschen immer über kurz oder lang in die untermenschlichen Tiefen versinken, wenn sie nicht fortwährend dem Sinnlichen und Materiellen, worin sie sich bewegen, entzogen werden und sich, gleichsam wie mit

Flügeln, in das Geistige erheben, dann müssen wir das Philosophiren für ein unentbehrliches Element des menschlichen Lebens halten und erklären, es sei durchaus nothwendig, daß stets Etliche sich dieser schwierigsten aller Arbeiten widmen und daß die Andern sich das von diesen Wenigen zu Tage Geförderte so viel als möglich zu Nutze machen. Zum Schlusse sei nur noch bemerkt, wodurch wir gründliche Kenntniß der Philosophie gewinnen, ist die Geschichte der Philosophie und deßhalb deren Studium die nothwendige Grundlage und Voraussetzung jedes eigenen Philosophirens. [Mattes.]

Philosophische Religionslehre, s. Religionsphilosophie.

Philostorgius, s. Kirchengeschichte, Begriff und Literatur derselben.

Philostratus (Flavius), ein heidnischer Sophist aus Griechenland, der in Rom unter Septimius Severus (Anf. des dritten Jahrh.) lebte. Er kann hier nur so weit in Betracht kommen, als er der Verfasser des Lebens des Apollonius von Tyana (s. d. A.) ist, welches auf Veranlassung der Julia Domna, der Gemahlin des Severus, von ihm geschrieben wurde (*τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον* oder *Ἀπολλωνίου βίος*). Philostratus schöpfte seine Nachrichten aus Traditionen und frühern Schriften (z. B. des Maximus von Aegä), insbesondere aber aus den Tagebüchern und Commentarien eines Damis aus Ninive, der den Apollonius von seiner Reise nach Indien an begleitete und seines Meisters Lehren, Leben und Thaten aufzeichnete (cf. Phil. Vit. Ap. I. cap. 2 u. 3). Philostratus stellt den Apollonius als einen der höchsten Weisen, als einen Reformator der heidnischen Culte und Sitten, als einen Wunderthäter dar und ist offenbar geneigt, ihn für die Incarnation eines Gottes selbst zu halten und ihn zu apotheosiren. Zu dem Zwecke ist denn auch alles Wunderbare, was in dem Glauben und Aberglauben des Heidenthums damaliger Zeit von Göttern, Menschen und von der Natur angenommen wurde, mit Apollonius in Verbindung gebracht und um ihn gruppirt. Das bunteste, abenteuerlichste Gemisch von Fabeln wechselt mit sinnvollen Aussprüchen und Betrachtungen über göttliche und menschliche Dinge und der Darstellung eines der Weisheit und dem Guten gewidmeten Lebens. Ueber die Tendenz des philostratischen Werkes ist von den ältesten Zeiten bis heute (vgl. Baur: „Christus und Apollonius von Tyana") sehr verschieden geurtheilt. Nach den Einen hat Philostrat einen winzigen historischen Kern mit einem Gewebe von Fabeln umsponnen, und das Leben eines begeisterten pythagorischen Weisen, Theosophen und Hierophanten in der Absicht um- und ausgedichtet, das wankende Heidenthum auf ein ähnliches Fundament zu stellen, wie das war, worauf das Christenthum so wunderbar und der Staatsreligion so bedrohlich emporstieg. Eine Philosophie, hätte dann Philostratus gedacht, die sich nicht als menschliches Geisteswerk, sondern mehr als Inspiration und Offenbarung darbiete, in dem Munde eines Mannes, den ungewöhnliche Geisteskraft, hohe Sitteneinfalt, begeistertes Streben für Tugend, Glück und innere Frömmigkeit und dazu die Wundergabe auszeichnen, dieser Mann dann gerückt in jene geschichtliche Ferne, wo ihn die Sage schon umspielt und verklärt, ohne ihn in einem Mythennebel verschwimmen zu lassen, und das Ganze umrahmt von phantastischem Beiwerk zur Anziehung der Neugier und zur Befriedigung der Wundersucht des großen Haufens: — das, hätte er gedacht, würde ein passendes Surrogat sein für die im Christenthume wirkenden Mächte, deren Wunder man sah, denen man sich aber nicht beugen wollte. Nach Andern wäre das Ganze eine Art von Parodie der evangelischen Geschichte des Christenthums, berechnet darauf, die Wirkung der letztern bei den Heiden zu entkräften. Wir möchten uns für keine dieser beiden Ansichten, die allerdings nicht ohne Gründe aufgestellt sind, unbedingt entscheiden, und glauben die Frage, ob ein Werk, wie das des Philostratus, ohne alle directe Beziehung zum Christenthum geschrieben werden konnte, bejahen zu können. Es ist kein Zug in des Apollonius Leben und Lehre, der nicht aus der Entwicklungsgeschichte des Heidenthums vollkommen erklärlich wäre; die

Aehnlichkeit mit Christus ist eine rein äußerliche oder doch eine solche, wie sie sich bei der innern Gährung im Heiden- wie im Judenthume, die mit der „Fülle der Zeit“ und „der Erwartung der Völker“ zusammentrifft, kaum anders erwarten läßt. Ein Apollonius von Tyana ist hiernach ein ebenso ganz erklärliches Product seiner Zeit, wie die vielen andern Pseudomessiasse jener Tage, und die Anspielungen auf den wahren Messias in dem Leben der meisten dieser Männer ist aus denselben Gründen zu erklären, wonach man so viele Thatsachen der alttestamentlichen Zeit im Juden- und Heidenthum als Typen der Erlösungsgeschichte begreift, ohne daß man sich der Vermuthung hinzugeben braucht, sie seien nachgeahmt oder nachgedichtet. Die angeblichen Wunder des Apollonius von Thana sind ohne alle historische Begründung. Sie sind von Philostratus rein aus der Sage geschöpft oder beruhen auf den Mittheilungen des Damis, die sich durch die Verstöße gegen die beglaubigte Geschichte, durch die Masse fabelhafter Zuthaten und durch die innern Widersprüche selbst als ein Werk der Sage oder des Betruges charakterisiren. Mit ihnen wie mit den tausend andern Fabeln hat der unkritische, selbst wundersüchtige Geschichtschreiber das Leben seines Helden nur ausgeputzt, um auch in der äußern Erscheinung den Mann als einen außerordentlichen darzustellen, den er als Reformator der verfallenden Sitten und der verfallenden Götterculte des Heidenthums wieder in Erinnerung bringen und empfehlen wollte. Soviel über die Tendenz, die der Abfassung der Schrift zu Grunde gelegen zu haben scheint, soweit dieselbe aus der Schrift selbst hervorgeht. Wohl zu unterscheiden ist der Gebrauch, der bald nach dem Erscheinen derselben von ihr gegen das Christenthum gemacht worden ist. Schon am Ende des dritten Jahrh. schrieb der Bithynische Statthalter Hierocles ein Buch, Philalethes betitelt, worin er unter anderm sagte, die Römer und Griechen unterschieden sich durch ihr kritisches, vernünftiges Verfahren sehr vortheilhaft von den leichtgläubigen Christen. Jene hielten den Apollonius von Tyana, der so viel Wunderbares gethan, nicht für einen Gott, sondern nur für einen Gott wohlgefälligen Menschen; diese aber hielten Jesum einiger Wunder wegen für einen Gott, und doch sei die Geschichte Jesu nur von Petrus, Paulus und Leuten ähnlichen Schlages, die unzuverlässig, ungebildet und der Magie ergeben gewesen seien, erzählt, die des Apollonius aber von Maximus, Damis und Philostratus, also theils von Begleitern und Zeitgenossen, theils von sonstigen hochgebildeten, wahrheitsliebenden Männern und Philosophen (cf. Scholion ad Euseb. adv. Hierocl.). Dieser Angriff rief nun eine Entgegnung des Bischofs Eusebius von Cäsarea hervor, die wir noch besitzen, und woraus wir sehen, daß des Hierocles Darstellung der Wunder des Apollonius sich ganz auf Philostratus stützt (*πρός τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλιόνιον τὸν Τυανέα, διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ χριστοῦ σύγκρισιν*). Die Gegenschrift des Eusebius hält sich daher auch ganz an Philostratus, dem indeß an keiner Stelle vorgeworfen wird, er habe Thatsachen der evangelischen Geschichte in seinem Buche copirt (von solchen Parallelen zwischen Christus und Apollonius von Tyana ist erst in neuern Zeiten die Rede), sondern dem nur Schritt für Schritt nachgewiesen wird, wie unverbürgt, voll von Widersprüchen und Mährchen das ganze Leben des Apollonius sei, und wie dieser mit seiner Lehre vom Fatum kaum ein Philosoph, geschweige denn mit den Wunderflittern des Philostratus umkleidet, ein Gott genannt werden könne (vgl. über die Schrift des Hierocles noch Lactantii Inst. V, cap. 2 u. 3). Ueber Philostratus und die Tendenz seiner Schrift vergl. besonders Jacobs in der Einleitung zu der teutschen Uebersetzung S. 150 ff. (wo die verschiedenen Ansichten zusammengestellt sind); Kayser, Vorrede zur Gesammtausgabe des Philostratus pag. IV u. VI; Scheibe, Zeitschr. f. Alterthumswiss. 1847 S. 422 ff. Hug, Einl. in d. Schr. d. N. T. I. S. 14 (über die Unzuverlässigkeit der Quellen des Philostrat.). [J. G. Müller.]

Philoxenianische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Phison (Pischon), s. Eden.

Phocas, Kaiser (602—610), kommt hier nur in kirchenhistorischer Beziehung in Betracht. Die Mauriner haben in append. ad ep. Gregorii M. sub N. XII. ein interessantes Document über einen Gebrauch eingerückt, der lange vor und nach Phocas bestand, man pflegte nämlich beim Regierungsantritt eines neuen Kaisers sein Bildniß in alle Provinzen des Reiches zu senden, wo es dann feierlichst empfangen und salutirt wurde; jenes Document lautet: „Venit autem icona suprascriptorum Phocae et Leontiae Augustorum VII. Cat. Maii, et acclamatum est eis in Lateranis in basilica Julii ab omni clero vel senatu: Exaudi Christe, Phocae Augusto et Leontiae Augustae vita. Tunc jussit ipsam icanam Dominus beatissimus et apostolicus Gregorius Papa reponi in oratorio s. Caesarii martyris intra palatium.“ Man hat es dem Papst Gregor I. (s. d. Art.) häufig vorgeworfen, daß er die Thronbesteigung des Phocas mit so großem Jubel begrüßt habe, da doch Phocas der Mörder des Kaisers Mauritius und seiner Kinder und überhaupt einer der schlechtesten Kaiser gewesen sei, und daß er die Vorsehung gepriesen habe, die einen so frommen und gütigen Herrscher auf den Thron gesetzt. Indeß, wenn man Gregors Briefe an Phocas (s. S. Greg. ep. l. 13, 31 u. 38) aufmerksam liest, trifft man darin zwar die herkömmlichen Redeweisen, in welchen man an die Kaiser zu schreiben gewohnt war und schreiben mußte; allein von einer Apotheose des Phocas ist darin nichts zu finden, sondern nur die Hoffnung ausgesprochen, er werde seine heiligen Regentenpflichten namentlich in Bezug auf Italien und den hl. Stuhl besser erfüllen, als es sein Vorgänger gethan, der allerdings gar oft den gerechten Bitten und Wünschen Gregors nicht entsprach. Bekanntlich erfüllte Phocas die Hoffnungen nicht, die Gregor, um ihn an seine Pflichten zu erinnern, ihm mehr vorhielt als wirklich auf ihn setzen mochte; doch zeigte er sich in einem für Rom gar nicht gleichgiltigen Stücke dem Papste Bonifaz III. willfähriger als seine Vorgänger und Nachfolger, nämlich in der Angelegenheit des Titels: „ö c u m e n i s c h e r P a t r i a r c h,“ den sich die constantinopolitanischen Patriarchen beilegten. „Hic obtinuit apud Phocam principem, ut Sedes Apostolica beati Petri Apostoli caput esset omnium ecclesiarum, id est, ecclesia Romana, quia ecclesia Constantinopolitana primam se omnium ecclesiarum scribebat“ (Anast. Bibl.). Dasselbe berichtet mit denselben Worten Paul Warnefrid in seiner Geschichte der Longobarden IV. 37. Ohne Zweifel deuten diese Worte auf ein von Phocas erlassenes Rescript hin, wodurch entweder erklärt wurde, daß der von den constant. Patriarchen gebrauchte Titel „öcumenischer“ dem päpstlichen Primat über die ganze Kirche und daher auch über die von Constantinopel keinen Eintrag thue und der römische Bischof immer das einzige höchste Oberhaupt der Gesammtkirche sei und bleibe, oder, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, das kaiserliche Rescript untersagte dem Patriarchen von Constantinopel die Führung jenes Titels. Dieß Rescript wurde nach Phocas Tod nicht mehr geachtet, und so nannten sich die Bischöfe von Constantinopel fortwährend öcumenische Patriarchen; namentlich prangte Photius (s. d. Art.) mit diesem Titel, wie er auch alle seine Räubersynoden öcumenische Synoden betitelte; dagegen verweigerte die römische und abendländische Kirche stets ihre Zustimmung dazu, und als 1024 der Patriarch Eustathius, vom Kaiser unterstützt, an Papst Johann XIII. sich wendete, um endlich doch einmal den Consens zu erlangen, soll Johann anfangs zwar geneigt gewesen sein in das Gesuch einzuwilligen, jedoch, da sich in Italien und Frankreich hierüber lauter Unwille aussprach, unterblieb die Bewilligung. Erwähnungswerth ist in Bezug auf Phocas noch, daß Papst Bonifaz IV. mit Zustimmung des Phocas das Pantheon zu Rom (s. d. Art.) zu einem christl. Tempel weihte. Schließlich sei noch der boshaften Bornirtheit Jener gedacht, welche von dem oben erwähnten Rescript die G r ü n d u n g d e s P a p s t t h u m s ableiteten! Vgl. d. Art. Johannes Nesteutes. [Schrödl.]

Phönicien und **Phönicier**. B e n e n n u n g u. G r e n z e n. P h ö n i c i e n, *Φοινίκη*, Phoenice; das Wort *φοίνιξ* von *φοινός* bedeutet roth, dunkelroth,

braunroth, ist auch Ausdruck für den Purpur, die Dattel, die Palme; die weißfarbigen Griechen benannten die Phönicier mit diesem Namen ohne Zweifel nach ihrer Hautfarbe, ähnlich wie die *Αἰθίοπες* (die mit verbranntem Angesichte), die *Μαῦροι* (die dunkelfarbigen), die *Λευκόσυροι* u. and. darnach benannt sind; die (auch von Movers, Phönicier II. S. 3 ff. noch festgehaltene) Erklärung, das Land habe von seinen Palmen (*φοίνικες*) den Namen *Φοινίκη*, Palmenland bekommen, scheint uns weniger gesichert, die Bewohner würden in diesem Falle nicht *Φοίνικες* (was ja Palmen heißt), sondern *Φοινίκιοι* oder *Φοινίκεοι* (Palmländer) genannt sein; der africanische Phönike heißt Poenus oder Punus, dasselbe was *φοινός*, dieses hat aber mit der Palme nichts zu schaffen, es bedeutet roth (vrgl. Knobel, die Völkertafel ꝛc. 1850. S. 317 ff.). Die Mythe leitet den Namen ab von Phönix, dem Bruder des Cadmus, Neuere (wie Forbiger, alte Geogr. II. 659) von dem Umstande, daß die Phönicier mit Purpurstoffen handelten. Andere Etymologien bei Bochart, Phaleg. p. 345 u. Movers l. c. — Der einheimische Landesname war Canaan (כְּנַעַן, so im A. T., bei den Uebersetzern *Χαναάν*) oder Chna (כְּנַע, *Χνᾶ*, schon bei Hecatäus von Milet), er bedeutet (von כָּנַע niedrig sein), Niederung, terra depressa (vgl. August. enarr. in ps. 104. cur autem dicta sit terra Chanaan, interpretatio hujus nominis aperit; Chanaan quippe interpretatur humilis), und ist insoweit bezeichnend, als der Küstenstrich von der nördlichen Grenze des sidonischen Staates bis Gaza (dieß ist der ursprüngliche Begriff von Canaan, Gen. 10, 19) im Verhältniß zum höher liegenden Binnenlande eine niedrige Ebene bildet; allein das Phönicien der Griechen und Römer wie das (sachlich damit identische) Canaan des A. T. ist ein Gebirgsland, — es erheben sich daher in Betreff obiger Deutung und des „geschichtlich gewordenen Begriffs“ des Landes Schwierigkeiten, welche hier eine kurze Berücksichtigung verlangen, „weil sie für die älteste Geschichte Phöniciens und Palästinas irreleitend werden können und auch wirklich bis auf die jüngste Zeit es gewesen sind“ (vergl. Movers, Phönicier, II. Bd. S. 6 ff., dessen Forschungen uns im vorliegenden Artikel Autorität sind). Der Name Canaan (Niederung) kam ursprünglich der Küstengegend von Sidon u. Tyrus zu, so auch im A. T. bei Jes. 23, 11; dem entsprechend bezeichnet der Volksname Canaaniter im engern Sinne gebraucht die Sidonier (im weitern Sinne bekanntlich die vorisraelitischen Bewohner Palästina's, Movers l. c. S. 9), das sidonische Gebiet lag in einer Ebene unter dem Hochgebirg des Libanon (*τὸ μέγα πέδιον Σιδῶνος*, Jos. Antt. 5, 3. 1). Mit der weitern Ausbreitung des canaanitischen Stammes nach Norden erweiterte sich der Begriff des Namens, in der persischen Zeit und schon früher erstreckt sich das phönicische Gebiet bis zur Stadt Posidium und der Name Canaan schloß auch diesen nördlichen Küstenstrich (mit den Städten Gabala, Laodicea, Heraclea, Paltus, Platanus, Balanea, Karne) ein, wie dieß urkundlich eine Inschrift darthut, auf welcher Laodicea die Metropole von Canaan (אם בכנען) genannt wird (Gesenius, monumenta phoen. tab. 35; Mov. S. 11); später gilt gewöhnlich der Fluß Eleutherus als nördliche Grenze (Strabo, 16. p. 753. Jos. antt. 13, 14. 5. 15, 4. 1), seit dem vierten Jahrh. und während des Mittelalters der rivus Valaniae in der Nähe von Balanea. In Beziehung auf die südliche Grenze nahm umgekehrt der alte Landesname allmählig eine engere Bedeutung an, seitdem die Canaaniten von andern Stämmen verdrängt wurden, aber auch der weitere Begriff erhielt sich. Im engern Sinn erstreckt sich das Canaan der biblischen Schriftsteller bis an das Gebiet der philistäischen Pentapolis, das Phönicien der Classiker seit der macedonischen Zeit reicht nur bis Cäsarea oder in dessen nächste Umgebung, die unterhalb davon gelegenen Städte rechnen sie zum palästinensischen Syrien; im weitern Sinne umfaßt das Canaan des A. T. noch Peleschet (Philistäa), bei den Profanschriftstellern wird das palästinensische Syrien (z. B. die Städte Jamnia, Joppe, Askalon, Gaza) zu Phönicien gerechnet; im

weitesten Sinne endlich wird von biblischen und nichtbiblischen Bestimmungen die Grenze Canaans nach Süden hin bis Aegypten ausgedehnt (Strab. 16. p. 749 und 781. „bis an den Bach Aegyptens“ vergl. Num. 34, 5. Jos. 15, 4, 47). Eine weitere Frage ist noch, wie die östliche Grenze Canaans zu bestimmen, ob die alten Landesbewohner oder wie es scheint wenigstens die Israeliten, das ganze cisjordanische Land Canaan genannt haben? Von Seite der Phönicier wird später das Binnenland nie Canaan genannt, wie dieß namentlich in Bezug auf Judäa sich zeigt, welches nirgends zu Phönicien gerechnet ist; aber auch bei den biblischen Schriftstellern verhält sich dieß nicht anders; in allen Stellen nämlich, wo Canaan für das ganze cisjordanische Palästina vorkommt, tritt deutlich hervor, daß das Wort in diesem Umfange ein obsoleter Name war, womit die Israeliten Palästina benannt hatten, ehe ihnen dasselbe genauer bekannt geworden und daß sie später nach ihrer Einwanderung den einmal angenommenen Namen nur als archaistisch und zur Bezeichnung vorisraelitischer Zustände beibehalten haben, denn wo keine Beziehungen auf diese obwalten, gebrauchen die biblischen Schriftsteller andere Namen: Land Israels, Land Jehova's u. s. w. (Movers l. c. S. 19 u. 20). — So betrug also die Länge Phöniciens, als nördliche Grenze Posidium, als südliche Cäsarea angenommen, gegen 50 geogr. Meilen, wird mit Spätern der Eleutherus als Nordgrenze bestimmt, 40 Meilen; die Breite hatte, sofern Phönicien oder Canaan in seinem ursprünglichen Sinne genommen wird, an einigen Stellen kaum eine halbe Stunde, an andern etwas mehr als eine Meile. — Gebirge und Flüsse. Der niedere Küstenstrich dehnt sich nur an wenigen Stellen zu einer größern Ebene aus und wird durch einige in's Meer auslaufende Höhenzüge unterbrochen, so durch den steil in's Meer abfallenden Carmel, zwischen Acco und Tyrus durch drei große Vorgebirge, deren größtes das promontorium album ist, jetzt Cap Blanc. Jenseits des sidonischen Gebietes beginnt die Region des Libanon, die Anhöhen werden größer und dehnen sich wieder bis an's Meer aus, so diesseits Berytus das Vorgebirg von Beirut, von Berytus bis Tripolis ist die Gegend Gebirgsland, oberhalb letzterer Stadt ist das rauhe und steile Vorgebirg, das in alter Zeit *θεοῦ πρόσωπον*, in christlicher Zeit *Λιθοπρόσωπον* genannt wurde; oberhalb Tripolis liegt die 5 bis 6 Stunden lange Ebene Makra (jetzt Dschunia). — Flüsse sind in der Richtung von Süden nach Norden: der Kison an der nordöstlichen Seite des Carmel; der kleine, tiefe Belus, auch Pagida oder Pacida genannt, durchströmt den See Cendevia und fällt bei Acco in's Meer; im Alterthum war sein Sand berühmt, welcher in den sidonischen Glasfabriken gebraucht wurde; man vermuthet in ihm den Glasfluß (שִׁיחוֹר לִבְנָת) des A. T. (vergleiche hiezu oben S. 46 im Artikel Palästina); die Ebene von Tyrus und Sidon bewässern zwei Flüsse, der das Thal el Bukâa durchfließende el Litâny (Leontes), jetzt Kasimijjeh, der oberhalb Tyrus sich in's Meer ergießt, der anmuthige Bostrenus, jetzt Nahr el Auly bei Sidon; zwischen Sidon und Berytus fließt der Fluß *Δαμούρας* (Polyb. V. 68) oder *Ταμύρας* (Strab. 16. 2. p. 756), auch Leon (Ptolem. V. 14), jetzt Nahr Damur; im Norden der Ebene von Beirut der Nahr Beirut, bei den Alten Magoras oder Chaldos genannt; im Lande der Gibliter sind zahlreiche Flüsse, die Alten nennen den Adonis, jetzt Nahr Ibraim und den wild fließenden Lycus (Wolf), jetzt Kelb (Hund). In der Ebene Makra: der Sabbathfluß, *Σαββατικός*, weil er nur am Sabbath Wasser haben soll (Jos. bell. j. 7, 5. 1); der Eleutherus, jetzt Nahr el Kebir (der große Fluß), fließt bei Aradus in's Meer, war Grenzfluß des Landes; im nördlichsten Theile: der Thapsacus (wahrscheinlich der seit dem vierten Jahrh. n. Chr. als Grenze genannte rivus Valaniae), bei Laodicea der Plotus, jetzt Nahr Shobar; der Baudos in der Nähe von Paltos, jetzt Nahr Sin oder Melech. — Das Klima des Landes ist verschieden, in den Thälern und Küstengegenden im Sommer sehr heiß, auf dem nahen Gebirge gemäßigt, diese Verschiedenheit bewirkt eine vielseitige Fruchtbarkeit und Culturfähigkeit des Bodens, dieser ist besonders

günstig für den Wein- und Obstbau, weßhalb das Land von Dichtern und Schriftstellern aller Zeiten ein Paradies genannt wird (besonders die Gegend von Berytus) vgl. Movers, bei Ersch u. Gruber, III. Section, Bd. 24. S. 323 u. 324; auch Ackerbau und Viehzucht blühten bei den alten Phönikern, die Küste begünstigte die Glasfabrication, das Meer war reich an Fischen und Purpurschnecken. — Ueber die ältesten Bewohner von Canaan s. d. Art., woselbst auch der unter den Gelehrten bis auf die neueste Zeit controversen Frage über die Abstammung der Phönicier gedacht ist; seitdem hat Movers (Phönicier II. Bd. S. 23 — 60) seine schon früher aufgestellte Ansicht (Zeitschr. für Phil. u. kathol. Theol. Jahrg. 1844), daß die Phönicier Autochthonen seien, weiter begründet, während Knobel (Völkertafel der Genesis, S. 314 and.) die Herkunft der Canaaniter vom persischen Meerbusen als „sichere geschichtliche Thatsache" festhält, welche allein die in der Völkertafel dem Volke gegebene hamitische Abstammung befriedigend erkläre; — die Grenzen dieses Artikels gestatten kein weiteres Eingehen. — Die Canaaniter im engern Sinne, d. h. die Bewohner der Niederung an der paläst. Meeresküste von Sidon bis Gaza sind die eigentlichen Phönicier, sie schieden sich wie die Canaaniter im Binnenlande in mehrere Stämme (Gen. 10, 17, 18), Hauptrepräsentant derselben sind die Sidonier (der erstgeborne Sohn Canaans, Gen. 10, 16), in den ältern Büchern des A. T. nicht ausschließlich die Bewohner der Stadt Sidon, sondern der ganze Volksstamm (vgl. Jos. 13, 6. 1 Kön. 5, 20. and.), ebenso bei den Classikern (Ovid. Fast. 3. 107. Sil. Ital. 1. 9), nicht aber alle Phönicier (wie Gesenius, Jes. I. 725 mit älteren glaubt, vrgl. Movers l. c. S. 95 und bei Ersch u. Gruber, S. 332). Die einzelnen unter sich eng verbundenen Staaten der Sidonier waren: Sidon, Tyrus und Aradus (Arvadi), s. die Art. Von dem Stamm der Sidonier sind zu unterscheiden die Gibliter (גִּבְלִי Jos. 13, 5. 1 Kön. 5, 32) mit den Königsstaaten Berytus und Byblus, ihr Stammsitz war Byblus (phön. Gybl, גבל, d. h. Höhe, der Ort war auf einer Anhöhe gebaut); sie werden im A. T. nirgends unter den canaanitischen Volksstämmen genannt, hatten auch ihren besondern Cult; dieser Stamm war ursprünglich der herrschende, wurde aber in der Folge von den Sidoniern abhängig (vgl. 1 Kön. 5, 32. Ezech. 27, 9). Nördlich von dem Lande der Gibliter wohnten die drei kleinern Stämme der Arkiter, Siniter und Semariter (Gen. 10, 17, 18); noch weiter gegen Norden die Aradier, von welchen diese benachbarten kleinern Stämme in späterer Zeit unterworfen worden; noch mehr nördlich die Hamathiter, deren Hauptstadt Hamath das spätere Epiphaneia am Orontes. — Uebersicht der Geschichte (vergl. Movers, Phön. II. Bd. bis Cap. 12 und bei Ersch u. Gruber, l. c. S. 333—341). Geschichtlich erscheint Sidon „der Erstgeborne Canaans" (Gen. 10, 15), zur Zeit der Eroberung Canaans durch die Israeliten als der mächtigste unter den canaanitischen Stämmen (daher das „große Sidon" genannt, Jos. 11, 8. 19, 28. vrgl. Hom. Il. 6, 290. 291. 23, 743. Odyss. 4, 84. 15, 116); es hatte damals schon Colonien, so das Städtchen Dan (Richt. 18, 7—29); seit dem Ende des 13ten Jahrh. werden als solche erwähnt: Kambe (oder Kacabe, alter Name von Carthago), Hippo, Citium, Tyrus u. and. Bald überragte Tyrus die Mutterstadt und brachte Phönicien durch seinen Handel und seine Colonien in Spanien und Africa zur höchsten Stufe seiner Macht; in Folge eines unglücklichen Krieges mit den Philistäern zogen die angesehensten sidonischen Geschlechter auf die Insel Tyrus, um 1209 v. Chr., welches von da an der erste Staat der Phönicier ist in den Colonien und im Mutterlande; in der Zeit Samuels werden die Fürsten der Tyrier als die Unterdrücker der Israeliten genannt (Sir. 46, 18), unter David und Salomo ist die Glanzperiode wie des hebräischen, so auch des phönicischen Volkes, die Königshäuser von Jerusalem und Tyrus standen in freundschaftlicher Verbindung, ihre Länder in commerciellem Verkehr, Folge hievon war die Fülle von edlen Metallen, die Palast- und Tempelbauten in Jerusalem, die Fahrten nach dem Goldland Ophir in der salomonischen

Zeit (vgl. 2 Sam. 5, 11. 7, 2. 1 Kön. 5, 15 — 32 [5, 1 — 18]. 7, 13 — 46. 9, 10 — 14. 1 Chron. 15, 1. 30, 4. 2 Chron. 2, 3 — 16. 4, 11. 8, 17. and.). Die Hauptstadt Tyrus wurde von König Hiram (von 980 — 947) erweitert und verschönert, ebenso richtete er seine Sorge auf den Cultus (vgl. Jos. Antt. 8, 5. 3. c. Ap. 1, 17, 18). Nach dem Tode seines Sohnes und Nachfolgers Baleastartus (940) gelangten dessen vier Söhne nacheinander zur Regierung, der jüngste und letzte Pheletus wurde von dem Priester Ithobaal ermordet, bei dessen Familie fortan das Königthum blieb; dieser Ithobaal (im A. T. Ethbaal) ist der Vater der Isabel und Schwiegervater des Königs Ahab (vgl. 1 Kön. 16, 31). Urenkel von Ithobaal sind Pygmalion und Elissa, diese sollten gemeinsam herrschen, es entstanden Parteiungen zwischen dem Volk und den aristocratisch-priesterlichen Geschlechtern, Elissa floh mit einem großen Theil der letztern nach dem Morde ihres hohenpriesterlichen Gatten und Oheims Sicharbaal und ließen sich in der alten sidonischen Colonie nieder, welche durch diese Niederlassung erweitert wurde und von da an ihren Namen Carthago (קרת חדשה, d. i. Neustadt) führt; später folgten noch andere aristocratische Familien; von jetzt an sinkt Tyrus. Seit der Mitte des achten Jahrhunderts beginnt wie für Palästina und Syrien, so auch für Phönicien eine verhängnißvolle Zeit. Zunächst waren es die Assyrer, deren Heereszüge gegen ein halbes Jahrhundert diese Länder überschwemmten und unter deren Botmäßigkeit auch Phönicien kam (vgl. die prophet. Ankündigung bei Zach. 9, 2, 3. Jes. 23, 1 ff.); der Handel sank im Mutterlande und in den Colonien, diese konnten vielfach nicht mehr behauptet werden, da gleichzeitig auch hier mächtige Bewegungen Statt fanden; namentlich war es das rasch aufblühende Carthago, welches sich auf Kosten des Mutterlandes vergrößerte. Die assyrische Macht sank und die vorderasiatischen Staaten erholten sich wieder, da begannen aber die Aegypter und Chaldäer den Kampf um die Herrschaft derselben. Die Phönicier waren Bundesgenossen der Aegyptier; nachdem diese bei Carchemisch von den Chaldäern überwunden, traf auch das Land ihrer Verbündeten das Loos der Eroberung und einen Theil der Bewohner das Exil, 605 v. Chr. (vgl. Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11. 1. c. Ap. 1. 19). Kurz vor dem letzten chaldäischen Krieg ließen sich die Könige von Sidon und Tyrus mit andern unterworfenen Fürsten noch in eine Verschwörung gegen die chald. Macht ein, die Züchtigung folgte schnell und endigte mit der Zerstörung Jerusalems und der Eroberung der phönicischen Staaten, die Inselstadt Tyrus widerstand 13 Jahre der Belagerung durch Nebucadnezar. Dieser rüstete nach der Einnahme sogleich gegen Aegypten (Ezech. 29, 17). Pharao Apries kam ihm zuvor durch die Vernichtung der phönicischen Seemacht und die Eroberung des Landes. Von jetzt an geht es rasch dem Verfalle zu, innere Parteiungen halfen mit, viele Einwohner des am härtesten betroffenen Tyrus siedelten nach Carthago über, wo um diese Zeit der weise Hanno die Macht des Tochterstaates erhöhte und befestigte. — Nach der Eroberung Babylons (538) kamen die von den Chaldäern am Mittelmeere besessenen Länder unter persische Hoheit; das Abhängigkeitsverhältniß war erst seit Cambyses ein strengeres, nachdem die so lange gewünschte Eroberung Aegyptens erfolgt war; in der Folge mußten sie an den Kriegen gegen die Griechen theilnehmen; der Druck wurde größer je mehr das persische Reich selbst in Verfall gerieth. Alexander d. Gr. fand daher willkommenen Empfang, nur Tyrus leistete auch dießmal längern ruhmvollen Widerstand. Mit der macedonischen Zeit hört die selbstständige Geschichte Phöniciens auf, sie tritt fortan mit der von Syrien zusammen, ebenso schwindet seine Bedeutung für den Handel, welcher durch die Gründung von Alexandrien und Antiochien eine andere Richtung erhielt. — Was die Verfassung der phönicischen Staaten betrifft (s. Movers, Phönicier, II. Bd. S. 479—561 und bei Ersch u. Gruber, l. c. S. 341—45), so werden die drei Elemente des carthagischen Staates, worüber allein ausführliche Nachrichten vorliegen, nämlich das Königthum, die Aristocratie und das Volk, im Wesentlichen überall gleichmäßig angetroffen. Die

Aristocratie bildeten eine Anzahl erbberechtigter Geschlechter, diese waren gegliedert in **Stämme** (שבט, *φυλή*, tribus), **Geschlechter** (משפחה, אלף, phön. חברך, d. h. *ἑταιρία*, *γενεά*, curia) und **gentes** (בית אבות, *πάτραι*, Vaterhäuser, Familien). Die phön. Aristocratie zählte drei Tribus, jede Tribus zehn Curien, jede Curie zehn gentes, im Ganzen waren also dreihundert gentes, ganz wie in der römischen, spartanischen und cretischen Verfassung. Die Geschlechter waren der herrschende Stand, neben ihnen außerhalb des Staatsverbandes, ohne politische Rechte das weitaus zahlreichere **Volk**, die Plebs; diese bildete bald, wie anderwärts, Opposition gegen die herrschende Aristocratie, man suchte zu wehren durch Aussendung von Colonien, durch fremde Soldheere u. s. w., allein auf die Dauer half dieß nicht; die Verfassung gestaltete sich nach und nach democratisch. Neben diesen zwei Ständen bestand in allen größern phönicischen Staaten (in Sidon, Tyrus, Aradus, Byblus und Berytus) seit der frühesten Zeit ein erbliches **Königthum**, dieses war durch die Aristocratie sehr beschränkt, welche alle wichtigeren Angelegenheiten in ihren Händen hatte. In der ältesten Zeit war in mehreren Staaten die Verfassung hierarchisch, der Hohepriester war auch mit der königlichen Würde bekleidet; so namentlich in **Tyrus**, worauf die Mythe und der Name des Gottes Melkarth (König der Stadt) hinweist. In dieser Stadt gestaltete sich das Königthum ganz eigenthümlich; sie hatte sich zu einer Doppelstadt erweitert: Inseltyrus und Palätyrus (*Παλαίτυρος*, Alt-Tyrus, Movers, Phön. II. 171), jede mit eigener Obrigkeit, daher werden **zwei Könige** in Tyrus und in den von ihm ausgegangenen Colonien **zwei Sufeten** (שפטים) genannt (Näheres bei **Movers**, Phön. II. Bd. 532 ff.). — In der spätern Zeit war überall der Hohepriester der Erste nach dem König, nach Umständen dessen Stellvertreter; seine Würde wie überhaupt die Sacerdotien wurde nur von den aristocratischen Geschlechtern verwaltet. Die einzelnen Staaten waren selbstständig, hatten jeder seine eigene Regierung, aber alle hielt ein engeres Verhältniß zusammen; die drei sidonischen Königreiche, Tyrus, Sidon und Aradus bildeten für sich eine Eidgenossenschaft, deren Vorort Tyrus oder Sidon war, in Tripolis, welches außerhalb der drei Staaten lag und so neutraler Boden war, wurde die Bundesversammlung gehalten, jeder Staat schickte hundert Senatoren mit dem König dahin; diese Versammlung berieth die allgemeinen Interessen, entschied namentlich über Krieg und Frieden; von diesen drei größern waren die übrigen kleinern Staaten abhängig. An der Spitze aller war auch ein Vorort, in älterer Zeit Sidon (daher Jos. 11, 8. 19, 28. צִידוֹן רַבָּה die große Sidon), seit dem Ende des eilften Jahrhunderts erscheint aber Tyrus in dieser Würde und die Schriftsteller nennen es jetzt Metropole Phöniciens und „Mutter der Phönicier" (*ματέρα Φοινίκων*, Menander in der anthol. gr. VII. 4, 28. vgl. Jes. 23, 4). Die 13jährige Belagerung unter Nebucadnezar und andere harte Schläge, die es hierauf trafen, veränderten diese Stellung; in den bibl. Büchern aus dieser Zeit erscheint Sidon wieder zuerst und Tyrus als zweite Stadt (vrgl. 1 Chron. 22, 4. Esra 3, 7). — Der größte Ruhm **Phöniciens** waren seine **Colonien** (vgl. Movers, l. c. 345—352), welche kein Staat der alten Welt in solcher Menge besaß. Uebervölkerung, politische Gährungen im Innern, Kriege, Landplagen waren wie in andern Ländern die Veranlassungen, hiezu kamen bei den Phöniciern der Unternehmungsgeist, die Gewinnsucht des Volkes, die Leichtigkeit, womit bei den vielen Verbindungen nach Außen hin die Auswanderung geschehen konnte. — Die Colonien sind nach der Zeit, in der sie entstanden, sehr verschieden; die ältesten (von 2000—1500) sind Niederlassungen, die mit den spätern Handelsniederlassungen nichts gemein haben, so die Wanderungen der Philistäer nach Creta, anderer Stämme nach Cilicien, Lycien, Cypern, des Cadmus nach Theben. Bedeutend sind diese Züge für die Religions- und Culturgeschichte. Das eigentliche Colonialwesen wurde seit dem 12ten Jahrh. von Tyrus aus begründet. Das Verhältniß der Colonien zum Mutterland war verschieden, je nach dem ihre Gründung vom Staate oder von Partei-

häuptern ausgegangen war. Die erstern waren abhängig und zu gewissen Leistungen verpflichtet; alle schickten alljährlich Festgesandte zum großen Melkarthsfeste nach Tyrus, welche zugleich dem Heiligthum des Gottes den Zehnten aller Einkünfte und der Kriegsbeute entrichteten. Die politischen, rechtlichen und religiösen Verhältnisse der Colonien waren ganz nach denen des Mutterlandes geordnet. Es können hier nur die wichtigsten Orte genannt werden, 1) die alten Handelsniederlassungen in Asien: Dan (Richt. 18, 7 ff.), das spätere Paneas, und Hamath (Gen. 10, 18), beide an der Handelsstraße in die Euphratländer; Eddana am Euphrat; im nördl. Mesopotamien: Nesibis; Tarsus, Hauptstadt von Cilicien, war eine Colonie der Aradier; Laodicea, die Hafenstadt von Antiochien, unter dem Namen Ramitha. Längs der philistäischen Küste: Dor, Joppe, Askalon; an der Grenze von Aegypten war das Heiligthum am Berge Casius eine Hauptstation, bei Sanchoniathon die älteste phönicische Stiftung genannt. 2) Colonien im Mittelmeere auf Cypern, Rhodus, Thera, Melos, Oliarus, Cythere, Creta; gegen Thrazien hin die Insel Thasus u. a. 3) auf Sicilien hatten die Phönicier, ehe die Griechen da Colonien anlegten (seit der letzten Hälfte des achten Jahrh.), alle kleineren Inseln und Vorgebirge besetzt; die wichtigsten Puncte sind: Heraclea, unter den Phöniciern Makara, Panormus, phön. Machanath, Motye, Soloeis oder Solentum; die Inseln Malta, phön. Melita, Gozzo und Comino, Kossura. Auf Sardinien: Carallis (jetzt Cagliari) u. a. Die Balearen und Pityusen waren mit ihren ausgezeichneten Häfen eine Zwischenstation für die von Osten her über Spanien hinaus sich verlaufende große See- und Handelsstraße. 4) Die wichtigsten phönicischen Colonien waren auf der iberischen Halbinsel, und zwar in dem südwestlichen Theile derselben, bei den Phöniciern und Hebräern תַּרְשִׁישׁ, Tarsis, bei den Griechen Tartessos, Turditania genannt. Schon in vorhistorischer Zeit waren sie in dieses, namentlich an edlen Metallen überreiche Land gekommen und hatten dessen Schätze auf den im A. T. oft genannten „Tarsisschiffen“ in ihre Heimath geholt; Jahrhunderte lang (nach Movers, bei Ersch und Gruber l. c. S. 350. vom 16. bis in die Mitte des siebenten Jahrh. v. Chr.) hatten sie den Alleinhandel in diese Gegend, biblische und andere alten Berichte leiten deßhalb mit Recht den Reichthum und die Macht des tyrischen Staates von dem turditanischen Handel her (vgl. Ezech. 27, 12, 25. Diod. 5, 35). Zahlreicher noch waren 5) die Colonien in Africa, an der nördlichen und nordwestlichen Küste, viele phönicischen Ortsnamen weisen darauf hin, z. B. die mit dem phönicischen rus (רשׁ hebr. ראשׁ, das ital. capo) in der ersten Silbe, so in dem Küstenstrich von der Syrte bis nach Numidien: Ruscinona, Rusuca, Ruspina, Ruspe, in Numidien: Rusicada, in Mauritanien: Rusibis, Rusconia u. a. Die Gegend an den beiden Syrten war ein Hauptort alt phönicischer Cultur, hier wohnte der gemischte Stamm der Libyphönicier. An der Ostküste von Byzacium war das von Tyrus gegründete Hadrumet der Hauptort. An der Küste weiter westlich zog sich die Handelsstraße, die, von Sicilien kommend, nach Spanien sich verlief, vom promontorium Hermaeum bis Tabraca, seit der ältesten Zeit ein Centralpunct der Phönicier für den ganzen Westen. Hier wurde im zwölften Jahrh. von Sidon aus der erste Grund zum spätern Carthago gelegt durch die Gründung der Byrsa, gleichzeitig ward Hippo Diarhytos (Ippo acheret phön. d. i. altera Hippos) gegründet, 100 Jahre später (um 1100) Utica durch die Tyrier. Noch zahlreicher als an der Nordküste waren die Colonien am atlantischen Gestade, nach Eratosthenes (bei Strab. 17, 3. p. 826. 829) hatten die Tyrier in den maroccanischen Provinzen 300 Städte angelegt. Mit dem Fall von Tyrus in der assyrischen Periode gingen diese größtentheils wie die tartessischen Colonien für das Mutterland verloren. Handel und Schifffahrt (vgl. Movers, l. c. S. 352—367). Phönicien war durch seine Lage ein Centralpunct des asiatischen Handels, ein Stapelplatz der Waaren, die theils von Mesopotamien, theils von Arabien her sich an seinen Gestaden concentrirten und von da zu Schiffe nach dem Westen gingen. Diese Lage wußte der

unternehmende, berechnende und gewinnsüchtige Geist des Volkes trefflich zu benützen. Die ältesten Nachrichten kennen die Phönicier und speciell die Sidonier als Händler und Krämer (vgl. Hom. Il. 6, 290. 291. 23, 743. Od. 4, 84. 15, 116 and. Richt. 18, 7); vielfach wird ihnen die Erfindung des Handels und was dazu gehört, der Maaße, Gewichte, Münzen, der Rechenkunst zugeschrieben und so vorherrschend war, sagt Movers, im In= und Ausland das Handelsgeschäft mit der Vorstellung von einem Phönicier verbunden, daß ein Kaufmann und ein Canaanit, ein Phönicier, bei den Hebräern (Spr. 31, 24. Job. 40, 30) und ebenso bei den Griechen (Aristoph. ran. V. 1225. Schol. ad Pind. Pyth. II. 125) unzertrennliche Begriffe waren. Ihr ältester Land= und Seehandel war Hausirhandel, welchen Charakter er bis in die späteste Zeit behielt; er schloß keinen Gegenstand aus, die Producte des eigenen Landes und der Colonien, fertige Waaren und Rohstoffe aus dem Oriente wie aus dem Occidente wurden vertrieben. Unter den fertigen Waaren, besonders Putz= und Schmucksachen: bunte gewebte Zeuge (Hom. Il. 24. 229), Metallarbeiten, zierliche Geräthe, Glaswaaren, Elfenbeinarbeiten u. s. w. — Die Hauptrichtungen des phönicischen Handels sind nach Osten: der Land= und Seehandel nach Aegypten, der Landhandel nach Arabien, an den sich der Seehandel nach Aethiopien und Indien anschloß, am bedeutendsten war der Verkehr nach den Euphratländern, dem Centrum des asiatischen Handels. Der westliche Handel erstreckte sich über die Küsten des mittelländischen Meeres mit Einschluß des Bosporus, Pontus und der Mäotis und die Westküsten von Africa und Europa, entweder unmittelbar von Phönicien oder von den Colonien aus. — Weniger bedeutend ist die Stellung, welche die Phönicier in Beziehung auf Industrie und Kunst einnehmen (vgl. Movers a. a. O. 367—376); zwar schreibt die phönicische Mythologie die Erfindung fast aller Einrichtungen, Gewerbe, Künste und Wissenschaften den alten Phöniciern oder ihren Göttern zu, allein anders erscheint die Sache im Lichte der Culturgeschichte des alten Orients betrachtet, die Waaren, welche ihrem Lande, die Kunsterzeugnisse, welche ihrer Geschicklichkeit oder gar ihrer Erfindung zugeschrieben werden, kamen größtentheils aus andern Ländern oder waren fremder Kunst nachgebildet; so sind die ihnen beigelegten Erfindungen der Maaße, Gewichte, Münzen, der Astronomie, sowie auch der Buchstabenschrift, anderwärts gemacht worden, selbst Hauptzweige ihrer Industrie, wie die Purpurfärberei und die Glasfabrication können ihrer Erfindung nicht mit Bestimmtheit vindicirt werden, aber alt war bei ihnen der Betrieb dieser verschiedenen Industriezweige; Ackerbau, Weinbau, Gartenbau und Obstzucht waren in großer Blüthe; die Fischerei war von Alters her ein Haupterwerbzweig und gab deßhalb dem vorzüglichsten Stamme, den Sidoniern den Namen. Als geschickte Baukünstler gedenkt der Sidonier und Gibliter das A. T. (vgl. 1 Kön. 5, 20. 32. 2 Sam. 5, 11. Ezech. 27, 9. Esra 3, 7). Berühmt waren auch ihre Wasserbauten, und uralt die Schiffsbaukunst, ein Jahrtausend vor Christus fuhren sie schon von Ophir bis Tarsis, von Indien bis zum atlantischen Meere, einstimmig wird ihnen hierin der erste Rang unter den alten Völkern zuerkannt. Die biblischen Bücher rühmen ihre Tarsisschiffe, diese, auch turditanische Schiffe genannt, weil sie von Turditanien nach Phönicien und in umgekehrter Richtung segelten, waren ihre größten Kauffahrtheischiffe, zeichneten sich durch Schönheit aus, daher im A. T. neben anderem Großen und Schönen genannt (vgl. Jes. 2, 16. Ps. 48, 8. die schöne Stelle bei Ezech. 27, 4 ff. wo die Insel Tyrus als Tarsisschiff dargestellt ist). Ein Hauptzweig der Industrie und Kunst war die Gewinnung und Verarbeitung der Metalle. Der phönicische Bergbau ist sehr alt, wie im Mutterland so in den Colonien, von da brachten sie nach biblischen Andeutungen Gold und Silber auch roh in die Heimath zurück, die betreffenden Stellen theilen zugleich Einiges über das technische Verfahren mit (vgl. Ps. 12, 7. Spr. 17, 3. 26, 23. 27, 21. Deut. 4, 20. 1 Kön. 8, 51. Jer. 11, 4. and. Movers, l. c. 371). Die reichlich gewonnenen Metalle wurden künstlich verarbeitet und darin gelangten

besonders die Sidonier zu hohem Ruhm (vgl. 1 Kön. 7, 13—50. 2 Kön. 25, 13 ff. 2 Chron. 4, 15. Hom. Odyss. 4, 615. 15, 416, 459. Strab. 16, p. 757. and.). Die 20 Fuß hohen Säulen des Tempels in Jerusalem waren von einem tyrischen Künstler (vgl. 1 Kön. 7, 15 ff. 2 Kön. 25, 16. 17. Jer. 52, 17. 2 Chron. 4, 15—17), von demselben Künstler waren auch die verschiedenen Geräthe des Tempels, das eherne Meer, die Waschbecken für die Priester u. s. w. Berühmt in der alten Welt waren die „sidonischen Becher“ (Athen. 9, 34. p. 468), große silberne Mischkrüge mit kunstvollen Verzierungen. Neben vielen Schmucksachen, Schilden u. s. w. sind noch zu nennen die Elfenbeinarbeiten, die Kunst Edelsteine zu fassen und zu graviren, die Glasfabrication, die nach der Sage von den Phöniciern erfunden wurde; *immerhin* war ihr Glas sehr berühmt. Ein sehr bedeutender Industriezweig war die Weberei in Verbindung mit der Purpurfärbekunst; der tyrische Blattapurpur in seinen beiden Sorten, dem dunkelrothen doppelt gefärbten (Argaman אַרְגָּמָן) und dem dunkelblauen Amethyst-Purpur (Thecheleth תְּכֵלֶת, Muschel) war der berühmteste und am weitesten verbreitete im Alterthum; bis auf die Kreuzzüge herab blieben sie Monopol des tyrischen Handels. Ihre Webereien zeichneten nächst der Feinheit und Durchsichtigkeit des Stoffes besonders die Buntwirkerei aus (*παμποίκιλα πέπλα*, Hom. Il. 24, 229), *Τύρεα* hießen noch im Mittelalter die Zeuge, in denen Pfauen und andere Thiere gestickt oder gewoben waren (Const. Porphyrog. I. 228). — Religion (vgl. Movers im ganzen I. Bd. der Phön. und bei Ersch und Gruber S. 376—423). Die Religion der Phönicier trifft in ihrem Grundcharakter mit dem der alten orientalischen Religionen überhaupt und insbesondere der semitischen zusammen, sie ist pantheistischer Naturdienst. Die Gottheit ist gedacht als die in der Natur geheimnißvoll wirkende Kraft, die bald schaffend und erhaltend, bald das Geschaffene wieder zerstörend sich offenbart, dieser Proceß des Naturlebens gestaltet sich anthropomorphistisch zu Thätigkeiten zweier göttlicher Factoren, der männlichen und weiblichen Naturkraft, die erstere ist die schaffende aber auch zerstörende Gottheit und Princip des geistigen, die andere die empfangende und gebärende Gottheit und Princip des physischen Lebens. In dieser Weise bestimmt auch die phönicische Religion das Göttliche, im Einzelnen aber unendlich manigfaltig und eigenthümlich, indem bald (sagt Movers) von der Einwirkung einer oder doch weniger göttlichen Mächte die in der Natur und im Menschenleben vorkommenden Erscheinungen abgeleitet werden, bald aber jede in ihrer Einzelheit für eine Lebensäußerung eines besondern göttlichen Wesens gilt, so daß im letztern Falle der Götter und der Götterclassen so unendlich viele werden können, als es Erscheinungen oder Momente gibt, die auf eine göttliche Causalität schließen lassen. So entstehen zwei Hauptclassen von Gottheiten: 1) allgemein wirkende Naturmächte, die einen großen Kreis von Kräften und Erscheinungen bedingen, diese sind zugleich die dii patrii; 2) Götter mit particularer Bedeutung, deren Wirksamkeit auf einzelne Erscheinungen in der Natur oder im Menschenleben beschränkt war. Jedoch ist diese Scheidung nicht streng festgehalten, vielfach nehmen Gottheiten der ersten Classe unter Zurücktretung ihres universellen Charakters eine particulare Bedeutung an und umgekehrt. So entsteht eine Manigfaltigkeit in dem phönicischen Göttersysteme wie kaum in einer anderen Religion, die wie in dem oben bezeichneten Grundwesen ebenso in den geschichtlichen Verhältnissen des Volkes und der religiösen Entwicklung ihre theilweise Erklärung findet (Movers, Phön. I. 56—88. und Ersch und Gruber, l. c. S. 382). Die Gottheiten kommen zur concreten Anschauung durch Bilder und Symbole, die von menschlichen Verhältnissen entlehnt sind, die einzelnen Götter werden je nach der Beschaffenheit der Kräfte, vermittelst deren sie wirksam gedacht wurden, als männlich oder weiblich, als Kind (Adonis), Jüngling (Esmun), Mann (Baal im Charakter des Heracles), Greis (Belitan oder Saturn und Aion), als Könige (Moloch), und Königinnen (Astarte, Baaltis), weiter in geschlechtlichen

und Familienverhältnissen zu einander stehend, veranschaulicht. Der Volksglaube gestaltete diesen symbolischen und mythischen Anthropomorphismus zu einem historischen, Symbol und Mythe in geschichtliche Ereignisse umsetzend, die Götter werden zu Königen und Helden der Vorzeit, ihre Cultusstätten sind die Orte ihrer Wirksamkeit, ihres Todes u. s. w. — Gewisse Namen sind allen phönicischen Göttern gemeinsam, diese können (nach Movers) als ein Vermächtniß aus der Urzeit des semitischen Volkes betrachtet werden, da sie sich ziemlich gleichmäßig auch bei den übrigen semitischen Stämmen finden, — so die Namen El (אֵל), Elim, Eloeim (Elohim), Alon (עלירן עלרן), Epitheta von weltlichen Herrschern hergenommen, wie Melech (מֶלֶךְ König), Baal (בעל Herr), Adon (ארן Herr), die weiblichen Alonuth (עלנות superae), Rabbat (רבת domina) u. and. — Wir geben nach diesen allgemeinern Angaben eine Uebersicht der phönicischen Gottheiten. Jene des ersten Ranges, die allgemein wirkenden Naturmächte zerfallen wieder in zwei Classen, je nachdem sie in diesem Charakter an einzelnen Orten (*πολιοῦχοι*) oder als Staats- und Landesgötter überall verehrt wurden. Zur ersten Classe gehörten in Tyrus: 1) Baal Baalsamim (בעל שמים), Herr des Himmels, der höchste Gott über der Welt, wird deßwegen verglichen mit dem *Ζεὺς Ὀλύμπιος* und Jupiter Opt. Max., heißt auch Belitan (בַּעַל אֵיתָן), der ewige Baal und wird in dieser Beziehung mit dem *Κρόνος* oder Saturnus zusammengestellt. 2) Baal Melkarth (מֶלֶךְ קֶרֶת), König der Stadt (Tyrus), von den Griechen Heracles genannt, nur in mythischer Beziehung von dem höchsten Gott verschieden, dieser ist Gott über der Welt, Baal Melkarth der in der Welt wirkende und sich offenbarende Gott; er ist überhaupt Träger des vollen Gottesbegriffs der phönicischen Religion: bald heilbringende, und dann wieder verderblich wirkende Naturmacht, weßwegen die eine Gottheit verschieden verehrt und in mehrere Personificationen getheilt erscheint. 3) Die Astarte, unter diesem Namen hat die phönicische Religion zwei in ihrem Wesen sehr verschiedene Gottheiten. Die sidonische Astarte, die dritte Hauptgottheit der Tyrer, ebenso der Carthager, wurde als reine Jungfrau, in der Luna verehrt und als Kriegsgöttin dargestellt. Von dieser zu unterscheiden ist die Astarte, welche in den biblischen Büchern Aschera, sonst Baaltis oder Aphrodite heißt, sie wurde in dem Planeten Venus verehrt und galt in Tyrus als Gattin des Baal Baalsamim, ihr Cult war durchaus unzüchtig. Im nördlichen Phönicien finden sich andere Namen und mannigfach verschiedene Culte. In Byblus und Berytus waren die drei Hauptgottheiten: 1) El oder Kronos, galt als Stifter dieser Städte, in vieler Beziehung identisch mit Baal Baalsamim. 2) Baaltis (בעלתי meine Herrin), in mehrfachen Modificationen, am berühmtesten als Aphrodite von Byblos, ihr Cult unzüchtig. 3) Adonis. Neben der höchsten Gottheit erscheinen im nördlichen Phönicien überall unzertrennlich vereint die weibliche Gottheit mit dem einheimischen Namen Baaltis, Aphrodite (am berühmtesten zu Byblos *Ἀφροδίτη Βυβλίη*) und die männliche, in jüngerer Zeit gewöhnlich Adonis genannt, beide in mannigfacher Modification bezüglich des Cultus und der Auffassung, überall erscheint jedoch die männliche als schöner Jüngling, hingerafft in der Fülle der Lebenskraft durch ein unglückliches Geschick, nach der Mythe von der ihm beigesellten Göttin, in der That aber im Culte betrauert und dann wieder zum Leben auferweckt, Symbol des alljährlich absterbenden und wieder erwachenden Naturlebens. — Eine zweite Classe bilden die allgemein als Staats- und Landesgötter verehrten, dieses sind die acht Kabiren, auch Sadykskinder, Patäken u. s. w. genannt. כבירים, Kabirim, d. h. die Großen, die Mächtigen, heißen Kinder Sadyks (*Σάδυκος*, bei Sanchon. *Συδὲκ* oder *Συδὺκ* v. צַדִּיק), wahrscheinlich darum, weil diese Mächte als die in Gerechtigkeit waltenden Landes- und Bundesgötter gedacht wurden. Ihr Cult war mysteriös und ist sehr alt, Heimath ist Berytus, wo sie *πολιοῦχοι* waren, von da aus verbreitete er sich nach Aegypten. Der erste der Kabiren ist Chusor-Phtha,

oder einfach Chusor, Usor (פָּתַח ,יִפְתַּח פֹּתֵחַ, *Ἀνοιγεὺς*, der Eröffner, weil er das Weltei gespalten und daraus den Himmel und die Erde gebildet, חוֹשֶׁר oder חוּשׁוֹר, phön. die Ordnung, weil die erste Ordnung der Dinge sein demiurgisches Werk ist); die übrigen stammen von ihm ab, heißen daher P'thachi, Pathachi, gräcisirt *Πάταικοι*, Kinder des Phtha; Chusor ist der phönicische Hephaistos, Erfinder des Eisens und seiner Bearbeitung, der Schifffahrt und des Fischergeräthes u. s. w. Ihm zur Seite steht 2) die Thuro mit dem Beinamen Chusarthis (חשֶׁרֶת die Ordnung, תּוֹרָה, phön. תורא das Gesetz), die Göttin, welche die von dem Demiurgen geschaffene Einheit und Ordnung in der Welt erhält, die griechischen Berichte finden deßhalb in ihr die Harmonie. Mythisch ist sie die Auslegerin der hl. Bücher des Taaut und Aufbewahrerin der vom Aion Ophion aufgezeichneten himmlischen Schicksalsbücher. 3) Die Astarte ist auch kabirische Göttin, in ihren vielfachen Formen die eigentliche Landesgöttin Phöniciens, welches von ihrem Culte das heilige Land genannt wurde. 4) Cadmus oder Taaut. Mythisch ist Cadmus der Erfinder der Arznei- und der Schreibekunst, des Bergbaues; die sidonische Mythe kennt seine Flucht mit der Harmonia. An der Stelle des alten Cadmus erscheint in jüngerer Zeit im Kreise der kabirischen Götter eine ägyptische Gottheit, Taaut (bei Sanchon), Taautes (bei Varro), als solcher ist er Uranos und wird neben der kabirischen Astarte, als der Erde, verehrt. 5) und 6) Mit der Landesgöttin Astarte werden im kabirischen Cult zwei männliche Gottheiten genannt, in späteren Darstellungen auf Münzen als Dioscuren, bei Sanch. heißen sie Zeus Demarus (ohne Zweifel בַּעַל תִּימָרוֹן Baal Demarun, nach den Säulen — תִּימָרָה — seinen Symbolen, so genannt) und Adod. 7) Eine kabirische Gottheit ist auch der phönicische Hercules, wie dieß durch mannigfache Spuren bestätigt wird (vgl. Movers, l. c. S. 396. Note 88). 8) Esmun (אשמן), d. i. der achte, weil er der achte Sohn des Sadyk war, vorzugsweise hoch verehrt unter den Kabiren. Die Gottheiten des zweiten Ranges sind von untergeordneter Bedeutung. Göttlich wurden verehrt die Gestirne (Sonne, Mond, Venus u. and.), die Elemente (Wasser, Luft, Feuer, Erde), Thiere, wie die Schlange, unter thierischen Formen wurden die Götter vielfach dargestellt (so Astarte mit dem Stierkopf, vgl. Astarot Karnaim Gen. 14, 5., der Moloch der Ammoniter). Weiterhin begegnen uns Götter, denen abstracte Begriffe zu Grunde liegen: die Zeit an und für sich, das Jahr, der Monat u. s. f., das menschliche Leben in seinen verschiedenen Abstufungen, seinen Zuständen, Leidenschaften u. s. w. Ihre Götter haben die einzelnen Stände, Beschäftigungen (so z. B. der im A. T. erwähnte Dagon der Erfinder des Getreides und Pfluges, Gott des Ackerbaues, nicht Fischgott, wozu ihn neuere Mythologen unter Verwechselung mit der Derketo machen, Movers, l. c. S. 405). Chthonische Gottheiten: der Gott des Todes, Muth (מוּת), Eloti (meine Göttin), die phönicische Persephone. — Dieß das Wichtigste von den phönicischen Götterkreisen; über die mythologischen Classificationen der Götter, vgl. Movers, l. c. S. 408 ff. und Phönicier I. Bd. — In der ältern Zeit gab es keine bildlichen, sondern nur symbolische Darstellung der Götter, die ältesten Symbole waren Säulen, welche bei Baal von Stein (im A. T. מַצֵּבוֹת, eine besondere Gattung davon sind die im A. T. ebenso oft genannten חַמָּנִים, Chammanim, Spitzsäulen), bei der ihm zur Seite stehenden weiblichen Naturgöttin von Holz waren, letztere sind die ihm A. T. oft genannten Ascheren (אֲשֵׁרִים Sing אֲשֵׁרָה, d. h. *ὄρθια*). Auch Phallen waren als Säulen neben den Altären oder am Eingange der Tempel aufgestellt. Die Betylen (*βαιτύλια*, d. i. בֵּית אֵל, Haus Gottes) waren nicht bloß Symbole, sondern Fetische, in und durch welche man die Götter wirksam dachte, sie heißen Abadir (אַב אַדִּיר hehrer Vater). Die bildlichen Darstellungen waren vorwiegend symbolisch, besonders war die Thiersymbolik beliebt, selbst die

Götter in Menschengestalt erhielten noch thierische Glieder. Die ältesten Cultusstätten waren da, wo die Gottheit gegenwärtig und wirksam geglaubt wurde, auf Bergen und Höhen, an den Flüssen, Seen und Quellen, in Hainen und Wiesen (daher die vielen Götternamen mit Baal und andern zusammengesetzten Benennungen, Mov. Phön. I. 175 ff.), da waren die Symbole der Götter aufgestellt, in alter Zeit ohne Obdach (die mos. Bücher erwähnen Altäre und Säulen der Canaaniter, aber keine Tempel), später kamen Sacella und für diese Tempel dazu. Der Cult bestand vorzugsweise in Opfern; die beliebtesten waren die Stieropfer, dem höchsten Gott, dem Baalsamim, ebenso dem phönicischen Heracles und der Astarte wurden auch Menschenopfer gebracht, gewöhnlich Kinder, als das Liebste und als Sündeloses, wie denn auch nur reine und fehlerlose Thiere gewählt werden durften; in gewissen Fällen wurde der Erstgeborne der Familie, angesehene Bürger und als höchste aller Sühnen des Königs erstgeborner Sohn geopfert (vgl. Weiteres über die Opfer bei Movers a. a. O. und dessen Schrift: das Opferwesen der Carthager, 1847). Zu Ehren der Naturgöttin bestanden die berüchtigten Prostitutionen der Jungfrauen vor ihrer Vermählung, übrigens war diese entehrende Unsitte in Phönicien weder heimisch, noch allgemein, sie bestand nur in Heliopolis, wo assyrischer Cult eingeführt war. Die Beschneidung, die bei einzelnen Stämmen üblich war, hatte, insofern sie bei mannbar gewordenen Knaben stattfand, dieselbe Bedeutung eines Opfer- und Initiationsritus. — Die Hauptfeste der phönicischen Religion schlossen sich, entsprechend dem Grundwesen der letztern, an die alljährlichen Veränderungen im Naturleben an und erscheinen mythisch als die Feste der Geburt, des Todes und der Auferstehung, oder der Vermählung und des Verschwindens der Götter; einige derselben sind: das Fest der Erweckung des Heracles, gegen Ende Februar oder Anfang März, also im Frühlingsbeginn; der Prophet Elias deutet auf die ihm zu Grund liegende Mythe hin, wenn er (1 Kön. 18, 27) das Schlafen und Wiedererwachen des tyrischen Baal verspottet; das Fest der Selbstverbrennung des Heracles; ein fünfjähriges Fest (πεντετηρίς) zu Ehren des tyrischen Heracles (vgl. 2 Maccab. 4, 18 ff.); das Fest der Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser, welches jetzt noch in Tyrus gefeiert wird (Mariti, Reisen, S. 328. Volney, Reisen nach Syrien und Aegypten, II. S. 160. 165). Die Pracht und der Glanz der Feste wurde erhöht durch die großen Pilgerzüge und Festgesandtschaften aus ganz Asien und Africa. Selbst nachdem Tyrus längst nicht mehr der religiöse und politische Mittelpunct der von ihm gestifteten Colonien war, beschickten diese noch die Feste. Vgl. hiezu die Art. Götzendienst, Paganismus, und Pantheismus. — Ueber die mit dem Hebräischen sehr nahe verwandte Sprache der Phönicier, sowie über ihre Literatur s. Movers, l. c. S. 423—443; auch dessen Phönicische Texte, 2 Thle., Breslau 1845 und 47. [König.]

Photinus, der Irrlehrer — auch φωτεινὸς und σκοτεινὸς — war, wie sein Lehrer Marcellus (s. d. A.), aus Ancyra; das Concil zu Antiochien vom J. 345 nennt beide Ἀγκυρογαλάται. Photinus war Schüler des Marcell, und nach Hilarius (fragm. II. 19) auch dessen Diacon. Er wurde später Bischof in der Stadt Sirmium in Pannonien (s. d. A.). Sein äußeres Benehmen war ohne Tadel und er wußte sich bei seinem Volke eine große Anhänglichkeit zu verschaffen. Wenn Hilarius (l. c.) von ihm sagt, daß er „corruptis innocentiae moribus ac disciplinis“, durch neue Lehren die evangelische Wahrheit zu verwirren fortfuhr, so bezieht sich dieses Verderbniß zunächst auf die innere häretische Gesinnung, auf den Geist des Widerspruches und des Stolzes, und will wohl nichts Anderes sagen, als das Zeugniß des Hieronymus, daß Photinus „viele Gaben des Talentes und der Enthaltsamkeit durch das einzige Laster des Stolzes befleckte“ (chron. ad a. 379). Ebenso sagt Vincentius von Lerin, daß Photinus „durch Geistesgaben und eine reiche Gelehrsamkeit, sowie durch die Kraft der Rede sich ausgezeichnet habe“ (common. c. 11). Mit seiner Häresie muß er jedenfalls vor dem J. 345 hervorgetreten sein, da er

auf dem Concil zu Antiochien (345) mit Marcellus verdammt wurde. Photinus hielt an den beiden göttlichen Eigenschaften, der Einheit und Unveränderlichkeit fest, und wollte darum nicht einsehen, daß Gott einen Sohn habe. Gott erzeugt weder aus sich einen Sohn, noch ist er selbst erzeugt worden, so daß man ihm einen Sohn zuschreiben, oder er sein eigener Sohn sein könnte. Er ist vielmehr allein und einzig, keiner Theilung, keiner Ausdehnung, keines Heraustretens aus sich selbst fähig. In Gott aber ist die ewige und unveränderliche Vernunft der λόγος, welchen Photinus den λογοπάτωρ nennt; die göttliche Vernunft ist ihm auch der λόγος ἀνώτατος. Wenn er einen Unterschied zu machen scheint zwischen dem innerlichen und dem nach Außen tretenden λόγος, so kann er nach seinem Systeme doch nur den erstern annehmen. Durch den λόγος in ihm, d. h. durch seine eigene göttliche Vernunft schuf Gott die Welt, aber ein substantielles Heraustreten Gottes aus sich scheint Photinus nicht anzunehmen. Er scheint an, ein Ausdehnen und Sichzusammenziehen der göttlichen Substanz gedacht zu haben, darum heißt es auch in dem Anathem 6 und 7 der Synode zu Sirmium: „Wenn einer sagt, daß sich die Substanz Gottes ausdehne und zusammenziehe; wenn einer behauptet, daß die ausgedehnte Substanz den Sohn Gottes bilde, oder wenn einer den Umfang der göttlichen Substanz den Sohn Gottes nennt, der sei im Banne". Von Christus aber lehrte Photinus, daß er einfach der Sohn der Maria und ein Mensch, jedoch durch die Kraft des heiligen Geistes aus Maria geboren worden sei. Der λόγος trat nicht aus dem Vater heraus, war dagegen durch eine eigene ἐνέργεια δραστική in Christus, dem Sohne der Maria, wirksam. Weil Christus sich durch seine vollkommene Tugend, durch seinen unbedingten Gehorsam auszeichnete, so erhob ihn Gott und schenkte ihm die Würde der Gottheit, so daß ihn alle als Gott verehren müssen. Will man Christus den Sohn Gottes nennen, so weist Photinus auf Stellen hin, wie Exod. 4, 22. Jes. 1, 2. 1 Joh. 5, 18., wo auch Menschen Söhne Gottes genannt werden, darum auch Christus so genannt werde. Um die Menschheit Christi zu beweisen, verwies er auf die bekannten Stellen der hl. Schrift, deren sich die Arianer bedienten, besonders auf 1 Tim. 2, 5. „Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Mensch Jesus Christus." Daß er Mensch gewesen, das beweisen vor allem seine menschlichen Bedürfnisse und Nöthen, das beweisen seine Schwachheiten und Leiden. Die Wunder, die er gewirkt, wirkte er alle durch die Kraft des λόγος Gottes. Er selbst bittet ja Gott um diese Kraft, da er aus sich selbst nichts zu thun vermag (Joh. 5, 19. 10, 41. 14, 10). Die Stellen der hl. Schrift aber, welche bestimmt die Ewigkeit des Sohnes aussagen, beziehen sich auf die ewige Vorherbestimmung des Sohnes, von dem auch der Apostel sage, daß er vorausbestimmt worden als der Sohn Gottes in der Kraft (Röm. 1, 4). Denn so sei es zu verstehen „vor den Bergen hat er mich gezeugt" (Sprüchw. 8, 25), oder: „vor dem Morgensterne habe ich dich gezeugt" (Ps. 109, 3), da er doch erst in diesen letzten Zeiten geboren wurde. Die Stellen, wie Matth. 28, 18. Apg. 2, 33. 3, 13. 4, 10. Phil. 2, 8. Hebr. 1, 4 sprechen es ganz deutlich aus, daß Christus mit der göttlichen Würde geschmückt und über alles Andere erhoben worden durch den Vater, daß er alle seine Gewalt vom Vater erhalten habe. Daher das (5.) Anathem der Versammlung zu Sirmium: „Wenn einer behauptet, daß der Sohn nur dem Vorherwissen oder der Vorherbestimmung nach vor Maria gewesen, und daß er nicht vielmehr vor aller Zeit aus dem Vater geboren und bei Gott sei, und daß durch ihn Alles gemacht worden, der sei im Banne". Der hl. Geist ist nach Photinus nur die bei der Erzeugung Christi besonders thätige Kraft Gottes. Da Marcellus von Ancyra besonders seit der Synode zu Sardica als orthodoxer Lehrer galt, so kann man nicht wohl mehr von einem Zusammenhang der Lehre Photinus mit der seinigen sprechen, welchen Zusammenhang nachzuweisen, besonders im Interesse der Halbarianer lag. Mehr als die Lehre, liegt das Leben, sowie die Zeit und Zahl der

gegen Photinus gehaltenen Synoden im Dunkeln. Nach Baronius wurde er das erste Mal verdammt zu Antiochien (345); das zweite Mal zu Sardica (347); das dritte Mal zu Sirmium (357). Einen gelehrten Streit über diese Synoden führten Sirmond und Petavius, der letztere führte zuerst in seiner Ausgabe des Epiphanius die folgenden Synoden gegen Photinus an: 1) Constantinopel (336); 2) Sardica (347); 3) Mailand (347); 4) Sirmium (349); 5) Sirmium (351). Dagegen schrieb Sirmond seine „Diatriba prima Sirmitana“, worin er die drei erwähnten Synoden des Baronius vertheidigt. Ihm antwortete Petavius in seiner Abhandlung: „De Photino haeretico ejusque damnatione.“ Sirmond replicirte in einer „Diatriba secunda Sirmitana“, worin er so zählt: Antiochien (345); Rom (352); Mailand (355); Sirmium (357); wogegen Petavius noch einmal ausführlich seine Ansicht in Schutz nahm. Diese Streitschriften sind gesammelt in Sirmondi opera varia (Par. 1696) T. IV. p. 531—584 und XX. Der reformirte Theologe M. de la Rocque schrieb im J. 1670 „de Photino haeretico ejusque multiplici condemnatione“; er modificirte die Ansichten des Petavius, ohne von Sirmond etwas zu wissen, so: Antiochien (344); Sardica (347); Mailand (348); Sirmium (350); Sirmium (351), und im J. 1671 gab er eine zweite Abhandlung über denselben Gegenstand heraus. In der Ausgabe der Werke des P. de Marca vom J. 1681 steht eine „Diatribe de tempore synodi Sirmiensis plenariae“, mit folgenden Zahlen: Mailand (346); Mailand (348); Rom (349); Sirmium (351); Mailand (355); Sirmium (357). Fabricius (biblioth. graeca T. XI.) zählt: Antiochien (345); Sardica (347); Mailand (347); Rom (349); Sirmium (349); Mailand (355); Sirmium (358); unter Kaiser Valentinian (368). Mansi zählt: 1) Antiochien; 2) Mailand (346); Rom (348); Sirmium (358) (conc. T. III. p. 92 sq.). Wir sind geneigt, dem letztern beizutreten, nur daß wir die Synode zu Sirmium in das J. 351 verlegen möchten. Sei es mit der Zahl dieser Synoden wie immer bestellt gewesen, jedenfalls ging eine Synode der Orthodoxen voraus, die den Photinus entsetzte. Die Gemeinde von Sirmium aber ließ sich ihren Bischof nicht entreißen. Die orientalischen Bischöfe aber veranstalteten nach dem Siege des Constantius über Magnentius bei Mursa (s. d. A.), vor dem Sept. des J. 351 eine Synode zu Sirmium gegen Photinus. Die semiarianischen Bischöfe versuchten umsonst den Photinus zum Widerrufe und zur Unterschrift der ersten sirmitanischen Glaubensformel zu bewegen. Er beklagte sich bei dem anwesenden Kaiser über erlittenes Unrecht, und wünschte mit seinen Gegnern eine Disputation zu halten, welche ihm der Kaiser gewährte, welcher dazu Richter und Schnellschreiber bestellte. Der Sprecher der Semiarianer war Basilius von Ancyra. Photinus meinte, seine Lehre aus einer Unzahl von Schriftstellen beweisen zu können. Auf die Frage aber, was die heilige Schrift vom Logos lehre, sagte er, man müsse die Stellen, die sich auf Christus beziehen, von jenen unterscheiden, die vom *λόγος ἀνώτατος* reden. Der Sieg wurde dem Basilius zugesprochen; Photinus — wahrscheinlich nach Galatien — verbannt. Unter Kaiser Julian wurde er wohl wieder zurückberufen, und im J. 364 auf's Neue verbannt. Im J. 378 sprachen die Abendländer wiederholt seine Absetzung aus, und im J. 381 sprach die Kirchenversammlung zu Constantinopel das Anathem über seine Lehre, nachdem er selbst im J. 379 gestorben war. Nach Hieronymus war sein wichtigstes Buch gegen die Heiden, auch schrieb er ein Buch an Valentinian, wohl den Kaiser. Nach Socrates und Sozomenus schrieb er ein Werk gegen alle Ketzereien, griechisch und lateinisch, welches vielleicht dasselbe ist mit der Schrift an Valentinian; er soll dieses Werk in der Verbannung und zu seiner Vertheidigung geschrieben haben. Nach Rufinus hat er auch das Symbol erklärt. — Im Morgenlande, wo die Photinianer auch Hamuncioten hießen, war die Secte schon zu der Zeit des Epiphanius erloschen. Im Abendlande setzten sie trotz des Verbotes des Kaisers Gratian ihre Versammlungen zu Sirmium fort. Eine Kirchenversammlung zu Aquileja (381) bat den Kaiser, dieses nicht zu dulden.

Auch Theodosius I. verbot ihre Versammlungen. Sie dauerten aber in Dalmatien fort. Theodosius II. — 418, erließ neue Gesetze gegen sie. Die Synode von Arles, 452, befiehlt, daß die Photinianer wiedergetauft werden. Sidonius Apoll. lobt den Bischof Patiens zu Lyon, weil er sie zu bekehren suche. In Südfrankreich und Spanien vermischten sie sich mit den Bonosianern (s. d. A.), selbst mit den Adoptianern (s. d. A.). Im J. 613 fanden fränkische Missionäre in Bayern verwandte Irrlehren (s. d. Art. Pannonien). Nach den Zeiten der Reformation werden die Socinianer Arianer, oder auch Photinianer genannt. Vgl. Athanas. de synod. n. 27 (op. T. I. p. 593. ed. Maur.); Epiphan. haeres. 71. — Socrat. II. 18. 19. 29. 30. IV. 12. Sozom. VI. 6. Theodoret. h. e. V. 11. Hilarius, de syn. n. 28 sq. Fragm. II. III. Hieron. de vir. illustr. 107. chron. ad a. 379. Marius Mercator, passim. Vigilii Tapsens. contra Arianos l. I. Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamb. 1837. [Gams.]

Photius, Patriarch von Constantinopel. Nicetas, der jüngste Sohn des Kaisers Michael I., wurde als 14jähriger Knabe Mönch und nahm den Namen Ignatius an. Seine hohe Abkunft nicht bloß, sondern auch seine Verdienste bewogen die Kaiserin Theodora, ihn 846 auf den Patriarchenstuhl zu erheben; Clerus und Volk stimmten mit Freuden bei. In würdiger Weise verwaltete er sein hohes Amt eilf Jahre lang und hatte an der Kaiserin-Regentin Theodora eine gute Stütze. Leider hatte diese die Schwachheit, ihren grundschlechten Bruder Bardas, der ihren Sohn Michael, den minorennen Kaiser, zu aller Sittenlosigkeit anleitete, zu spät vom Hofe zu entfernen und ihn nachher auf Michaels trotziges Begehren wieder zurückzurufen. Zurückgerufen, sprengte der Elende bald die ganze Regentschaft; Theodora legte die Regierung nieder und bezog ein Privathaus (854). Seitdem schaltete Bardas ungehemmt im Namen des nun Selbstherrscher gewordenen Michael (III.), und unter seinem Einfluß wurde der Hof der Sitz und die offene Freistätte alles Verderbens. Daß einem Bardas der Patriarch Ignatius ein Dorn im Auge war und es zwischen beiden bald zu Reibungen kommen mußte, liegt in der Natur der Sache. Ignatius willfuhr dem Bardas nicht, da er (und der von ihm gegängelte Kaiser) die Kaiserin Theodora mit ihren Töchtern zwingen wollte, den Schleier zu nehmen; ja Ignatius hatte sogar die Kühnheit, ihm am Epiphanietage 859 öffentlich die Communion zu verweigern, weil er seine Gattin verstoßen hatte und mit seiner Schwiegertochter in Blutschande lebte. Bardas schwor dem Patriarchen den Untergang. Er schmiedete Beschuldigungen des Hochverrathes gegen ihn, und Ignatius wurde ohne Untersuchung am 23. Nov. 857 nach der Insel Terebinthus verbannt. — Bardas bedurfte eines Patriarchen, mit dem er auskommen konnte — der kaiserliche Geheimsecretär und Hauptmann der kais. Leibwache, der Laie Photius, mit welchem er verschwägert war, einer der gelehrtesten Griechen seiner Zeit, aber ein höchst ehrgeiziger, heuchlerischer und verschlagener Mann war es, den er für den Patriarchenstuhl ausersah. Photius spielte die Demuth selbst und hing sich die Larve des ernstesten Sträubens gegen die hohe ihm angetragene Würde um; allein schnell fiel er aus dieser Rolle und ließ sich's gefallen, daß ihm in sechs Tagen alle Weihen bis zur bischöflichen, und zwar von dem (durch Ignatius) abgesetzten Erzbischof Gregor von Syracus ertheilt wurden. Da die Bischöfe denn doch sich nicht beeilten, den Photius sogleich anzuerkennen, vielmehr theils gegen ihn protestirten, theils die Anerkennung an die Bedingung knüpften, daß Ignatius freiwillig abdicire, wendete Bardas alle Mittel an, um den Ignatius zur Abdankung zu bewegen; aber dieser dankte nicht ab, obgleich ihn Bardas grausam mißhandeln ließ; auch die Ignatianer blieben standhaft, wiewohl man gegen sie noch ärger wüthete. Auf eine andere Weise versuchte es Photius, da Ignatius nicht abdankte, mit ihm fertig zu werden. Um sich unter dem Scheine des Rechts zu behaupten, hielt er 859 zu Constantinopel eine Aftersynode, zusammengesetzt aus seinen und Bardas elenden Creaturen, welche den Ignatius für abgesetzt erklärte,

weil er uncanonisch gewählt und geweiht worden sei und wider den Kaiser conspirirt habe! Doch auch diese Synode mit ihrem Beschlusse änderte in dem Widerstande des Ignatius und seiner treuen Anhänger nichts. Photius beschloß jetzt, ein anderes Mittel in Anwendung zu bringen; er und der Kaiser Michael wandten sich 860 zugleich in Briefen an den Papst Nicolaus I., natürlich nicht, um den wahren Stand der Sache zu berichten, sondern den Papst irre zu führen und zu irgend einem Worte der Anerkennung des neuen Patriarchen zu verleiten. Zur völligen Tilgung des Bildersturmes, hieß es, sei Roms Hilfe nothwendig, der Papst möge daher zu diesem Behufe Legaten nach Constantinopel senden; nebenher ward dann erwähnt, wie Ignatius aus Altersschwäche abgetreten und seine Stelle neu besetzt worden sei; Photius aber schilderte in seinem Schreiben in der Sprache schwülstiger und niederträchtiger Lüge, wie gewaltig man ihm habe zusetzen müssen, bis er die selbst den englischen Schultern zu schwere Last des Patriarchats auf sich genommen habe, und hängte dieser Schilderung ein sehr langes Bekenntniß seiner Orthodoxie an. Eine ansehnliche Gesandtschaft von griechischen Hofbischöfen, die ein Oheim des Kaisers begleitete, überbrachte die Briefe sammt prächtigen Geschenken nach Rom. Papst Nicolaus war zu klug, um nicht zu bemerken, daß hier nicht alles geheuer sei; er ging daher mit großer Vorsicht zu Werke. Er sandte noch 860 den Bischof Zacharias von Anagni und den Bischof Rodoald von Porto als seine Legaten nach Constantinopel, mit dem Auftrag, vorerst bloß Erkundigungen einzuziehen und sich der Kirchengemeinschaft mit Photius zu enthalten, und mit Briefen an den Kaiser und den Photius, worin diesem die plötzliche Erhebung aus dem Laienstande zur höchsten kirchlichen Würde vorgeworfen und erklärt wurde, daß er nicht eher werde anerkannt werden, bis die Legaten die Sache genauer untersucht hätten; dem Kaiser gegenüber erhob Nicolaus die Beschwerde, daß man ohne Zuziehung des Papstes den Ignatius entfernt habe; die päpstlichen Legaten hätten diese Angelegenheit zu untersuchen, worauf er entscheiden werde. — Photius hatte sich bei Nicolaus ziemlich verrechnet; doch sein erfinderischer Lügengeist, unterstützt von der Schlechtigkeit und Gewaltthätigkeit seines hohen Gönnerpaares, wußte gleich wieder Rath. Theils durch Täuschungen und Drohungen, theils durch Bestechungen wurden die päpstlichen Gesandten zu Constantinopel so lange bearbeitet, bis sie sich herbeiließen, auf einer Synode die Wahl des Photius und die Absetzung des Ignatius zu genehmigen. Diese sogenannte öcumenische Synode fand 861 statt und zählte 318 Bischöfe; auch der Kaiser war anwesend. Man begann mit der Vorlesung des päpstlichen Schreibens an den Kaiser — so nannte man die verfälschte, für die Synodalcomödie zugerichtete Uebersetzung des päpstlichen Briefes. Hierauf mußte Ignatius erscheinen, der im Gefühle seiner Unschuld in vollem bischöflichen Ornate auftreten wollte, aber auf kaiserlichen Befehl denselben vor dem Eintritt in die Räubersynode mit dem Mönchshabit vertauschen mußte. Das beugte den frommen Ignatius nicht im mindesten; unerschrocken wendete er sich von der hölzernen Bank aus, die ihm zu seinem Sitze angewiesen war, an die päpstlichen Legaten mit dem Begehren, sie sollten den Photius aus der Mitte der Versammlung ausscheiden. Natürlich geschah dieß nicht, da es sich bei einem Photius und Genossen nicht um eine gerechte Untersuchung, sondern nur um den Untergang des Gerechten handeln konnte. Vorerst wurde nun Ignatius wieder zur Abdankung aufgefordert, aber er ließ sich dazu nicht bewegen und appellirte an den Papst. Jetzt führte man bestochene Zeugen vor, die theils dem höhern geistlichen und weltlichen Stande, theils der niedrigsten Volksclasse angehörten; sie schworen, daß Ignatius, den alle Kirchen und Bischöfe, das Volk und der Hof eilf Jahre lang als rechtmäßigen Patriarchen anerkannt hatten, sich auf uncanonische Weise seines Sitzes bemächtiget habe! Auf diesen Grund hin wurde er für abgesetzt erklärt. Vergeblich wandte man Mißhandlungen aller Art an, ihn zur Unterzeichnung des Absetzungsurtheils zu zwingen; zuletzt führte man dem entkräfteten Manne mit Gewalt die Hand dazu. Und nun hieß es, Ignatius sei durch

eine mit Zuziehung des Papstes gehaltene öcumenische Synode rechtmäßig abgesetzt und Photius als rechtmäßiger Patriarch anerkannt worden. Eine kaiserliche Gesandtschaft überbrachte sogenannte Acten dieser Synode, sammt Briefen des Photius und des Kaisers dem Papste Nicolaus. — Es scheint gleichsam, als wäre Photius der Meinung gewesen, er dürfe dem Papst nur verfälschte und erdichtete Synodalacten und heuchlerische Lügenbriefe zusenden, um, wenn nicht auf einmal, doch allmählig seine Absicht zu erreichen. Sein Brief an den Papst war die Milde und Höflichkeit selbst und wiederholte in demüthigsten, kummervollen Ausdrücken die schändliche Lüge von der ihm angethanen Gewalt bei Uebernahme des Patriarchats; bezüglich der Verletzung der Canonen durch seine plötzliche Erhebung aus dem Laienstand entschuldigte er sich mit der Verschiedenheit der Kirchengesetze und Gebräuche in verschiedenen Ländern, als handelte es sich nicht um die gewissenloseste Uebertretung eines der wichtigsten und ältesten Kirchengesetze; schließlich stellte er an den Papst die Bitte, daß auch er die Kirchengesetze darin beobachten möge, nicht ohne weitere Prüfung in der römischen Kirche Jene aufzunehmen, welche ohne die üblichen Legitimationsscheine ihrer Kirchenbehörden dahinkämen. Mit dieser Bitte meinte Photius die Freunde des Ignatius, deren Berichte in Rom er fürchtete. Allein weder dieser Brief noch die Synodalacten vermochten den erleuchteten Papst Nicolaus zu blenden; der Lügengeist, der aus allen Schreiben des Photius herausſprach, und anderseitige Berichte über den wahren Stand der Sache, ließen dem Papste immer wenigere Zweifel über die furchtbaren Schändlichkeiten und Gräuel übrig, die zu Constantinopel vorgefallen waren und vorfielen. Vollends wurde der Papst aufgeklärt, als im Winter 862—863 der Abt Theognist eine im Namen des Ignatius und der ihm anhängenden Bischöfe und Mönche abgefaßte Appellation sammt einem treuen Bericht über alles Vorgefallene nach Rom überbrachte, und der Bischof Zacharias von Anagni, der bei der Räubersynode zu Constantinopel 861 als päpstlicher Legat anwesend gewesen war und eine so schlechte Rolle gespielt hatte, sein Vergehen eingestund. Demnach wurde endlich Photius auf einer römischen Synode 863 für abgesetzt und aus dem Clerus ausgeschlossen erklärt und mit dem Banne bedroht, wenn er den Patriarchenstuhl noch ferner behaupten oder den Ignatius in der Verwaltung der Kirche hindern würde. Da Photius diesem päpstlichen Beschlusse nicht Folge leistete, ging die Drohung auch wirklich in Erfüllung und sprach Papst Nicolaus im J. 864 und 865 das Anathem über ihn aus. — Eine solche Demüthigung zu seinem Heile zu benützen, dazu war ein Photius, der ächte und vollendete Repräsentant des in der griechischen Kirche leider weit verbreiteten Pharisäismus, ganz und gar unfähig; vielmehr kam jetzt sein tief verletzter Hochmuth in die äußerste Wuth. Er hielt 866 oder 867 eine von ihm wieder sogenannte öcumenische Synode, worin Papst Nicolaus förmlich mit dem Anathem belegt wurde. Wie viele griechische Bischöfe die Beschlüsse dieser Versammlung unterzeichneten, läßt sich nicht ermitteln, keinenfalls scheinen es viele gewesen zu sein; allein Photius, der Meister in Lug und Trug, fügte zu den wenigen Unterzeichnungen über tausend Abstimmungen und Unterschriften der ihm unterworfenen Bischöfe, Priester, Diaconen und Patrizier hinzu, von denen die meisten nicht einmal um die Existenz dieser Synode etwas wußten; und nun wurde verbreitet, der Papst sei von einer so höchst zahlreichen hochheiligen öcumenischen Synode verdammt worden! Photius wagte es sogar, dieses sein Synodalacten-Machwerk dem Kaiser Ludwig und dessen Gemahlin Ingelberga zuzusenden, und schaltete falsche Acclamationen ein, in welchen die Bischöfe beiden den kaiserlichen Titel gaben. Während er indeß auf diese Weise den Beistand des abendländischen Kaisers gegen den Papst sich verschaffen wollte, begnügte er sich nicht damit, den Papst anathematisirt zu haben, sondern alle Abendlander wurden von ihm, dem stolzen Verächter und Feinde derselben, der Häresie beschuldiget. Dieß geschah durch ein Umlaufschreiben an die drei Patriarchen und die Bischöfe des Orients, worin er zunächst den zu den Bulgaren gekommenen lateinischen Geistlichen,

mittelbar aber der gesammten lateinischen Kirche dieses Brandmal aufdrückte. Und auf was für Gründe hin sollte auf einmal der ganze Occident häretisch sein? Weil man im Occident am Samstag faste, die Quadragesimalfasten um eine Woche verkürze und durch Genuß von Milchspeisen entweihe, die Priesterehe und Ehe überhaupt verachte, die Firmung durch Priester verwerfe und die Glaubensbekenntnisse der öcumenischen Synode durch den Zusatz des filioque verfälscht habe! Solche erbärmliche Scheingründe wendete jetzt Photius, der über die Verschiedenheit der Kirchengesetze und Gebräuche früher so milde sich geäußert, ja der sogar seine uncanonische Erhebung auf den Patriarchenstuhl mit dieser Verschiedenheit zu entschuldigen versucht hatte, vor, um die beiden Kirchen zu spalten, damit er seine orthodoxen und gebildeten Griechen noch länger mit seiner Regierung beglücken könnte! — Schon stellte man sich im Abendlande an, im Auftrage des Papstes Nicolaus die theils lächerlichen theils grundlosen Vorwürfe des Photius gegen die Orthodoxie der Lateiner zu widerlegen; so schrieben zur Vertheidigung der lateinischen Kirche der gelehrte Mönch Ratramnus (s. d. A.) und der Bischof Aeneas von Paris (s. beide Werke bei D'Achery in Spicil.) und zeigten dem aufgeblasenen Pseudopatriarchen recht klar, wie nichtswürdig seine Vorwürfe seien; besonders zeichnet sich die Schrift des Ratramnus aus und darin wieder namentlich das vierte Buch, das die Verschiedenheit der Kirchengebräuche nach dem alten katholischen Grundsatze „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas" behandelt. Für dießmal wurde jedoch das Schisma zwischen der griechischen und lateinischen Kirche noch abgewendet. Nachdem zuerst den Bardas die Strafe der verübten Verbrechen getroffen hatte, indem ihn der neue kaiserliche Günstling Basilius 866 tödten ließ, traf bald darauf auch den Kaiser Michael dieselbe Strafe. Michael hatte sich durch seine Saufgelage, schändlichen Ausschweifungen und Verhöhnungen des Heiligen allgemein verächtlich und verhaßt gemacht: zu allen diesen Schändlichkeiten sah Photius müßig zu, schwieg still, ja er schmeichelte dem Kaiser mitten unter seinen Lastern, wohnte selbst den kaiserlichen Trinkgelagen bei und wetteiferte mit dem Hofgesindel um den Vorzug im Trinken. Als Bardas aus dem Wege geräumt war, konnte es daher Basilius schon wagen, das gleiche Schicksal auch dem Kaiser Michael zu bereiten (867). Photius hatte sich seit dem Augenblicke, da Basilius von den ersten Strahlen der kaiserlichen Gunst beschienen wurde, mit ihm in das freundschaftlichste Verhältniß gesetzt und schien demnach von dem neuen Herrscher nichts zu befürchten zu haben. Allein es kam ganz anders. Basilius kannte die Abgefeimtheit des Pseudopatriarchen, entfernte ihn gleich am ersten Tage nach seiner Krönung vom Patriarchenstuhl und setzte den Ignatius wieder ein. Im folgenden Jahre sendete Basilius und Ignatius Briefe nach Rom, zur Beilegung und Tilgung des Schisma um Hilfe nachsuchend. Demzufolge sprach der neue Papst Hadrian II. über Photius das Anathem aus und ließ die Acten seiner falschen Synode verbrennen. Darauf ward unter Vorsitz der päpstlichen Legaten 869—870 zu Constantinopel (die achte öcumenische) Synode gehalten, auf welcher durch die Untersuchung über alles früher Geschehene alle Schlechtigkeiten und Betrügereien des Photius an das volle Tageslicht kamen; er selbst aber, zur Verantwortung vorgeführt, hüllte sich in den Mantel des Schweigens, wie ja auch Christus vor seinen Richtern geschwiegen habe und erklärte, abermals vorgeführt, nur dem Kaiser, nicht den päpstlichen Legaten Rechenschaft geben zu wollen. Schließlich wurde Photius sammt seinen hartnäckigen Anhängern gebannt, den übrigen photianischen Bischöfen und Geistlichen hingegen, welche Reue bezeugten, Verzeihung bewilliget. — Dem verurtheilten Afterpatriarchen begegnete man von Seite des Hofes einige Zeit sehr schlimm; wir haben Briefe von Photius, in denen er klagt, daß er aller Freunde, aller Habe, selbst seiner Bücher beraubt und nur von Soldaten umrungen sei; Aehnliches widerfuhr seinen Verwandten und Vielen seiner Partei. Allmählig wußten sich aber Photius und seine immer noch starke Partei der Verfolgung zu entledigen, und durch mäch-

tige Freunde am Hofe gelang es jenem sogar, bei dem Kaiser wieder zu Gnaden aufgenommen zu werden, wozu am meisten beigetragen haben soll, daß Photius eine Genealogie des Kaisers entwarf, die dessen Stamm von den Arsaciden ableitete. Man vertraute ihm die Oberleitung des Unterrichts der Prinzen Constantin und Leo, und er wohnte, ungefähr seit 875, im Pallast Magnaura, Präsident der dortigen Academie. Ob er sich jetzt aufrichtig mit Ignatius versöhnte und zuletzt selbst in einem freundschaftlichen Verhältnisse mit diesem lebte, muß bei der Lügenhaftigkeit des Photius, in dessen Briefen dieses freundschaftlichen Verhältnisses Erwähnung geschieht, dahingestellt bleiben. Sich offen dem Ignatius gegenüberstellen, durfte er freilich nicht wagen. Dieser starb am 23. October 878. Nicht bloß die Photianer, sondern auch Andere sahen voraus, was bei der neuen günstigen Stellung des Photius nach dem Tode des Ignatius geschehen würde, und wirklich bestieg Photius schon drei Tage nach dem Tode des Ignatius abermals den Patriarchenstuhl! Dabei ward zur Beschwichtigung der katholisch Gesinnten die Lüge vorgebracht, man habe bereits Zusicherung, daß nunmehr auch der Papst zustimme. — Da saß er wieder auf dem Patriarchenthrone, der Wolf in Schafskleidern, der Heuchler und Lügner in demüthigen und süßen Worten, und wiederholte, um sich in der abermals angemaßten Würde zu behaupten, alle die Gräuel und Schandthaten, die er früher begangen. Die widerstrebenden Bischöfe, die sich durch Drohungen und Bestechungen nicht gewinnen ließen, wurden gestürzt; Papst Johann VIII., der damals der Hilfe des Kaisers Basilius gegen die Saracenen in Italien bedurfte, durch lügenhafte Briefe und Verheißungen zur Nachgiebigkeit verleitet; und im Beisein päpstlicher Legaten eine Synode zu Constantinopel 879 gehalten, auf welcher die der griechischen Sprache unkundigen und von griechischen Lügengeweben umsponnenen päpstlichen Legaten eine klägliche Rolle spielten, Photius hingegen sich des Papstes nur als Werkzeug bediente und durch List, Betrug und Fälschung der päpstlichen Briefe sich den glänzendsten Triumph bereitete. Allmählig aber wurden dem Papst die Augen geöffnet und er erfuhr mit Staunen, daß Photius, statt auf der Synode seine Schuld zu bekennen wie ihm der Papst befohlen, in die päpstlichen Schreiben Lobsprüche auf seine Person, völlige Verwerfung der achten öcumenischen Synode von 869—870 und Aehnliches eingeschaltet habe; er anathematisirte daher den elenden Betrüger. Johanns VIII. Nachfolger Marinus (Martin II.) und Hadrian III. sprachen gleichfalls das Verdammungsurtheil über Photius und seine letzte Lügensynode aus. Photius bekümmerte sich nicht mehr um Rom und der Hof scheint einige Jahre gleichfalls mit Rom völlig gebrochen zu haben. Doch um 884—85 wurde am byzantinischen Hofe gegen Photius und sein nichtswürdiges Geschöpf, den Abt Santabaren, die Stimmung sehr mißlich und scheint an einen Vergleich mit Rom gedacht worden zu sein, was für die beiden Häupter des Schisma der Todesstreich werden mußte. Ihre Schlauheit gewahrte, daß der Erbprinz Leo in diesen Plan hineingezogen wurde, daß sie von ihm Alles zu besorgen hatten, und es wurde von Santabaren der Versuch gemacht, den alten Kaiser mit seinem Sohne Leo zu entzweien. Der Versuch mißlang zwar, aber Leo vergaß desselben nicht; sobald er nach seines Vaters Tod († 1. März 886) den Thron bestieg, rächte er sich an Santabaren und an Photius, und ließ beide für abgesetzt erklären. Photius ward sodann in das armenische Kloster Bordi gebracht, wo er noch fünf Jahre gelebt haben soll. So endete der Mann, der so viel dazu beitrug, den noch bestehenden Riß zwischen der griechischen und lateinischen Kirche herbeizuführen, der vollendete Heuchler, der wie ein Heiliger redete und wie ein Schurke handelte! — Ueber den zwischen ihm und dem Papste Nicolaus I. geführten Streit bezüglich der Bulgaren s. den Art. Bulgaren; hier nur die Bemerkung, daß der schlechten Sache des Photius nichts gelegener kommen konnte als die Ansprüche des päpstlichen Stuhles auf Bulgarien, und daß der gewandte Photius es auch bestens verstand, sich dieses Streitpunctes zu bedienen, um die eitlen Griechen gegen den Papst und die Latei-

ner einzunehmen und unter großen Posaunenstößen sich zugleich als den Apostel der Bulgaren zu verkünden. Uebrigens nahm Photius den Mund überhaupt recht voll, seinen Griechen kund zu machen, wie sehr unter seinem Patriarchate die orthodoxe Kirche sich ausgebreitet habe; insbesondere spricht er auf eine prahlerische und sehr übertriebene Weise von der Bekehrung der Russen (s. d. A. Russen) und beehrt sich dabei mit einer starken Dosis von Selbstberäucherung, während doch, wenn auch Photius den Russen einen Bischof zugeschickt haben mag, dieß ohne weitere Folgen blieb und noch ein Jahrhundert verfloß, bis sich den christlichen Glaubensboten eine Thüre nach Rußland öffnete. — Photius schriftstellerisches Hauptwerk ist seine Bibliothek, μυριοβίβλον, kurze Anzeigen und Auszüge aus 280 theils christlichen, theils heidnischen Büchern, die theilweise verloren gegangen sind (edit. Hoeschel Aug. V. 1601; Rothom. 1653 und Bekker, Berol. 1824). Außerdem hat man von ihm ein bekanntes kirchenrechtliches Handbuch, Nomocanon (s. d. A.), vier Bücher adversus Paulianistas (in den Anecdot. graeca sacra et prof. ed J. C. Wolf. Hamb. 1722, t. I. und II.), mehrere theologische Abhandlungen (s. Basnage-Canis. lect. ant. II. 2), viele Briefe (edit. Montacutius, Lond. 1651); auch ist Photius der Verfasser eines für die griechische Sprachkunde wichtigen Lexicon (ed. G. Hermann, Lips. 1808 und R. Porson. Lips. 1823). [Schrödl.]

Phrygien (Φρυγία Apg. 16, 6. 18, 13), ein uraltes, blühendes, bis auf Crösus selbstständiges Reich Kleinasiens zwischen dem Taurus im Süden, dem Halys im Osten, dem Sangarius im Norden und der Provinz Lydien mit Mysien im Westen (hier ohne eine genau zu bestimmende natürliche Grenze) in einer Breite von 40 und einer Länge von 35 geogr. Meilen, ungefähr dem Umfange des Königreiches Bayern entsprechend. Der Boden ist meistens eben, zwischen dem Taurus sich ausbreitend, reich bewässert und fruchtbar, die Niederung des Hermus stellenweise wegen der Sümpfe, die er bildet, und der drückenden Sommerhitze ausgenommen. Im ganzen persischen Zeitraume blieb diese Begrenzung, so daß Phrygien die wichtigste Provinz des Perserreiches in Kleinasien war. Später wurde es durch das Eindringen der Galater (vgl. Art. Galatien) und durch die Erweiterung der Provinz Lycaonien fast auf die Hälfte seiner früheren Ausdehnung beschränkt. Die alten Phrygier hatten noch Besitzungen am Hellespont und der Propontis, welche, vom Mutterlande getrennt, Phrygien am Hellespont (ἡ ἐφ᾽ Ἑλλησπόντῳ) oder Kleinphrygien (μικρά) hießen zum Unterschiede vom eigentlichen Phrygien, deßhalb Großphrygien genannt. Ueberdieß wurde bei Grenzstreitigkeiten durch römische Entscheidung später ein Strich von Bithynien zu Phrygien geschlagen und mit dem Namen Phrygia epictetus (ἡ ἐπίκτητος, das beigefügte) belegt. Kleinphrygien verlor bald seinen Namen und wurde zu Mysien gezählt. Großphrygien, von nun an abusive so genannt, wurde von den Römern in drei Districte getheilt: Phrygia salutaris im Osten, Phrygia pacatiana im Westen und Phrygia catacaumene (das verbrannte) in der Mitte. Unter den vielen, herrlichen Städten dieser Landschaft werden in der Apostelgeschichte drei nahe nebeneinander gelegene namentlich aufgeführt: Colossä, Laodicäa und Hierapolis (vgl. die entsprechenden Artikel). Die Abstammung der Phrygier ist nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Josephus Flavius leitet sie von Togarma, den er Tygrammes nennt, ab, also daß sie mit den Armeniern (s. d. A.) Ein Volk bildeten. Damit stimmt Herodot überein, der die Armenier zu Nachkömmlingen der Phrygier macht (ἐόντες τῶν Φρυγῶν ἄποικοι VII. 73), und an derselben Stelle beifügt, daß beide Völker im persischen Heere einerlei Rüstung und Anführung hatten. Die phrygische Sprache ist nach den wenigen erhaltenen Ueberresten (Jablonski, opusc. III. 63) eine indogermanische und insbesondere mehr dem Armenischen verwandt (Gosche de Ariana linguae . . . . Armeniacae indole. Berol. 1847), was schon den Alten nicht entging, die von den ihnen fernern Armeniern sagen: τῇ φωνῇ πόλλα φρυγίζουσι (Knobel, die Völkertafel der Genesis. Gießen 1850.

p. 56). Als Ureinwohner Kleinasiens, die von Armenien der Wiege des zweiten Menschengeschlechtes herabkamen und sich über die herrlichen Gefilde der Taurusketten hin verbreiteten, konnten sie nach der bekannten Erzählung des Herodot (II. 2) von den Aegyptiern für das älteste Volk der Erde erkannt werden. Die Griechen reden zwar sehr bestimmt von einer Einwanderung der Phrygier aus Europa her, wo sie nach ihren Wohnsitzen *Βρίγοι* genannt worden seien, aber es ist hier wahrscheinlich nur die Rückwanderung eines früh abgelösten phrygischen Volkstheiles gemeint. Ihr Zusammenhang mit den Armeniern darf für sicher gehalten werden, so daß sie in keinem Falle den thracischen Völkerschaften (Thiras) angehören. Schon in der frühesten Zeit waren die Phrygier ein Culturvolk, kunst- und prachtliebend, wie ihre Musik, ihre Tänze, ihre weithin berühmten Webereien bezeugen. Eigenthümlich war ihr Dienst der großen Göttin Kybele (Kubebe, von unbekannter Ableitung) mit den wilden Orgien der Priester dieser Göttin, Kubeben, Korybanten, Galli genannt. Die phrygische Geschichte ist dunkel und nur nach kleinen Fragmenten bekannt. Sie standen nicht immer unter Einem Könige; der berühmteste unter ihnen Gordias I., dessen Wagenknoten Alexander tausend Jahre nachher mit dem Schwerte löste, soll durch einen Orakelspruch vom Pfluge auf den Thron berufen worden sein. Unter Adrastes, dem Sohne Midas IV., starb wie es scheint, der phrygische Königsstamm aus und das Reich fiel an Crösus, den durch seine Schicksale bekannten König von Lydien. [Schegg.]

Phrygier, s. Montanisten.

Phthartolatrie, s. Aphthardoketen.

Phylacterien, s. Thephillin.

Physicotheologischer Beweis, s. Gott.

Pia causa, s. Causae piae.

Pia corpora, s. Letztwillige Verfügungen.

Piaristen. Schon sind unter dem Artikel Calasanza die Lebensumstände eines der größten Jugendfreunde des 15ten und 16ten Jahrhunderts berührt worden, die von ihm gemachte Stiftung jedoch, die nicht nur allein seiner Gegenwart, sondern die auch der Zukunft angehören sollte, und ihr auch wirklich und mit dieser auch unseren Tagen angehört, wird Gegenstand des gegenwärtigen Vortrags sein. Große Noth hat zu allen Zeiten auch große Mittel zur Beschwörung dieser Noth herbeigerufen. Schwer heimgesucht ist wohl ein Land, in dem eine Hungersnoth wüthet und wie die hl. Schrift sagt, die Kinder nach Brod rufen, aber Niemand es ihnen geben kann, doch wird diese Noth von einer andern Noth übertroffen, und dieß ist jene Noth, die der Geist empfinden muß, wenn Belehrung und Unterricht ihm versagt wird. Und in solcher Noth befanden sich zu Ausgang des 16ten Jahrhunderts viele Hunderte der ärmeren Knaben Roms. Da kam aber ein Fremdling her aus des fernen Hispaniens Bergen und sein Herz schlug in Wehmuth über einen solchen jammervollen Zustand und er hat auf Abhilfe gesonnen und es ist ihm gelungen, dem frommen 36jährigen Priester und ein Institut steht vor den Augen der gläubigen und ungläubigen Welt, das nur bewundert werden kann. Der eigentliche Anfang der Congregation der regulirten Cleriker von den frommen Schulen (piarum scholarum) ist in das Jahr 1597 zu setzen, wo der hl. Joseph Calasanza unterstützt von drei andern Priestern den unentgeltlichen Unterricht für die ärmere männliche Jugend Roms eröffnete. Bald waren 100 Schüler in die Lehre genommen und wöchentlich ja fast täglich wuchs ihre Anzahl, endlich bis zu 700, so daß die Anstalt nicht lange verfehlen konnte, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Im Jahre 1617 wurden durch Paul V. die Lehrer der frommen Schulen zu einer Congregation erhoben, mit der Ermächtigung, die gewöhnlichen einfachen Gelübde abzulegen und sich eigene Regeln zu fertigen. Gregor XV. erhob 1621 die Congregation zu einem religiösen Orden unter dem Namen: Paulinische Genossenschaft der regulirten Cleriker der Armen unter dem Schutze der Mutter Gottes zu den

frommen Schulen. Die zwei nachfolgenden Oberhäupter der Kirche gingen zwar hinsichtlich der der Gesellschaft gemachten Begünstigungen voneinander ab, indem Alexander VII. im Jahre 1656 sie nur wieder als ein einfaches Institut angesehen wissen wollte, Clemens IX. hob sie aber wieder dadurch, daß er statt der einfachen die feierlichen Gelübde einführte und die Nachfolger desselben, besonders Innocenz XI. fügten neue der Gesellschaft wohlthätige Bestimmungen bei, in deren Folge sie nun unsere Tage erreicht hat. Wenden wir uns nun von diesen kurzen Andeutungen über die Entstehung weiter zu den Tagen der Gegenwart, so müssen wir sagen, daß des hl. Joseph Calasanza Söhne fast noch am glimpflichsten von den Stürmen der Zeit behandelt wurden. Die Piaristen dehnen sich nicht aus in weitentfernte Länder jenseits der Meere, wie viele andere religiöse Genossenschaften, die nur erst Jahrzehende ihres Daseins zählend, schon den weiten Ocean durchflogen haben, der Schauplatz ihrer Wirksamkeit war und ist nur ein Theil von Europa, doch haben sie auf diesem dem Raume nach beschränkten Wirkungskreise eine solche Menge Niederlassungen und Mitglieder, daß wir sie zu den bedeutendsten Vereinen ihrer Art hinzurechnen dürfen. Die Länder ihrer Wirksamkeit sind: Italien, Teutschland, soweit es dem östreichischen Kaiserthume angehört, Spanien, Ungarn mit seinen Nebenländern, Polen. Der Ansatz von 2000 Ordensmitgliedern an 200 Orten vertheilt dürfte der Wahrheit zunächst kommen. Italiens Staaten haben fast alle einige Piaristenhäuser in ihrem Bezirke, so das Königreich Sardinien sechs, das Großherzogthum Toscana, wo in der einzigen Erzdiöcese Florenz sich drei Niederlassungen befinden, das Königreich beider Sicilien, vor Allem aber der Kirchenstaat, in dessen Hauptstadt das Oberhaupt der ganzen Gesellschaft, 1847 der hochwürdige P. Johannes Inghirami weilt. Das östreichische Teutschland hat zahlreiche Piaristen-Niederlassungen, an 110 Mitglieder sind allein in Wien auf mehreren Puncten vertheilt, ferner in Mähren, in Böhmen stellte sich 1845 folgender Bestand heraus: Prag 37 Individuen, Nan 4, Schlackenwarth 7, Bennschau 5, Duppau 5, Brandeis 3, Beraun 2, Rackom 7, Hayda 6, Jungbunzlau 12, Brück 10, Reichenau 10, endlich Budweis 18, was zusammen auf 13 Stationen 126 Mitglieder ausmacht. Anlangend Spanien, so sind die Verdienste der Gesellschaft um die Jugendbildung selbst von den größten Feinden der Kirche anerkannt worden. Die nach einer Mittheilung in der Sion, Jahrgang 1835 bestehenden 30 Piaristenhäuser mit 287 Mitgliedern sind mit den Häusern der barmherzigen Brüder auch sogar von dem großen Verwüstungs-Decrete vom 9. März 1836 verschont geblieben, wornach denn wohl zu glauben ist, daß sie sogar auch unsere Tage erreicht haben. Ungarn mit seinen Nebenländern bildet wohl die bedeutendste Provinz der Piaristen-Congregation, die Zahl der Mitglieder steigt hier an 400. Die historisch-politischen Blätter enthielten über den ungarischen Clerus vor nicht langer Zeit einen Artikel, der der Piaristen nicht ganz rühmlich gedachte. Es ist den menschlichen Gesellschaften eigen, daß sie, in der Zeit sich bewegend, auch von mancherlei Zeitlichen zuweilen überfluthet werden. Rein menschliche Gesellschaften unterliegen gewöhnlich dieser Ueberfluthung, wogegen Gesellschaften mit höherer Tendenz gerade dadurch nur ihrer unedleren Theile entledigt werden, wir nehmen keinen Augenblick Anstand, uns der Zuversicht für das Letztere hinzugeben. Um noch des, größtentheils unter russischem Scepter stehenden Polens zu gedenken, so hatte nach Theiner die Gesellschaft im Jahre 1804 in den damals abgerissenen Theilen 11 Häuser mit 147 Mitgliedern, das später dazu gekommene Königreich Polen hatte wenigstens eine gleiche Zahl. Der große Vernichtungs-Ukas von 1832 hat von jenen 11 sechs Häuser bestehen lassen. Ist die Zahl der noch bestehenden Häuser im eigentlichen Polen gleich, woran wir nicht zweifeln, dann ist doch auch hier noch ein Same gelassen, der in besseren Zeiten auch sicher wieder reichlichere Früchte verbürgt. Vgl. hiezu den Art. Mission. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Picarden, s. Adamiten, Böhmische Brüder, Brüder und Schwestern des freien Geistes, und Husiten.

Piccolomini, General der Jesuiten. Diesen Namen führt ein altes italienisches Geschlecht, das von Rom stammt und sich später in Siena niederließ. Er ist auch der Familienname des Papstes Pius II. Außer einem berühmten Militär, Octavius Piccolomini, der wegen seiner Verdienste Herzog von Amalfi wurde, ist ein berühmter Mann aus diesem Geschlechte Franciscus Piccolomini, der in seiner Jugend in die Gesellschaft Jesu trat. Er docirte längere Zeit Philosophie und Theologie. Im Jahre 1624 wüthete zu Palermo die Pest; allenthalben drohte in Sicilien Gefahr. Der Eifer und die Anstrengung der Jesuiten in Erfüllung ihrer Pflichten und in Ausübung der christlichen Barmherzigkeit forderte eine ganze Reihe von Vätern. Zur Stärkung der Ueberlebenden wurde Piccolomini mit Paul Oliva (s. d. A.) als Visitator in die Provinz geschickt. Nach dem Ableben des Generals Vincentii Caraffa wurde er von der Congregation der 80 Professen den 13. December 1649 mit 69 Stimmen zum Nachfolger erwählt. Er bekleidete wie sein Vorgänger diese Würde nur kurze Zeit. Er starb den 17. Juni 1651 im Alter von 69 Jahren. In den letzten Jahren seines Lebens meist kränklich und leidend, erfahren wir schon deßhalb wenig über die Thätigkeit seines Generalats; er erließ einige Encycliken. Dazu kommt, daß bei Uebernahme dieser Würde sein Orden bereits eine ausgebildete Organisation durch die vorausgegangenen großen Männer erhalten hatte. (Vgl. Histor. und geogr. Lexicon von Iselin, 5. Thl. S. 770; Crétineau-Joly, Gesch. der Gesellschaft Jesu, teutsch III. Bd. S. 528. 532 f.)

Picpus-Genossenschaft. Zu Paris, in der Hauptstadt Frankreichs, bestehen unter den vielen religiösen Niederlassungen in der Straße Picpus zwei Häuser, das eine unter Nr. 9 umschließt einen Verein von Männern, das andere unter Nr. 26, also unfern von dem vorigen, einen Verein von Individuen des weiblichen Geschlechts, beide wohlbesetzt, zumal das letztere, indem eine ansehnliche Anzahl zarter Jungfrauen hier ihre geistlichen Mütter findet, beide hervorgegangen aus den Bestrebungen wahrer Christenliebe, die, wenn in irgend einem Lande der Erde in neuester Zeit, wohl in Frankreich zuvörderst als vorhanden gerühmt zu werden verdient. Die beiden Picpus-Häuser zu Paris sind noch sehr wenig vorgerückten Alters, beim Anfange unseres jetzigen Jahrhunderts war noch keines derselben vorhanden und jetzt ist jedes der Centralpunct von Niederlassungen, die sich an den äußersten Enden der Erde befinden, von Niederlassungen, denen allein nur die Liebe, und zwar eine solche Liebe, die Entstehung zu geben vermochte. Nach dem Münsterer Sonntagsblatt Jahrg. 1846 S. 81 verhält es sich, wie folgt hiemit: Als die Revolution (von 1789) auch das Seminar von Poitiers auseinandersprengte, da befand sich unter den Zöglingen desselben auch der Diacon Peter Coudrin. Auf die Nachricht, daß der Bischof von Clermont noch in Paris verweile, begab er sich dahin und erhielt im März 1792 in der Bibliothek des irländischen Seminars die Priesterweihe. Von da kehrte er zu seiner Familie zurück, aber der Verfolgung halber war hier seines Bleibens nicht. Sechs Jahre lang übte er in Mitte der drohendsten Gefahren bei Tag und Nacht die Pflichten seines heiligen Berufs in den Sprengeln von Poitiers und Tours. Mehr als einmal schien er bereits in den Händen seiner Verfolger zu sein, aber die göttliche Vorsehung wachte über ihn und ließ ihn auf außerordentlichen Wegen den eifrigsten Nachstellungen entrinnen. Seine erfindungsreiche Nächstenliebe wußte sich häufig selbst in die Gefängnisse den Weg zu bahnen, um den unglücklichen Opfern geistlichen Trost zu bringen. Während er unablässig solchen Liebeswerken oblag, seufzte sein tiefbekümmertes Herz über den unseligen Zustand von Frankreich. Der Religionshaß hatte die Priester hingerichtet oder in ferne Gegenden zerstreut, die frommen Unterrichtsanstalten vernichtet. Das heranwachsende Geschlecht schien der christlichen Lehre entbehren zu sollen. Coudrins Herz

schauderte bei dieser Vorstellung. Plötzlich erleuchtete ihn eine höhere Eingebung. In seinem dunklen Verstecke vernimmt er den Ruf zur Gründung einer religiösen Gesellschaft, die sich das umfassende Ziel setzt: „Durch eine Tag und Nacht unausgesetzte Anbetung des allerheiligsten Altarssacraments die Ausschweifungen, Verbrechen und Entweihungen aller Art wieder gut zu machen, der Jugend nebst den Anfangsgründen der weltlichen Wissenschaften die viel kostbareren Heilswahrheiten mitzutheilen, die Lücken in den Reihen des geistlichen Standes durch Heranbildung von Priestern auszufüllen, ein irregeleitetes Volk durch die Predigt zu Gott zurückzuführen und das Licht des Evangeliums unter den Nationen zu verbreiten, die bisher in Finsternissen und im Schatten des Todes saßen." — Coudrin mochte zu einem so umfassenden Plane bereits einen oder zwei junge Männer um sich versammelt haben, als der ernannte Bischof von Mende ihn mit in seine Residenz nahm. Hier vertraute sich eine ziemliche Anzahl von jungen Männern seiner sanften Leitung. Im Jahre 1805 legte der Bischof sein Hirtenamt nieder und zog mit Coudrin nach Paris. Hier errichteten sie das Haus Picpus, den Centralpunct der ganzen Gestaltung, den jetzigen Sitz des General-Superiors, das Haupthaus einer Genossenschaft, die, beide Geschlechter umfassend, schon bis zu den entlegensten Inseln in ihrer Ausdehnung vorgedrungen ist. Wir wollen nun zuvörderst die nähern Verhältnisse der Picpus-Genossenschaft in etwas beleuchten, insofern sie das männliche Geschlecht betrifft, hernach auch jene etwas näher besprechen, insofern sie Mitglieder des weiblichen Geschlechts umfaßt. Die kleine Versammlung im Hause Picpus erregte bald solches Zutrauen, daß schon im nächsten Jahre der Bischof von Seez sich einige Mitglieder berief und ihnen die Leitung seines Seminars anvertraute. Im Jahre 1814 reiste ein Mitglied von Paris nach Rom, um dem Haupte der Kirche (damals Pius VII.) die Entwürfe und das glühende Verlangen des Stifters vorzulegen. Der hl. Vater genehmigte den Verein am 10. Januar 1817, welcher Genehmigung unter dem 17. Nov. desselben Jahres eine Bulle nachfolgte. In der Bulle sind die verschiedenen Zwecke angeführt, die Verkündigung des Evangeliums und die Missionen außerhalb Europa ist als Hauptzweck bezeichnet. Im Jahre 1819 wurde der Genossenschaft das große Seminar von Tours anvertraut, 1825 aber der eigentliche Anfang zur Realisirung des Hauptzweckes gemacht. Auf den Ruf Leo's XII. begaben sich die ersten Apostel von der Genossenschaft, sechs an der Zahl, in das stille Meer. Der im Jahre 1829 in Begleitung des Cardinals und Erzbischofs von Rouen zu Rom erscheinende Stifter erregt die Aufmerksamkeit des Cardinals Capellari, nachmaligen hl. Vaters Gregors XVI., und durch ein Decret der Gesellschaft der Verbreitung des Glaubens, bestätigt von dem hl. Vater, wird im Jahre 1833 der Genossenschaft ein Bezirk im Australocean anvertraut, in dem wenigstens tausend Inseln liegen. Der Stifter, der am 27. März 1837 in das bessere Jenseits hinüberging, hatte noch die Freude, vor seinem Dahinscheiden zwei seiner Schüler zur Würde des Episcopates erhoben zu sehen, den hochwürdigen Herrn Bonamie, der Bischof von Babylon, später sogar Erzbischof von Smyrna wurde und den hochwürdigen Herrn Rouchouze, Bischof i. p., dem die oberste Leitung der Missionen in der Südsee 1833 anvertraut wurde. Die Stelle eines Generalsuperiors übernahm nach des Stifters Tode der erstere dieser Großwürdenträger der Kirche, indem er von Smyrna abtrat und nun den Titel eines Erzbischofs von Chalcedon führt. Im Jahre 1840 hatte sich die Genossenschaft bereits in alle fünf Theile der Erde ausgebreitet, sie zählte Mitglieder in Europa ohnehin, wo das Haupthaus zu Paris bestand, außerdem mehrere Filiale selbst schon in Belgien, eine zu Löwen; ferner in Asien, wo inzwischen auch ein Haus zu Smyrna begründet wurde, mit 6—7 Mitgliedern, in America, wo ein solches zu Valparaiso im Freistaate Chili errichtet wurde, mit 9 Individuen, endlich in Austra-

lien, wo nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 1840 bereits 30 Mitglieder, unter ihnen 16 Priester wirkten. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf das letzte Jahrzehend. 1841 sandte die Genossenschaft 14 Mitglieder in die australischen Missionen, 1842 eben so viele, 1843 sechs, 1845 zwanzig, 1849 vierzehn, 1850 acht, zusammen 78, was mit den 1840 schon vorhandenen dreißig sonach eine Gesammtzahl von 108 ausmachen würde, wo wir aber zu bemerken haben, daß der hochwürdige Herr Rouchouze mit den 14, die 1842 abgesandt wurden, in den Wellen sein Grab fand, außerdem auch der Tod einige andere Missionäre übereilt hat. Drei apostolische Vicariate bestehen nun auf den Eilanden des stillen Meeres, wo vor einem Viertel-Jahrhundert noch kein einziges bestand: die Vicariate von Mangareva rc., des Sandwichs-Archipel und des Marquesas-Archipel und in diesen drei Vicariaten leben zum mindesten schon 60,000 Rechtgläubige, dieß ist nur in einem Welttheile, auch in Californien wurden noch zwei Niederlassungen begründet, zu St. Ignaz und St. Francisco, dort zur Besetzung der Lehrstellen eines Gymnasiums, hier zur Haltung einer Schule, dieß ist in America; und in Belgien ward vorwärts gerückt, zu Enghien eine Erziehungsanstalt begründet und das Haus zu Löwen 1846 als ein Noviziat, sowie endlich das Hauptnoviziat nach Vaugirard bei Paris verlegt; das ist in Kurzem die Wirksamkeit der Picpus-Genossenschaft, insoferne sie das männliche Geschlecht betrifft. Noch wollen wir mit einigen Worten der Picpus-Genossenschaft gedenken, insoweit ihre Mitglieder dem weiblichen Geschlechte angehören. Eine fromme Frau ward eben zu jener Schreckenszeit mit ihrer Mutter in's Gefängniß geworfen, weil ein Priester in ihrem Hause eine Zufluchtsstätte gefunden hatte. Sie ward in Freiheit gesetzt und beeilte sich, Coudrin ihre Dienste zur Ausführung seines Vorhabens anzubieten, insoferne dieses das weibliche Geschlecht betraf. Dieß war im Jahre 1794. Bald war das obenerwähnte Haus auch für das weibliche Geschlecht begründet, und die Unternehmung fand solchen Anklang, daß das Haus zu Paris bereits im Jahre 1843 neunzehn Filialhäuser in Frankreich zählte, denen auch noch drei in Südamerica, nämlich zu St. Jago, und Valparaiso in Chili sowie zu Lima in Peru, letzteres erst begründet durch 5 Mitglieder im Jahre 1849, beigezählt werden müssen. Vrgl. hierzu den Art. Missionsanstalten. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Picten, ihre Bekehrung, s. Ninian.

Picus von Mirandola, s. Mirandola.

Piemont, s. Italien.

Pierius, Presbyter von Alexandrien. Er war Priester und Katechet zu Alexandrien, blühte unter den Kaisern Carus und Diocletian, sowie unter dem Patriarchen Theonas zu Alexandrien. Er war sehr geschickt in der Dialectik und Rhetorik, schrieb auch mehrere treffliche Werke, und erlangte den Ehrennamen des jüngern Origenes. Ebenso führte er ein strenges Leben, und wählte die freiwillige Armuth. Nach der Verfolgung des Diocletian kam er nach Rom und weilte dort seine ganze übrige Lebenszeit. Nach Hieronymus schrieb er eine lange Abhandlung über den Propheten Hoseas, die er am Vorabend des Osterfestes vortrug. Nach Photius schrieb er ein anderes Werk in 12 Büchern, worin er über den heiligen Geist sich nicht ganz orthodox aussprach. Nach demselben Gewährsmann schrieb er noch ein Buch über das Evangelium des Lucas. Derselbe rühmt seine einfache und fließende Darstellung. Cf. Euseb. h. e. L. VII. cp. 32. Hieron. catal. 76. epist. 2 ad Pamm., in welch' letzterm Hieronymus eine Stelle aus der Erklärung des Pierius über den ersten Corintherbrief anführt, von welcher Schrift er in seinem Catalog keine Erwähnung thut; Photius cod. 118. 129.

Pietisten. Diese Benennung nicht sowohl einer eigentlichen Secte als einer Partei altgläubiger Lutheraner war und ist zum Theil noch ein Spottname, womit man sie als Frömmler bezeichnen wollte. Die Hauptmerkmale dieser lutherischen Partei

sind: theils aftermystische, theils allegorische, theils wörtliche Auslegung der hl. Schrift, Festhalten an dem formalen und materiellen Grundsatze des Protestantismus (ausschließliche Authorität der hl. Schrift und bei gänzlicher Verdorbenheit des Menschen durch den Sündenfall alleinige Rechtfertigung durch den bloßen Glauben), einseitiger Lebensernst, Unduldsamkeit, wo sie sich geltend machen können, künstliche Steigerung religiöser Phantasie und religiösen Gefühls, daher oft schnelles Herabsinken in grobe Sinnlichkeit, ein Dringen auf practisches Christenthum mit Geringschätzung gelehrter Bildung. Eine große Rolle spielten die Pietisten gegen das Ende des 17ten Jahrhunderts und wieder hebt sich ihr Stern, indem sie zu kirchlich-religiöser und politischer Bedeutung namentlich in Preußen, Sachsen, Würtemberg und Baden gelangen. Nie aber können sie bei ihrem befangenen Blicke und schwankenden Dogmatik eine nachhaltige Rolle spielen und ihre jetzige Stellung beweist Schwäche oder Verlegenheit des Kirchen- wie des Staatsregiments. Denn Secten der Art gegenüber kann nichts Besseres beobachtet werden, als daß man sie in ihrem Werthe, wie in ihrem Unwerthe läßt, sie nicht drückt noch provocirt, aber auch nicht erhebt und zu Stützpuncten macht. Zu ihrer Geschichte ist Folgendes zu bemerken. Die Protestanten des 16ten und 17ten Jahrhunderts erkannten an ihrem Systeme den Mangel dogmatischer Feststellung und Anerkennung. Anfänglich trösteten sie sich darüber mit der Ungunst der Zeiten, die zu bewegt gewesen, um ruhig ein festes System gründen zu lassen. Der Zwiespalt zu und nach Luthers Lebzeiten, die endlosen theologischen Reibungen im Schooße des Protestantismus trieben Consistorium und Regierungen zu Formulirungen, die das Gepräge des starrsten Dogmatismus an sich trugen und deren Anerkennung mit rücksichtsloser Härte durchgesetzt wurde, das ganze Gegentheil evangelischer Freiheit. Das Feld der Moral blieb theoretisch und practisch ganz brach liegen. Diese Uebelstände fühlten zuerst Joh. Arnd († 1621) und um die Mitte des 17ten Jahrhunderts die beiden protestantischen Prediger in Rostock Theophilus Großgebauer und Heinrich Müller. Sie machten daher Vorschläge zu Hebung eines thätigen Christenthums; eine Art von innerer Mission schwebte ihnen vor, wie dem Pietisten unserer Tage. Es wurde dafür und dagegen gestritten, bis die pietistischen Streitigkeiten mit Philipp Jacob Spener (s. d. A.) ausbrachen. In seinem Hause zu Frankfurt a. M. führte er auf das Verlangen einiger seiner Zuhörer und den Rath seiner Amtsgenossen andächtige Versammlungen ein, nachher Collegia pietatis (daher wohl der Name Pietisten) genannt, welche später in die Kirche verlegt wurden, was der Freiheit der übrigen Gemeinde Eintrag that. Auch erschienen Spener's pia desideria oder herzliches Verlangen nach Gott gefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, worin er namentlich auf Auslegung des geistlichen Priesterthums und auf Lesen der hl. Schrift drang. Die andere Partei der Protestanten betrachteten die Pietisten als Schwärmer und Separatisten und den ungeschicktesten Schritt that 1695 die theologische Facultät in Wittenberg durch ihr Gutachten gegen Spener's Lehre, an dessen Orthodoxie man bisher nicht gezweifelt hatte. Der Pietismus konnte durch diese Schrift der Facultät nur gewinnen. Bald aber arteten die Collegia pietatis, dieser Privatgottesdienst neben dem öffentlichen, aus; es fielen dabei Unordnungen vor und das christliche Lehramt kam dadurch in Verachtung; daher ergingen schon zu Anfang des 18ten Jahrhunderts in verschiedenen Ländern Verbote gegen diese Versammlungen und das Conventikelwesen, ohne es ganz unterdrücken zu können. Die Pietisten zerfielen in viele Fractionen, theils rechnete man Secten zu ihnen, wie z. B. die Chiliasten, Inspirirten, Methodisten, Stillen im Lande, Gläubigen, Separatisten, Herrnhuter oder Zinzendorfianer, der Fanatiker z. B. der Dippelianer, nicht zu gedenken. Das Nähere ihrer Geschichte ist eng verwoben mit dem Leben ihrer Führer Spener, Aug. Herm. Franke, Zinzendorf und Aug. Gottl. Spangenberg (s. die betreffenden Artikel, und Walch, J. G. Schlegel, Gottlieb Iselin's historisches Lexicon 2. Suppl.-Bd. Juncker's kirchenhistor. Acta histor. ecclest. Unschul-

dige Nachrichten. Theologische Bibliothek. Frischlinus, Supplm. ad mem. Thlg. u. J. Matth. Schröck's christliche Kirchengeschichte seit der Reformation 8. Thl.) Die Pietisten sind der letzte Grundstock des Protestantismus, von einem Bedürfnisse nach religiöser Befriedigung getrieben, wo ihre Confession, Pfarr- oder Landeskirche diesem Bedürfnisse nicht entgegenkommt. [Haas.]

Pighius, Albert. Er wurde geboren zu Kampen, einer Stadt der Provinz Overyssel in den Niederlanden, aus edlem Geschlechte — um 1490. Seine Bildung erlangte er zu Löwen, und machte große Fortschritte nicht bloß in dem allgemeinen Wissen, sondern auch in der Philosophie und Mathematik. Zu Löwen verfaßte er mehrere astronomische Schriften; im J. 1520 an Papst Leo X. „de ratione Paschalis celebrationis, deque restitutione Calendarii"; sodann „Apologia adv. Marci Beneventani Astronomiam"; und „de Aequinoctiorum solstitiorumque inventione." Dazu verfertigte er zur Veranschaulichung mit vieler Kunst Himmelsgloben. Von den profanen ging er zu den heiligen Wissenschaften über; er studirte Theologie, und wurde Baccalaureus derselben zu Löwen, Doctor an der Universität zu Cöln. Um diese Zeit begann er auch die Reformatoren in Schriften zu bekämpfen, den nachherigen Papst Hadrian VI. begleitete er sowohl nach Spanien als nach Italien. Nach dem Tode Hadrians — 1523 behielt Pighius dennoch seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Rom; und wurde unter den Päpsten Clemens VII. und Paul III. zu verschiedenen Unterhandlungen verwendet, z. B. zu Worms und Regensburg. Paul III. übertrug ihm die Propstei zu St. Johann Baptist in Utrecht, wo er den 24. Dec. 1543 starb. Sein Hauptwerk ist: „Assertio ecclesiasticae hierarchiae" in 6 Büchern ad Paulum III. pontif. Im ersten Buche handelt er von den Principien unserer Religion, und den Mitteln, die wahre Religion zu finden; im zweiten Buche von der Einheit der Kirche, und den verschiedenen Ständen, aus denen sie zusammengesetzt ist; im dritten Buche von dem Primate des hl. Petrus und seiner Nachfolger; im vierten von der Auctorität und den Vorrechten des Stuhles Petri; im fünften Buche von der Macht des Papstes in zeitlichen Dingen; im sechsten Buche von den Concilien. Das Werk ist gedruckt Colon. 1572 in fol. Ferner schrieb Pighius: de gratia et libero hominis arbitrio, 10 Bücher gegen Calvin — Colon. 1542; das Werk ist dem Cardinal Sadolet gewidmet; ferner eine Erklärung der verschiedenen zu Regensburg verhandelten Streitpuncte; über Ehescheidung; über die Verhandlungen der sechsten Synode; eine Vertheidigung des von Paul IV. ausgeschriebenen Concils gegen Luther; über das Meßopfer gegen die Lutheraner; Rath über die Beilegung der kirchlichen Streitigkeiten; Erklärung der Controversen, durch welche der christliche Glaube jetzt angegriffen wird; Vertheidigung gegen die Verläumdungen Bucers, bei welcher Schrift ihn der Tod überraschte. In seinem Hauptwerke nahmen die Theologen Anstoß an einigen besondern Ansichten, besonders über die Erbsünde; über die Vorherbestimmung Gottes; über die Gnade des Mittlers; er schien sich zu weit von der Lehre Augustins entfernt zu haben. Deßwegen sagt Bona: „er ist mit Vorsicht zu lesen, weil er nicht immer die zuverlässige Lehre gibt." Im Uebrigen zeigt er eine große Anhänglichkeit an die Kirche und den hl. Stuhl. Seine Werke erschienen zu Rom, Paris, Mainz, besonders in Cöln. Vgl. Molanus in ms. biblioth. sacra; Possevin, apparat. sacer; Ant. Miraeus auct.; Dupin N. B. T. XVI. [Gams.]

Pilatus, Pontius, der sechste römische Procurator in Judäa, Nachfolger des Valerius Gratus, bekannt aus der Leidensgeschichte Jesu. Nur sein Name *)

*) Die Ableitung des Wortes Pilatus ist nicht bekannt; das Adj. pilatus (v. pila Wurfspieß) kommt nur Aen. XII. 121 vor und ist ein von Virgil neu gebildetes Wort. Vgl. Heyne zur Stelle (Ausgabe von Wunderlich, II. 357): quodsi pilatus alias non occurrit, ad analogiam tamen aliarum vocum: hastatus, clipeatus recte se habet. Martialis auctoritate lib. X, 48 uti vix licet, cum non satis liquido

kommt bei den classischen Schriftstellern vor, Josephus Flavius allein hat auch Einzelnes über seine Verwaltung. Was wir da von ihm erfahren, sind nur Züge von Brutalität, Tücke und Grausamkeit. Bisher hatte noch kein Landpfleger und selbst nicht der mächtige Proconsul Vitellius Jerusalem mit den römischen Standarten, auf denen das Bild des Kaisers war, betreten; sie schonten die Sitte des Volkes und achteten die weithin berühmte Heiligkeit des Ortes. Pilatus ließ sie aber in der Nacht heimlich in die Stadt tragen und aufrichten. Erst die ganz beispiellose Todesverachtung großer Volksmassen, welche entschlossen waren, sich lieber wehrlos niederhauen zu lassen, als daß sie ihr väterliches Gesetz übertraten, konnte ihn zur Rücknahme seiner Maßregel bewegen. Nicht mehr so nachgiebig handelte er ein andermal, als das Volk den geraubten Tempelschatz von ihm herausverlangte. Römische Soldaten hatten sich da verkleidet unter die Bittenden gemengt, und als heftige, ungestüme Klagen laut wurden, mit Knütteln die Wehrlosen überfallen, und deren Viele erschlagen, Andere schwer verwundet. Unter den Samaritanern hatte sich ein Betrüger (ein falscher Prophet?) hervorgethan, und Massen des bethörten Volkes in einem Dorfe versammelt, um die alten hl. Gefäße der Stiftshütte auf dem Berge Garizim zu erheben, die dort verborgen sein sollten. Unversehens überfiel sie Pilatus, Viele blieben auf dem Platze, Andere wurden gefangen, Wenige entkamen, von den Gefangenen ließ er die Anführer hinrichten. Da ermannten sich die Angesehensten unter den Juden, und verklagten den Procurator bei Vitellius. Der Proconsul, welcher den Juden nicht abgeneigt war, und die Römer nicht unnützer Weise in einen hartnäckigen Krieg mit einem fanatisirten, bis auf's Blut gequälten Volke stürzen wollte, setzte den Pilatus ab, und machte seinen Proceß in Rom anhängig. Ehe aber Pilatus zu seiner Verantwortung dahin kam, war Tiberius gestorben. Da Josephus dieß ausdrücklich hervorhebt, so scheint die Absetzung des Pilatus mit dem Todesjahre des Tiberius (März 790 u. c. 37 n. Chr.) zusammenzufallen; denn kaum durfte Pilatus mit seiner Abreise lange zögern. In demselben Jahre muß Vitellius auch auf das Osterfest nach Jerusalem gekommen sein, wo er glänzend empfangen wurde, und viel Güte gegen die Juden bewies. Josephus wenigstens bringt Beides — die Absetzung des Pilatus und den Einzug des Vitellius in Jerusalem, in den engsten Zusammenhang; vielleicht daß er den neuen Procurator feierlich einführte. Somit würde Pilatus die Provinz Judäa von 780—790 u. c. verwaltet haben. Auf unsere Geschichte hat es keinen Einfluß, aber für die so viel behandelte Frage der christlichen Zeitrechnung ist es nicht ohne Bedeutung. Denn 767 kam Tiberius zur Regierung; 782 ist sein 15. Regierungsjahr, in dem (nach Lucas) Johannes d. T. auftrat und Pilatus Landpfleger in Judäa war; wogegen die Jahre der Mitregentschaft des Tiberius eingerechnet, das J. 778 u. c. dem 15. Jahre des Tiberius (vgl. Art. Jesus Christus) entspräche, wo Pilatus nach obiger Berechnung noch nicht Landpfleger gewesen wäre. Jos. Flavius sagt von Pilatus nicht mehr, als das eben Angeführte; nach Eusebius soll er in's Exil nach Vienne in Gallien geschickt worden sein, wo er sich selbst entleibte. Sein Proceß muß also keinen guten Ausgang genommen haben. Das Alles dürfte kaum dazu beitragen, den Pilatus in seinem Verfahren gegen Jesus Christus besonders in Schutz zu nehmen, wie so gerne geschieht. Seine Theilnahme, die er für den Herrn zu haben scheint, hat sehr nahe liegende Gründe, einmal die hl. Würde des Angeklagten (von dem P. nach dem ganzen Habitus der evangel. Erzählung schon gehört haben mußte, vgl. Joh. 18, 33—36), dann seine Verpflichtung, den Kaiser von allen wichtigen Vorfällen in Kenntniß zu setzen, und endlich vor allem sein Haß

---

constet de lectione. Vielleicht von pileatus, „der mit einer Filzkappe Versehene", das Zeichen eines Freigelassenen, daher gens pileata vgl. die Wörterbücher. Tacitus in der allbekannten Stelle Annal. XV. 44. nennt den Pilatus. Jos. Fl. spricht von ihm Antiqu. XVIII. 3, 1. 4, 1, 2. Bell. jud. II. 9, 2.

gegen die Pharisäer. Der lehrte ihn von vorne herein Partei für J. Chr. zu nehmen. In den Pharisäern erkannte P. recht wohl unversöhnliche Feinde der Römer; ihre Pläne zu durchkreuzen, konnte er nur für einen Sieg der römischen Partei halten. Um ein Menschenleben mehr oder weniger, um einen Act der Gerechtigkeit war es ihm dabei nicht zu thun. Er hätte Jesum gerne frei gegeben, damit die Pharisäer stets einen Pfahl im Fleische hätten; denn die Opposition Jesu gegen sie konnte ihm nicht verborgen bleiben. Wenn sich der Römer auch wenig um die Religionsstreitigkeiten der Juden nach ihrem Inhalte kümmerte, so doch nach ihrem Dasein; denn religiöse Factionen waren immer auch zugleich politische. Daß ihm an J. Chr. nichts lag, sehen wir an der barbarischen Geißelung; daß er keine Ungerechtigkeit verhüten wollte, in der schändlichen Auslieferung an Herodes, den gar kein besonderer Nimbus von Gerechtigkeitsliebe umgab; daß er den Pharisäern nichts zu Gefallen that, an jenem stolzen, laconischen: quod scripsi, scripsi. Der ganze Handel mit J. Chr. war für ihn zu einer Parteisache gegen die Pharisäer geworden; da sie aber ihn selbst in die Anklage zu ziehen drohten — gab er J. Chr. Preiß und endete das ganze tragische Schauspiel mit der heuchlerischen Farce der Händewaschung. Die Verurtheilung J. Chr. fällt ungefähr in die Mitte seiner Verwaltung, immer eher in die erste, als zweite Hälfte; daraus erhellt, daß die Luc. 13, 1 berührte Gewaltthat gegen Galiläer nicht identisch mit der von Josephus aufgenommenen gegen die Samaritaner sein kann. Das Eine waren Galiläer, das Andere Samaritaner: Josephus bringt seine Erzählung unmittelbar mit der Absetzung des P. in Verbindung; die Galiläer müssen endlich nach dem Ausdrucke des Evang. „da sie opferten", in Jerusalem erschlagen worden sein. Pilatus hatte sich hier einen Eingriff in die Jurisdiction des Herodes Antipas erlaubt, was dieser sehr übel genommen zu haben scheint. Durch die Auslieferung Jesu suchte der schlaue Procurator seinen Fehler wieder gut zu machen, und er hatte sich nicht verrechnet. „An demselben Tage wurden Herodes und Pilatus Freunde; denn vorher waren sie Feinde gegeneinander gewesen". — Die Frau des Pilatus, welche in einer so rührenden Scene im Evangelium vorkommt, hieß nach dem apocryphischen Evangelium des Nicodemus c. II. Procla und war eine θεοσεβής d. i. Proselytin des Thores, deren das Judenthum unter dem weiblichen Geschlechte so viele hatte. Thilo, Cod. apocr. I. p. 520. Sie soll Christin geworden sein (Origenes, Chrysostomus, Hilarius); Spätere verehren sie selbst als Heilige (Calmet, dictionarium s. v. Procla). Ueber die acta Pilati vgl. den Art. Apokryphen-Literatur. [Schegg.]

Piligrim von Passau, s. Magyaren, Passau.

Pineda, Johann von, stammte aus einer vornehmen Familie zu Sevilla, trat 1572 in den Jesuitenorden, lehrte in mehrern Collegien Philosophie und Theologie und beschäftigte sich hauptsächlich mit dem Studium der hl. Schrift und der morgenländischen Sprachen. Er starb den 27. Jan. 1637 in einem Alter von ungefähr 80 Jahren. Man zählt ihn mit Recht zu den besten Exegeten seiner Zeit. Besonders angesehen ist sein ausführlicher Commentar zum Buche Job, über welchen spätere Exegeten, selbst Protestanten, wie A. Schultens (s. Welte's Buch Job S. XXIII) sich sehr anerkennend aussprechen. (Commentariorum in Job. libri 13, in 2 divisi tomos, variis capitibus, doctis colloquiis et alternis certaminibus ornatos etc. etc., zuerst Madrid 1597, im 17ten und 18ten Jahrhundert oft aufgelegt.) Außerdem haben wir von ihm eine ausführliche Erklärung des Ecclesiastes (Sevilla 1619), ein Werk de rebus Salomonis libri 8 (dritte Ausg. Mainz 1613), eine allgemeine Kirchengeschichte in 4 Foliobänden und eine Geschichte Ferdinand's III., beide in spanischer Sprache, und noch mehrere andere Schriften. S. Calmet, dictionn. bibl. an mehrern Stellen der Einl., Biogr. univ., Jöcher.

Pionius, Priester und hl. Martyrer, und seine Gefährten. Ruinart hat mit guten Gründen nachgewiesen, daß der Tod des hl. Pionius nicht in die Zeit der Verfolgung des Kaisers Marcus Aurelius, sondern der Decianischen Verfolgung gesetzt

werden müsse. Pionius war ein sehr gelehrter und wegen seiner Rechtschaffenheit und Sanftmuth selbst bei den Heiden beliebter Priester zu Smyrna. Den 11. März den großen Sabbat wurde er, die Sabina und Macedonia und die Priester der katholischen Kirche Asclepiades und Lemnus, da sie eben den Gedächtnißtag des Martyrers Polycarpus feierten, aufgegriffen, nachdem er schon Tags vorher im Traume gesehen hatte, daß er am folgenden Tag werde ergriffen werden, weßhalb er auch sogleich seinen und der Sabina und des Asclepiades Hals mit einem Stricke umwand, um den kommenden Häschern gleichsam die Mühe zu ersparen. Wirklich erschienen diese zur vorausgesehenen Zeit, als Pionius und seine Gefährten eben das hl. Brod und Wasser genossen hatten. Im Gerichtshof angelangt, hielt Pionius eine merkwürdige Anrede an die in großen Massen herbeigeströmten Heiden und Juden und zeigte ihnen, die letztern auf die Schriften des A. T. hinweisend, daß sie gar keine Ursache hätten, über den Abfall so mancher Christen zu spotten und zu jubeln; er mit seinen Gefährten werde Christum nicht verläugnen; schließlich droht er mit dem Gerichte Gottes, dessen feurige Vorboten in allerlei Verwüstungen und Erscheinungen des Feuers — was mit dem Höllenfeuer in Verbindung stehe — zu erkennen seien, und endet mit den Worten: „Darum predigen wir euch von dem Gericht durch das Wort Gottes, welches ist Jesus, der im Feuer kommen wird!" Unter Anderm gedenkt Pionius in dieser Rede auch des todten Meeres, das er gesehen habe und das kein Thier weder nährt noch aufnimmt, sondern gleich wieder auswirft, damit es nicht wieder wegen der Schuld der Menschen gestraft werde. Da Pionius selbst bei den Heiden in großem Ansehen stand, so gab man sich sehr große Mühe, ihn zum Opfern zu überreden. Ist es ja so gut zu leben und den Odem des Lichtes zu schöpfen, bist du ja des Lebens werth, sagten die Einen. Aber Pionius wies auf ein höheres, ewiges Licht und Leben hin. Warum laßt du dich denn gar nicht bereden, hieß es wieder, worauf Pionius: „O könnte ich doch euch bewegen und überreden, daß ihr Christen würdet!" So antwortete er und auch seine Gefährten immer mit jener höhern Weisheit, welche Christus seinen Leidensgenossen verhieß. Unter Anderm wurden sie um ihre Namen gefragt. „Wir sind Christen," war die Antwort. Auf die Frage, von welcher Kirche? erwiederten sie: „Von der katholischen". Und welchen Gott verehrest du? fragte man die Sabina, und diese entgegnete: „den allmächtigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, den wir durch sein Wort Jesum Christum erkannt haben." Auf die gleiche Frage antwortete Asclepiades: „Christum, denselben Gott, den soeben Sabina bekannt hat." In den Kerker abgeführt sangen die hl. Bekenner Hymnen zu Gottes Lob und Pionius redete den Abgefallenen zu, sich wieder zu erheben, und widerlegte namentlich die Einwürfe, welche die Juden zu Smyrna gegen die christliche Religion vorbrachten. Die Juden sagten nämlich, Christus sei wie ein Mensch mit Gewalt zum Tode genöthiget worden, dagegen Pionius, wie könnten bei dieser Annahme Christi Jünger so viele Jahre immer Teufel austreiben, wie ihr Leben freudig für Christus hingeben, wie so manche andere Wunderdinge in der katholischen Kirche erklärt werden? Ferner sagten die Juden, Christus sei durch Geisterbeschwörung mit dem Kreuze in die Höhe zurückgegangen, darauf entgegnete Pionius, sowie der böse Geist einer Wahrsagerin die schon im Schooße Abrahams befindliche, im Paradiese ruhende Seele des hl. Propheten Samuel nicht habe hervorrufen können, sondern die Teufel dem Weibe und Saul nur die Gestalt von Samuel vorgeführt hätten, so habe noch viel weniger Christus durch Zauberformeln aufgeweckt und in den Himmel erhoben werden können, in den ihn seine Jünger selbst auffahren gesehen und für welche Thatsache sie sogar das Leben hingegeben hätten. Abermals aus dem Kerker geführt, suchte man die hl. Bekenner wieder um jeden Preis zum Abfall vom Glauben zu verleiten und hatten sie allerlei Peinen und Schmach auszustehen; und wieder in den Kerker zurückgeführt, sangen sie Danklieder, daß ihnen Gott die Gnade verliehen, in dem katholischen Glauben so fest zu

beharren. Endlich wurde, nachdem der Proconsul den Pionius noch einmal in's Verhör genommen und von ihm durch die Weisheit und Unerschrockenheit seiner Antworten zu Schanden gemacht worden war, der hl. Bekenner zum Feuertod verurtheilt. Schon an dem Pfahle angenagelt, sprach er zum Volk: „Darum leide ich vorzüglich den Tod, damit alles Volk erkenne, daß nach dem Tode eine Auferstehung ist.“ Ruhig und betend gab er seinen Geist in den Flammen auf, sein Leib aber war nach seinem Tode schön, wohlgestalt und wie verklärt. S. Ruinarts Act. M., Bolland. ad 1. Febr.; Tillem. Mém. III. [Schrödl.]

Pipin. Sieben Fürsten dieses Namens zählte jene gallorömische Familie, von welcher erst das Frankenreich seine Verjüngung, dann der christliche Erdkreis die Wiedererneuerung des weströmischen Kaiserthums, endlich die Kirche eine ungemeine Verbreitung gegen Außen und Befestigung nach Innen erlangte. Der erste von ihnen Pipin von Landen († 639) hatte Chlothar II. in den Bürgerkriegen der Merowinger zum Throne und zur Alleinherrschaft verholfen, sich selbst aber das austrasische Hausmeisteramt gesichert und sein Ansehen so gewaltig begründet, daß schon sein Sohn Grimoald an Verdrängung der fränkischen Königsfamilie dachte. Allein dieses hieß eine Masse von Mittelstufen überschreiten, die Pipins gleichnamiger Enkel, Pipin von Heristal besser erkannte. Erst mußte die Abneigung der übrigen Landestheile, einem andern als dem aus ihrer Mitte hervorgegangenen Hausmeister zu gehorchen, überwunden und durch wahrhaft königliche Thaten das Verlangen nach einem derartigen Könige unwiderstehlich gemacht werden, damit ein solcher Schritt von einem günstigen Erfolge begleitet werden konnte. Dazu gehörte aber die Anstrengung von mehr als einer Generation. Der zweite Pipin († 714) errang durch den Sieg bei Testri 687 über den neustrischen König und dessen Major domus Anerkennung als Major domus des westlichen und des östlichen Theiles des Reiches, hütete sich aber wohl an der Verfassung etwas zu ändern, sondern ordnete das Reich, dessen einzelne Theile er später seinen Söhnen zur Verwaltung überließ, und gewöhnte durch Herstellung der Monarchie im Innern, durch Erweiterung derselben gegen Außen, die Franken, ihn und sein Haus als die Quelle des Rechtes, ihres Ruhmes und ihrer Größe zu betrachten. Aber auch jetzt verging noch eine Generation — die des kriegerischen Carl Martels (s. d. A.) des Besiegers der Araber und der Friesen — bis Grimoalds Plan wieder aufgenommen werden konnte. Erst unter Pipin dem Kurzen (Jüngern) 741—761, der selbst die ganze Laufbahn seiner Ahnen von Neuem durchmachen, gleichsam alle Mittelstufen des einzelnen Majorates bis zum Gesammtmajorate zu durchlaufen hatte, zeitigte sich die Frucht, aber auch in der Weise, daß die Erwerbung der Krone nicht mehr ein Act der bloßen Gewalt war, sondern auch die kirchliche Sanction erhielt und der neue Thron unter den germanischen Königreichen auserwählt wurde, der Träger der kirchlichen Ordnung der Dinge, der höchsten Ideen jener Zeit zu werden. Man sehe den Art. „Bonifacius“, um sich zu überzeugen, welche innere Reformen sich zu der äußeren und politischen Größe gesellen mußten, um dem neuen Throne die geeigneten Stützen zu geben. — An die noch folgenden Pipine knüpft sich meist ein nichts weniger als freundliches Geschick. Der nächste an der Reihe war des Königs Enkel von Carlmann, dessen Wittwe Gerberge sich nach dem Tode ihres Mannes zu ihrem Vater Desiderius dem Longobardenkönige flüchtete und nach dessen Sturze mit ihren Kindern 774 in Kaiser Carls (d. Großen) Gefangenschaft gerieth. Ein anderer war Kaiser Carls zweiter Sohn, der bei San Zenone in Verona begrabene Pipin, König von Italien 781, der schon 810 vor seinem Vater starb. Ein dritter — um einen unehelichen Sohn Carls d. Gr., genannt der Bucklige, welcher 792 in's Kloster gewiesen wurde, nicht weiter zu erwähnen, war der zweite Sohn Ludwig des Frommen, der in der letztern Geschichte verwickelte König von Aquitanien, dem 838 sein gleichnamiger Sohn nachfolgte, welcher K. Carln dem Kahlen erlag und von diesem 864 gefangen gesetzt wurde. Vgl. hiezu den Art. Kirchenstaat. [Höfler.]

Pirke Aboth, s. Machsor.

Pirkheimer, Wilibald, geboren zu Eichstädt 1470, stammte aus einem berühmten Patriciergeschlechte Nürnbergs ab. Sein Vater gab ihm eine treffliche Erziehung, that ihn in seinem 18. Jahre in die Dienste des Bischofs von Eichstädt, in welcher Stellung er sein militärisches Talent bildete, und sendete ihn hierauf an die Universitäten Padua und Pisa, auf denen er die alten Sprachen, die Rechte, Theologie, Medicin, Mathematik und noch andere Zweige der Wissenschaft studirte. Nach seiner Heimkehr verheirathete er sich und wurde zum Mitglied des Nürnberger Senates gewählt. Zeichnete er sich durch Weisheit im Rathe und hohe Rednergabe aus und ward er deßhalb von seinen Mitbürgern häufig mit wichtigen Geschäften und Sendungen an die Kaiser Maximilian I. und Carl V. beauftragt, so erwarb er sich auch als Befehlshaber der Nürnberger Söldner und kaiserlicher General im Kriege gegen die Schweizer 1499 hohen Kriegsruhm und den Namen des Nürnberger Xenophon, indem er auch die Geschichte dieses Krieges mit großer Unparteilichkeit schrieb (übersetzt von E. Münch, Basel 1826). Die beiden genannten Kaiser beehrten ihn mit ihrer Gunst und ertheilten ihm den Rathstitel. Den höchsten Ruhm erntete er wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit ein; er wurde gleichsam wie ein Fürst in der damaligen Gelehrtenwelt angesehen und galt insbesondere als das Oberhaupt der Reuchlinisten (s. d. Art. Epistolae obscurorum virorum). Als Luther auftrat, zeigte sich auch Pirkheimer als einen warmen Anhänger desselben, daher stand auch Pirkheimers Name in dem von Eck (s. d. A.) öffentlich angehängten Bannbriefe, wogegen aber jener bei Papst Leo X. im J. 1520 appellirte und freigesprochen wurde. An Papst Hadrian VI. schrieb Pirkheimer, weil bisher keine wahren Berichte über diese Angelegenheiten nach Rom gekommen seien, einen eifrigen Schutzbrief für den „guten und gelehrten“ Luther und maß dem Eck und den Dominicanern die Schuld des ganzen Aufruhrs bei. Noch im J. 1524 stund er auf Seite der sogenannten evangelischen Kirche, nur mißbilligte er Luthers leidenschaftliche Hitze, die Abschaffung mancher katholischen Gebräuche und die unbedingte Aufhebung aller Klöster, wie er auch eine Schutzschrift für die Nonnen bei St. Clara, wo seine Schwester Aebtissin war, an den Rath richtete. Bei allem diesem scheint durch, daß Pirkheimer wenigstens nicht zu den blinden Stürmern gehörte und daß er sich lange Zeit mit der Hoffnung trug, die Reformation werde wirklich das zu Stande bringen, als was sie sich ankündigte, eine gründliche Verbesserung aller in die Kirche eingedrungener Uebel. Allein als sich im Gefolge der neuen Lehre das Sittenverderbniß in's Ungeheure vergrößerte, gingen ihm allmählig die Augen auf. Bereits 1526 klagt er arg darüber, daß auf das evangelische Bekenntniß keine andern Früchte folgen „als die, welche wir auf der Zunge und im Munde tragen“, und von 1527 an bis zu seinem Lebensende wurden seine Erfahrungen über die Wirkungen der neuen Religion immer ungünstiger, seine Schilderungen des lutherischen Verderbens immer energischer, seine Abweichungen von dem Lutherthum immer zahlreicher und es ist gewiß, daß er als Glied der katholischen Kirche 1530 starb. Letzteres erhellt aus folgendem Briefe, den er ein Jahr vor seinem Tode an seinen alten Freund, den Prior Kilian Leib von Kloster Rebdorf schrieb: „Dein langes Stillschweigen hat mich sehr bekümmert, nun aber bin ich durch deinen Brief über den Grund deines langen Schweigens völlig in's Reine gekommen. Wenn du mich nämlich des Lutheranismus wegen für unwerth gehalten hättest, an mich zu schreiben, so hättest du mir ganz unrecht gethan. Ich läugne nicht, daß mir im Anfange Luthers Unternehmen nicht ganz verwerflich erschien, wie denn keinem wohlgesinnten Manne die vielen Irrthümer und die vielen Betrügereien, die allmählig in die christliche Religion eingeschlichen, gefallen konnten. Ich hoffte daher, daß nun einmal diesen vielen Uebeln abgeholfen werden würde, aber ich fand mich sehr getäuscht, denn bevor die frühern Irrthümer ausgerottet waren, drangen noch weit unerträglichere ein, gegen welche die frühern nur Spielereien waren. Ich fing daher an, mich allmählig

zurückzuziehen, und je aufmerksamer ich Alles betrachtete, um so klarer bemerkte ich die List der alten Schlange, weßwegen ich auch von sehr Vielen öfters Anfechtungen zu leiden hatte. Von den Meisten werde ich als Verräther an der evangelischen Wahrheit geschmäht, weil ich an der nicht evangelischen, sondern teuflischen Freiheit so vieler Apostaten, Männer wie Weiber, kein Gefallen finde, um von den andern unzähligen Lastern, die fast alle Liebe und Frömmigkeit vertilgt haben, gar nicht zu reden. Luther aber mit seiner frechen muthwilligen Zunge verhehlt keineswegs, was ihm im Sinne liegt, so daß er völlig in Wahnsinn verfallen oder vom bösen Geist geleitet scheint." Unter Pirkheimers Schriften (opp. edit. Goldast. Francof. 1610) stehen seine Briefe an seine zahlreichen gelehrten Freunde im In- und Auslande oben an. S. Döllingers Ref. I.; Hagen, Teutschl. litt. und rel. Verhältnisse im Reformationszeitalter, mit besonderer Rücksicht auf W. Pirkheimer, Erlang. 1841. Ein sehr schöner Aufsatz über die treffliche Schwester Pirkheimers, Charitas Pirkheimer, Aebtissin des St. Clara-Klosters zu Nürnberg, ist in den hist. pol. Blättern, Bd. III., S. 513 ꝛc. enthalten. [Schrödl.]

Pirminius, s. Reichenau.

Pisa, Synode daselbst. Nachdem alle Versuche, das große im 14ten Jahrh. entstandene Schisma gütlich beizulegen, gescheitert waren, und weder Gregor XII. (s. d. Art.), noch Benedict XIII. (s. d. Art.) Geneigtheit zur Ausgleichung zeigten, wurden beide zu gleicher Zeit, im Mai 1408, von der Majorität ihrer Cardinäle verlassen. Letztere berietheu nun gemeinsam zuerst zu Livorno, dann in Pisa die Mittel zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, und luden darauf, von sehr vielen christlichen Fürsten unterstützt, alle Prälaten des Abendlandes zu einer großen Synode, welche am 25. März 1409 in Pisa eröffnet werden sollte. Jetzt wollte auch jeder der beiden Gegenpäpste ein Concilium halten, und in der That brachte Benedict zu Propignan, Gregor in Aquileja eine Art Synode zusammen; allein die verbundenen Cardinäle ließen sich in ihrem Plane nicht stören, und thaten Alles, durch Briefe und Gesandtschaften, um überall Fürsten und Bischöfe für das Pisanum zu gewinnen. Zugleich versäumten sie nicht, auch die beiden Päpste zu der großen Synode einzuladen. Zu Gregor XII. insbesondere schickten sie deßhalb ihre Collegen, die Cardinäle von Mailand (Peter Philargi) und von Aquileja, und als diese von Gregor mit dem Bemerken abgewiesen wurden: „nur dem Papste stehe das Recht zu, eine allgemeine Synode zu berufen", veröffentlichten sie eine Erklärung, worin sie den Standpunct, von dem auch das Pisanum beurtheilt werden muß, sehr bündig auseinandersetzten. „Allerdings", sagten sie, „im normalen Zustande der Kirche stehe nur dem Papst die Berufung einer allgemeinen Synode zu, gegenwärtig aber sei gar kein unzweifelhafter Papst vorhanden. Weder Benedict noch Gregor habe mehr einen großen Anhang, und da sie das Schisma nährten, seien sie nicht mehr Häupter der Christenheit, sondern geringer, als jeder einzelne Christ (Lenfant, hist. du Concile de Pise, T. I. p. 227—230). — Am anberaumten 25. März nun, am Feste Mariä Verkündigung 1409, wurde die langersehnte Synode von Pisa in der großen Cathedrale daselbst feierlich eröffnet. Die eigentlichen Geschäfte begannen am folgenden Tage in der ersten förmlichen Sitzung (einige alte Acten zählen schon die Eröffnungsfeierlichkeit als erste Sitzung) unter dem Präsidium des Cardinals von Palestrina, Guy de Mallesec. Der Erzbischof von Pisa aber, Peter Alaman, bestieg die Kanzel, und verlas 1) ein Decret Gregors X. über den Ausgang des hl. Geistes aus dem Sohne, das die Griechen auf der zweiten Lyoner Synode (1274) angenommen hatten; 2) das Glaubensbekenntniß der gegenwärtigen Synode; 3) einen Canon von Toledo, wornach alles Schwatzen, Schreien und heftige Disputiren auf einer Synode verboten wird, und 4) noch ein anderes Actenstück, des Inhalts, daß die gegenwärtige Sitzordnung gegen Niemanden, dessen Rang etwa verletzt wäre, ein Präjudiz bilden solle. Auch wurden die Notare, Procuratoren und andere Beamte der Synode gewählt, und die

Schreiben der beiden Cardinalscollegien zur Berufung des Pisanums verlesen. Sofort schickte der Präsident zwei Cardinaldiaconen, zwei Erzbischöfe und zwei Bischöfe mit Procuratoren und Notaren hinaus vor die Thüre der Kirche, um zu rufen: ob nicht Peter von Luna (Familienname Benedict's XIII. s. auch d. Art. Luna) und Angelo Corrario (Gregor XII.) sammt ihren Cardinälen persönlich oder durch Bevollmächtigte anwesend seien. Nachdem sie keine Antwort erhalten und in die Kirche zurückgekehrt waren, verlangten die Procuratoren der Synode, man solle Peter von Luna und Angelo Corrario sammt ihren Anhängern für hartnäckig (contumaces) erklären. Der Präsident fand die Forderung gerecht, wollte jedoch die Ausführung aus schonenden Rücksichten auf die nächste Sitzung verschieben. Sie hatte am 27. März Statt; da man jedoch hoffte, es könnten noch einige weitere Cardinäle für Pisa gewonnen werden, so wurde jetzt die Citation bloß wiederholt und die Contumazerklärung über die beiden Prätendenten erst in der dritten Sitzung, den 30. März, feierlich ausgesprochen. Ihren Cardinälen aber gestattete man noch Frist bis zur nächsten Sitzung am 15. April. Gregor hatte damals nur mehr *einen*, Benedict nur mehr *vier anerkannte* Cardinäle; ihre jüngsten Promotionen aber wurden für ungültig erachtet. Mittlerweile feierte die Synode das Osterfest und freute sich täglich neuer Ankömmlinge, so daß zuletzt 24 Cardinäle, 4 Patriarchen, 80 Bischöfe, 102 Stellvertreter von Bischöfen, 87 Aebte, 200 Stellvertreter von Aebten, ferner viele Ordensgenerale, Universitätsdeputirte, Doctoren 2c., auch die Gesandten vieler Fürsten anwesend waren. In der vierten Sitzung, den 15. April, erhielten die Gesandten des teutschrömischen Königs Ruprecht, nämlich Erzbischof Johann von Riga, Bischof Matthäus von Worms und Bischof Ulrich von Verden, feierliche Audienz. Sie brachten Bedenken über die Art und Weise vor, wie man gegen Gregor gehandelt habe und erhoben namentlich Zweifel, ob ihm die Obedienz mit Recht aufgekündet und das Pisanum giltig berufen worden sei. Der Bischof von Verden, von Gregor gewonnen, führte das Wort, war unhöflich gegen die Cardinäle und suchte deutlich nur Verwirrung zu erzielen. Nachdem sie die Sitzung verlassen, wurden die Prätendenten und ihre Cardinäle auf's Neue citirt, die Contumazerklärung gegen die Erstere wiederholt, den Andern die Frist noch weiter verlängert, und die künftige Sitzung auf den 24. April anberaumt, wo dann auch den teutschen Gesandten sollte geantwortet werden. Unterdessen wurde am 16. April eine Specialcongregation gehalten, worin die teutschen Gesandten ihre Bedenken und Zweifel durch Conrad von Susato, Professor der Theologie und Domherr zu Speier, schriftlich übergaben. Ohne jedoch eine Antwort der Synode abzuwarten, reisten sie schon am 21. April in aller Eile insgeheim, insalutato hospite, wie die Acten sagen, von Pisa ab, und hinterließen nur einen öffentlichen Anschlag, worin im Namen Ruprechts an ein allgemeines Concil appellirt, und dessen Berufung im gegenwärtigen Falle nur dem römischen Könige zugesprochen wurde. Sobald dieß Ereigniß bekannt wurde, hielten die Pisaner noch an demselben Tage eine besondere Congregation und der Bischof von Digne predigte über die Worte: Mercenarius fugit (Joh. 10, 15), mit Anspielung darauf, daß die Gesandten von Gregor bestochen gewesen seien. Die Folge war, daß die Cardinäle jetzt in einer förmlichen Urkunde den von den Teutschen bereits abgesagten Wenzel als rechtmäßigen Kaiser anerkannten und seinen Gesandten nunmehr den Vorrang vor allen übrigen einräumten (*Palacky*, Gesch. v. Böhmen III. 1. S. 241 ff.). Mit mehr Tact als die teutschen Gesandten suchte Carl von Malatesta, Fürst von Rimini und Gouverneur der Romandiola, der gleich nach Ostern in Pisa eintraf, seinem Freunde Gregor zu nützen und eine Ausgleichung zwischen ihm und der Synode, namentlich eine Verlegung der letztern zu bewirken. Seine Bemühungen blieben jedoch ohne allen Erfolg. Sofort wurden in der fünften Sitzung, den 24. April, die beiden Prätendenten noch einmal citirt, die Contumazerklärung gegen sie verstärkt und die Frist für ihre Cardinäle auf's Neue verlängert. Auch erklärten jetzt die Pisaner, die Ver-

einigung der beiden Cardinalscollegien, sowie die von ihnen berufene Synode seien rechtmäßig, und letztere stelle die allgemeine Kirche dar. Die Fiscaladvocaten aber verlasen hierauf eine ausführliche Denkschrift in 28 Capiteln, welche als Einleitung zu dem Proceß gegen die beiden Prätendenten dienen sollte und sich über die ganze Geschichte des traurigen Schisma's, sowie über die Mittel zur Abhilfe verbreitete. Nachdem aber die Schrift verlesen war, ernannte man Commissäre, um die gegen die beiden Prätendenten auftretenden Zeugen zu vernehmen und kündigte eine neue Sitzung auf den 30. April an. Jetzt kamen auch die Gesandten von Frankreich und England. Unter den Erstern befand sich besonders der Patriarch von Alexandrien und Aegidius de Campis, unter den Letztern aber Robert Alam, Bischof von Salisbury. Sie wurden in der sechsten Sitzung, am 30. April in die Synode eingeführt, und der Bischof von Salisbury setzte dabei in ausführlicher Rede die Wünsche seines Königs nach Einigung, und die Vollmachten der Gesandtschaft auseinander. In einer besondern Congregation, am zweiten Mai, aber hielt der Dominicaner Le Petit eine Rede im Namen der Pariser Universität, deren Bevollmächtigter er war. Ebenso sprach jetzt auch ein Gesandter des Erzbischofs von Mainz. In der siebenten Sitzung, den 4. Mai, widerlegte Petrus ab Anchorano (s. d. Art.), ein berühmter Doctor aus Bologna, die Bemerkungen der Gesandten Ruprechts, und bewies, daß die beiden Prätendenten mit Recht citirt worden seien, und daß das Concil befugt sei, gegen sie und gegen die weltlichen Herren, in deren Staaten sie Zuflucht gefunden, vorzuschreiten. Diese Rede soll die Synodisten sehr gestärkt haben, und man machte nun die Namen der Commissäre bekannt, welche aus allen Nationen gewählt worden waren, um die Zeugen zu prüfen. Da ferner König Ladislaus von Neapel die benachbarte Stadt Siena, wie Pisa den Florentinern gehörig, bekriegte, und so das Concil störte, so beschloß man, Gesandte an ihn zu schicken, damit er die Feindseligkeiten einstelle. Es war dieß jedoch ohne Wirkung, denn Ladislaus hatte den Krieg gegen Florenz im Einverständiß mit Gregor gerade zu dem Zwecke begonnen, um die Synode zu stören, und Gregor hatte ihm hiezu sogar Steuern im Kirchenstaate zu erheben erlaubt. In der achten Sitzung, den 10. Mai, erklärte die Synode: in so dringender Noth sei die Verbindung der beiden Cardinalscollegien rechtmäßig gewesen und die Synode bestätigte dieselbe durch ihre Auctorität, auch sei das Concil mit Recht von den vereinigten Cardinälen berufen worden, es repräsentire die allgemeine Kirche und ihm allein gebühre die Entscheidung alles dessen, was gegen die beiden Prätendenten vorgebracht werde u. s. f. Nur die Bischöfe von Salisbury und Evreux hatten Einwendungen hiegegen erhoben. In derselben Sitzung verlangten die Promotoren, man solle erklären: von dem Augenblicke an, wo es constatirt war, daß die beiden Prätendenten jenes Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens, das sie doch selbst beschworen (die Cession), durchaus nicht ergreifen wollten, habe man das Recht gehabt, sich ihrer Obedienz zu entziehen, ja man dürfe eine solche keinem derselben mehr leisten. Auch gegen diesen Beschluß stimmten nur zwei Bischöfe, ein englischer und ein teutscher. An den drei nächsten Tagen wurden Congregationen, am 17. Mai aber die neunte allgemeine Sitzung gehalten, und das in der vorigen Session bereits gebilligte Decret über die Obedienzaufkündigung feierlich verlesen und angenommen. Es enthielt die Behauptung: alle Christen müßten sich jeder Art von Obedienz gegen die beiden Prätendenten entziehen, und alle Proceduren, Strafen, Ordonanzen, Censuren u. dgl., welche die Prätendenten zum Nachtheil der Union gegen irgend Jemand erlassen hätten, oder künftig aussprechen würden, seien nichtig und kraftlos. Weitere Verordnungen betrafen die anzustellende, theilweise begonnene Untersuchung gegen die beiden Prätendenten, das Zeugenverhör, die Vollmacht der Untersuchungscommissäre u. dgl. In der zehnten Sitzung, am 22. Mai, wurden die beiden Prätendenten noch einmal vorgeladen, um die Depositionen der gegen sie aufgetretenen Zeugen zu vernehmen. Darauf ließ der Erzbischof von Pisa, ein Mitglied der für

die Zeugen bestellten Commission, durch einen Notar die Klagartikel verlesen, welche in der fünften Sitzung vom Fiscal waren vorgelegt worden, und zählte bei jedem Artikel die Zeugen auf, welche denselben bekräftiget hätten. So wurde in dieser Sitzung nur die eine Hälfte der 38 Artikel, die andere aber Tags darauf, in der eilften Session, verlesen und sodann in der zwölften, am 25. Mai erklärt: in Anbetracht, daß die Strafbarkeit der beiden Prätendenten notorisch und evident sei, müsse man jetzt weiter gegen sie vorschreiten und den Proceß gegen sie einleiten; denn es handle sich um eine gefährliche und ärgerliche Sache. In der 13ten Sitzung, den 29. Mai, hielt Peter Plaoul, Doctor der Theologie, im Namen der Pariser Universität, deren Deputirter er war, eine Rede, und bewies darin, daß Peter von Luna ein hartnäckiger Schismatiker, ja sogar ein Häretiker sei und darum von der Synode abgesetzt werden müsse. Darauf verlas der Bischof von Novara ein Actenstück des Inhalts, sämmtliche auf der Synode anwesende Doctoren, 300 an der Zahl, hätten sich auf Befehl der Cardinäle bei dem Cardinal von Mailand versammelt, und dieselbe Ansicht ausgesprochen, wie die Universität von Paris. Derselben Meinung seien auch die Universitäten Florenz, Bologna u. dgl. Endlich verlangte ein Synodaladvocat, man solle einen Tag bestimmen für Verkündigung der Sentenz gegen die Prätendenten und man wählte hiezu den 5. Juni. Auf Verlangen desselben Advocaten aber wurde schon am 1. Juni die 14te Sitzung (nach anderer Zählart nur eine Congregation) gehalten, damit neue Klagartikel gegen die Prätendenten und neue Zeugenaussagen verlesen werden konnten, was auch durch den Erzbischof von Pisa geschah. Nachdem diese Vorbereitungen getroffen, erfolgte endlich der Urtheilsspruch über die beiden Prätendenten in der 15ten allgemeinen Sitzung am 5. Juni 1409. Nachdem die jeder Sitzung vorangehenden kirchlichen Ceremonien vollendet, begaben sich die zwei Cardinäle de Columna und St. Angeli junior nebst zwei Erzbischöfen und vielen Doctoren und Notaren an die Pforten der Kirche und riefen zwei- oder dreimal mit lauter Stimme, ob nicht Peter von Luna und Angelo Corrario in Person oder durch Stellvertreter anwesend seien. Und als nun Niemand erschien, begaben sie sich wieder in die Versammlung zurück, und hier verkündete jetzt der Patriarch von Alexandrien, dem zwei andere Patriarchen zur Seite standen, bei geöffneten Thoren der Kirche, und vor einer zahllosen Menge Volkes: „Peter von Luna und Angelo Corrario seien Schismatiker, Förderer des langen Schisma's, auch notorische Häretiker, weil sie den Artikel des Symbolums: credo unam sanctam et apostolicam ecclesiam etc. factisch bekämpften, des Meineids und Eidbruchs schuldig, die Synode setze sie ab, verwerfe sie, verbiete ihnen, sich als Päpste zu benehmen und erkläre den römischen Stuhl für erledigt. Zur Wiederbesetzung desselben solle durch die Berechtigten geschritten werden. Die Synode entbinde alle Christen von dem Gehorsam, welchen sie einem der beiden Prätendenten je versprochen hätten, ja sie verbiete, diesen Gehorsam fortan noch zu leisten, unter Androhung der Excommunication und anderer Strafen, und das brachium saeculare solle Jeden, auch die Prätendenten sammt ihren Anhängern zwingen, diesem Beschlusse zu gehorchen. Die Synode entkräfte alle Sentenzen und Censuren, welche die beiden Prätendenten ausgesprochen hätten, und erkläre die Cardinalspromotionen für nichtig, welche Angelo Corrario seit dem 3. Mai 1408, Peter von Luna aber seit dem 15. Juni desselben Jahres vorgenommen hätte. Bei der 16ten Sitzung, den 10. Juni, fand sich jetzt auch der Cardinal von Chalant ein, der bisher noch auf Benedicts Seite gestanden; der Erzbischof von Pisa aber verlas eine von allen Cardinälen unterzeichnete Urkunde, des Inhalts: wenn einer von ihnen zum Papst gewählt werde, wolle er, soweit es an ihm liege, die Auflösung des Concils nicht gestatten, bis eine gesetzliche, vernünftige und hinlängliche Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zu Stande gekommen sei. Sollte aber ein abwesender Cardinal, oder Jemand außerhalb des hl. Collegiums zum Papste erwählt werden, so würden sie von ihm dasselbe Versprechen verlangen. In

dieser Sitzung verlangte auch der Advocat, man solle Commissäre ernennen, um die Sentenz gegen die Prätendenten in allen Ländern zu verkünden, auch solle dem Patriarchalsprengel von Aquileja erklärt werden, daß Anton Cajetan, der der Synode anhänge, der wahre Patriarch sei, und daß man dem Angelo Corrario keinen Gehorsam leisten dürfe, welcher seinen Sitz zu Aquileja aufschlagen und den Patriarchen absetzen wolle. Um diese Zeit kamen auch die Cardinäle Ludwig de Bar von St. Agatha, bisher Anhänger Benedicts, Anton Calvo von St. Praxede, bisher Anhänger Gregors, und Balthasar Cossa, Cardinal von St. Eustach, welcher stets auf Seite der Synode gestanden, zu Pisa an. In der 17. Sitzung, den 15. Juni, schwuren der Podesta, der Capitän und Lieutenant von Pisa im Namen der Florentiner einen Eid, daß das Conclave für die neue Papstwahl alle Sicherheit haben solle. Die 14te allgemeine Synode von Lyon, im J. 1274, hatte diesen Eid angeordnet; darauf wurde auf den folgenden Tag eine Procession angesetzt, um den Beistand Gottes für die Papstwahl zu erflehen; der Patriarch von Alexandrien aber bestieg unter Assistenz der Patriarchen von Antiochien und Jerusalem die Kanzel und verlas ein Decret, wornach das Concil den Cardinälen der beiden Obedienzen für dießmal das Recht gebe, einen Papst zu erwählen. Die Synode anerkannte zwar, daß die Cardinäle sonst aus eigenem Rechte, ohne besondere Legitimation eines Concils die Papstwahl vornehmen dürften, für den gegenwärtigen Fall aber, da die Cardinäle nur von z w e i f e l h a f t e n Päpsten ernannt waren, hielt man eine solche wenigstens für passend. Am folgenden Tage in der 18ten Sitzung am 14. Juni erschienen die Gesandten des Königs von Aragonien, welche sammt einigen Legaten Benedicts vor wenigen Tagen gekommen waren. Man erlaubte den erstern zur Synode zu sprechen, unter der Bedingung, daß sie Nichts zur Beschimpfung derselben sagen oder thun würden. Einer aus ihrer Mitte, ein Doctor, hielt nun eine Rede, worin er die Synode nur eine Congregation nannte, übrigens aber beifügte, der König, sein Herr, wünsche die Union und nehme weder für Benedict, noch für einen andern Partei, unter der Bedingung, daß man den König von allem Vorgefallenen unterrichte und daß die Synode nichts mehr Weiteres ohne Zustimmung der Aragonier unternehme. Er verlangte auch, man solle die Legaten des Papstes Benedict hören. Wegen des Ausdruckes Papst wurde er von der ganzen Versammlung ausgezischt. Nachdem sich die Aragonischen Gesandten entfernt, wurde beschlossen, ihnen zu antworten: „das Concil danke dem König für seine gute Gesinnung und werde Deputirte an ihn schicken, um ihn von Allem, was geschehen, in Kenntniß zu setzen; was aber die Legaten Peter's von Luna anlange, so seien diese zu spät gekommen; doch wolle man diesen Gegenstand noch überlegen“. Das Resultat war, daß man aus Rücksicht auf den König von Aragonien auch sie noch anzuhören beschloß. Dieß geschah noch am nämlichen Tage in der St. Martinskirche. Sie konnten kaum in dieselbe gelangen wegen der Masse des über sie unwillig zusammenströmenden Volkes. Nachdem sie eingetreten, las man ihnen die Sentenz gegen Peter von Luna vor, und der Stadthauptmann setzte sie von dem Eide in Kenntniß, welchen er und die übrigen Beamten der Stadt in Betreff des Conclaves geleistet. Als darauf der Erzbischof von Tarragona sprechen wollte, und sich gleich im Eingange einen Legaten des Papstes Benedict nannte, entstand ein allgemeines Murren: „er sei Legat eines Ketzers und Schismatikers“. Als er weiter die Aufhebung der Bestimmung verlangte, daß Niemand gegen das bereits Beschlossene sprechen dürfe und man ihm nicht alsbald willfährige Antwort ertheilte, entfernten sich die Legaten Benedicts sammt den Aragonischen Gesandten, ohne Abschied zu nehmen. Bonifaz Ferrer, ein Bruder des berühmten Vincenz Ferrer (s. d. Art.), und eifriger Anhänger Benedicts, beklagt sich sehr über die ihnen widerfahrene Behandlung, Dietrich von Niem (s. d. Art.) aber nennt sie Spionen, die nur böse Absicht gehabt hätten, zumal Benedict um jene Zeit 12 neue Cardinäle ernannt habe, um das Schisma zu verlängern. Gleich am andern Tage, den 15. Juni, wurde die 19te

Sitzung abgehalten und mit lauter Andachtsfeierlichkeiten Behufs der bevorstehenden Papstwahl angefüllt, und nachdem dieß geschehen, begaben sich Abends die 24 Cardinäle in's Conclave in den bischöflichen Palast von Pisa. Das Conclave dauerte 11 Tage und am 26. Juni wurde der schon genannte Erzbischof von Mailand, Peter Philargi einstimmig zum Papste erwählt. Er war damals 70 Jahre alt, und nannte sich Alexander V. (s. d. Art.). Alexander V. berief nun eine neue Sitzung, die 20., auf den 1. Juli und präsidirte ihr selbst. Der Cardinal von Chalant verlas dabei eine Urkunde über die Papstwahl, welche von allen Cardinälen unterschrieben war, und nachdem man noch ein Gebet um Heil für den Papst und die Kirche verrichtet, hielt der Papst selbst eine Predigt über die Worte Joh. 10, 16: „es wird Eine Heerde und Ein Hirt sein". Endlich verlas der Cardinal von St. Eustach, Balthasar Cossa, einige Verordnungen, welche der neue Papst gemacht hatte, nämlich 1) die Bestätigung aller Proceduren; Sentenzen und Verordnungen, welche die Cardinäle seit dem 30. Mai 1408 erlassen hätten: 2) eine Erklärung, daß er die beiden Cardinalscollegien in eins vereinige; 3) daß der Cardinal Chalant die Beneficien, deren er beraubt worden war, wieder zurückerhalten solle und 4) daß er, der Papst, an der Reformation der Kirche arbeiten wolle, wie er es als Cardinal schon vor der Wahl versprochen habe. Zu dem Zwecke verordnete er, jede Nation solle rechtschaffene, einsichtsvolle Männer auswählen, damit sie sammt dem Concil hiebei Dienste leisten könnten; endlich aber versprach er den Prälaten, die zum Concil gekommen waren, Entschädigung für ihre Auslagen. Die Sitzung endete mit dem Beschluß, daß der Papst am folgenden Sonntag gekrönt werden solle, und es wurde diese Feierlichkeit am 7. Juli mit den gewöhnlichen Ceremonien in der Cathedrale von Pisa vorgenommen, worauf der Papst der ganzen christlichen Welt Mittheilung davon machte. In der 21. Sitzung den 10. Juli, erschienen Deputirte von Florenz und Siena, um den neuen Papst zu beglückwünschen, und dieser ließ durch den Cardinal von Chalant ein Decret publiciren, worin er alle Straffentenzen, die während des Schisma's von den beiden Prätendenten erlassen worden, für nichtig, dagegen die von ihnen gegebenen Dispensen und Gnaden für gültig erklärte. Um diese Zeit kam Ludwig von Anjou, der Sohn des ältern gleichnamigen Königs von Neapel, nach Pisa, um dem Ladislaus gegenüber seine Ansprüche geltend zu machen, und Alexander erklärte ihn auch wirklich zum König von Neapel und Sicilien und zum Großgonfaloniere der römischen Kirche gegen Ladislaus, über den er die Absetzung aussprach. Es gelang dem Anjou, mehrere Städte des Kirchenstaates dem Ladislaus zu entreißen und Alexandern wieder zu unterwerfen; Rom dagegen blieb noch immer in der Hand des Feindes. Unterdessen hatte die Pisaner Synode am 27. Juli ihre 22. Sitzung gehalten. Der Cardinal von Chalant verkündete dabei ein vom Papst mit Approbation der Synode erlassenes Decret des Inhalts: alle Promotionen, Versetzungen, Pfründeverleihungen 2c., welche die beiden Prätendenten zu Gunsten solcher Personen ertheit hätten, die jetzt auf Seite des Concils stünden, sollten gültig sein, wenn sie sonst auf canonische Weise und schon vor dem definitiven Absetzungsurtheil ertheilt worden seien. Ebenso bestätigte der Papst die Dispensen 2c., welche seither die Bischöfe in den neutralen Gebieten auch in casibus Papae reservatis ertheilt hatten. Außerdem wurde erklärt, durch dieses Decret solle weder den Beschlüssen der jüngst gehaltenen französischen Nationalconcilien, noch dem Rechte der Cardinale zu nahe getreten sein, auch sollen gegen die Prätendenten und ihre Anhänger Schritte gethan und nach drei Jahren ein neues allgemeines Concil abgehalten werden, endlich solle Cardinal Ludwig de Flisco, der noch auf Benedicts Seite stand, in allen seinen Ehren und Beneficien verbleiben, wenn er in zwei Monaten die Synode und den neuen Papst anerkennen würde. Zugleich machte der Erzbischof von Pisa bekannt, der Papst erlasse allen Kirchen ihre bis zum Tag seiner Wahl an die apostolische Kammer rückständigen Abgaben, er verzichte auch auf die Güter der sterbenden Prälaten, sowie auf die

Intercalargefälle und bitte die Cardinäle, auch ihrerseits den Kirchen und Geistlichen ähnliche Nachlässe zu ertheilen. Sie stimmten ihm auch sämmtlich bei, mit Ausnahme des Cardinals von Albano. Am 7. August endlich hatte die 23. und letzte Sitzung von Pisa statt. Der Cardinal von Chalant verlas das Decret: 1) daß die unbeweglichen Güter der römischen und anderer Kirchen nicht veräußert, und nicht verpfändet werden dürften, weder durch den Papst noch durch andere Prälaten, bis zum nächsten allgemeinen Concil, wo dieser Gegenstand reiflicher erwogen werden sollte; 2) bevor diese allgemeine Synode beginne, sollen die Metropoliten Provincialconcilien, die Suffragane Diöcesansynoden, 3) die Mönche aber ihre Capitelsversammlungen halten und sich darin über die einzuführenden Reformen berathen; 4) es soll Niemand gegen seinen Willen versetzt werden, außer mit Zustimmung der Majorität des hl. Collegiums; 5) der Papst werde mit den Cardinälen an alle Fürsten und Gläubigen Nuntien schicken, um die Acten der Synode überall zu publiciren und in Vollziehung zu setzen, und der Papst ertheile allen Mitgliedern der Synode und ihren Dienern, die bei dem Concil Dienste geleistet, einen vollkommenen Ablaß; 6) der Papst habe die Absicht, die Kirche nach dem Rath der Cardinäle an Haupt und Gliedern zu verbessern, und er habe schon mit einigen Artikeln den Anfang gemacht; den Zustand der Prälaten aber könne er jetzt nicht reformiren, weil viele derselben, auch viele Gesandte bereits abgereist seien. Der Papst verschiebe dieß also mit Zustimmung und nach dem Verlangen des Concils (sacro requirente et approbante concilio) auf die folgende Synode. Endlich gab er allen Mitgliedern die Erlaubniß nach Hause zurückzukehren. So ward das Pisaner Concil beendigt, ohne daß etwas Bedeutendes für die Kirchenverbesserung geschehen wäre. Scheinbar nur war das Schisma beendigt; denn es traf ein, was König Ruprecht vorhergesagt hatte: „daß nach jren Wegen vil en ein Drivaltekeit und noch vil großer Schande und Zweyunge in der heil. Christenheit werde, denn lange Zyt leyder gewesen ist.“ Denn in der That hatte man jetzt drei Päpste statt der vorigen zwei, da sich Gregor durch den König Ladislaus im Königreich Neapel behauptete, und Benedict in Spanien. Ja Ruprecht selbst gab sich alle Mühe, das Concil nicht zur Anerkenntniß in Teutschland kommen zu lassen. Wir sahen, wie er schon von Anfang an auf Seite Gregors stand. Dazu kam noch, daß Papst Alexander, ebenfalls gegen ihn eingenommen, den Wenzel noch immer mit dem Titel eines teutsch-römischen Königs beehrte und so den Bruch mit Ruprecht erweiterte. Dagegen wurde Alexander von den meisten andern teuschen Fürsten, namentlich von dem Erzbischofe von Mainz anerkannt und letzterer gab sich alle Mühe, auch die übrigen teutschen Prälaten auf diese Seite zu ziehen. Wohl ist es den Vätern von Pisa schon oft verargt worden, daß sie nach der Wahl des neuen Papstes ihre Sitzungen schloßen, ehe zuvor etwas Bedeutendes für die vielbesprochene Kirchenverbesserung geschah, und häufig ward Alexander V. hart beschuldigt, weil er seinem, in der 16. Sitzung gegebenen heiligen Versprechen zuwider, die Synode so frühe aufgelöst habe, und es ward ihm deßhalb aller gute Wille fürs Bessere abgesprochen. Wenn wir aber bedenken, daß er hierin mit Einstimmung sämmtlicher Väter, ja nach ihrem Wunsche, wie die Acten des Concils ausdrücklich sagen, gehandelt habe, wenn wir wahrnehmen wie auch nicht eine bedeutende Stimme dagegen sich erhob, selbst nicht von solchen, die mit ganzer Seele und mit allem Eifer die Kirchenverbesserung anstrebten; und wenn wir dann endlich noch den sehr edeln Charakter Alexandes V. betrachten, so muß es uns bedünken, die Väter und der Papst müßten wichtige Gründe hiefür gehabt haben, und es ist wohl unschwer, einige derselben aufzufinden. Wohl hatte man bisher viel über Kirchenverbesserung gesprochen, aber eben so gewiß ist, es fehlte noch immer am deutlichen Bewußtsein der Mittel, durch welche sie zu Stande gebracht werden könnte. Dann aber springt es von selbst in die Augen, daß die Pisaner in Verbindung mit dem Papst keine weiteren Schritte thun konnten, bis daß und zuvor der neue Papst allseitig anerkannt

und zu allgemeinem Ansehen gelangt war. Daß dieß aber leider nicht geschah, daß die lang ersehnte, heiß erwünschte Eintracht der Kirche nicht zu Stande gebracht ward, ja vielmehr jetzt eine dreiköpfige Hyder der Parteiung den Weinberg des Herrn verheerte, davon lastet die Schuld nicht auf den Vätern von Pisa, das haben vielmehr jene Fürsten zu verantworten, welche, den lauten Ruf der Christenheit gering achtend, nach Gunst und menschlicher Willkür über den Einheitsstuhl zu verfügen sich erdreisteten, und die Zwietracht nährten, statt sie, wie die Väter von Pisa erwarteten, mit dem heiligen Arme der Gerechtigkeit zu erdrücken und zu ersticken. Ungerecht wäre es überdieß, wenn den Pisanern alles Verdienst um Kirchenverbesserung abgesprochen werden wollte. Hatten sie doch, soviel an ihnen lag, die Einheit der Kirche zu erzielen sich bemüht, hatten sie doch der Kirche einen obersten Hirten gegeben, dem selbst seine Feinde nichts Schlimmeres nachsagen konnten, als daß er zu gut war, und hat doch dieser selbst, frei von aller Habsucht, manche drückenden Abgaben theils gemildert, theils aufgehoben, und Anordnungen getroffen, um durch Synoden und Capitelsversammlungen ein regeres Leben und Streben nach Verbesserungen in der Kirche zu erzielen. — Fragen wir nach dem Ansehen der Pisaner Synode, so versteht sich von selbst, daß gleich Anfangs die Anhänger der Gegenpäpste sehr abschätzig darüber urtheilten, so namentlich der schon genannte Carthäuser Bonifaz Ferrer, der das Concil für eine häretische und teuflische Versammlung erklärte und verschiedene Einwendungen dagegen vorbrachte. Namentlich wollte er behaupten, daß die Doctoren von Bologna, die, wie wir sahen, sich für die Gültigkeit des Pisanum erklärten, bestochen oder von Balthasar Cossa gezwungen worden seien, sowie daß die französischen Cardinäle, mit der Wahl Alexanders unzufrieden, sich in der Absicht, eine andere Wahl vorzunehmen, von Pisa entfernt hätten. Aber auch solche, welche keinem der beiden Gegenpäpste anhingen, hatten Bedenken gegen den öcumenischen Charakter der Pisaner Synode, so z. B. der Cardinal de Bar, und etwas später der hl. Erzbischof Antonin von Florenz, und ebenso waren manche Reformfreunde, wie Nicolaus von Clemange (s. d. A.) und Theodorich von Vrie, mit demselben nicht zufrieden, Gerson (s. d. A.) dagegen, der um diese Zeit sein Werk de auferibilitate Papae schrieb, vertheidigte darin die Pisaner Grundsätze. Nach ihm haben fast alle Gallicaner (s. d. A. Gallicanismus) unsere Synode zu einer öcumenischen zu stempeln gesucht, weil hier zuerst der Grundsatz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst zur Anwendung kam. Da jedoch zum Begriff einer allgemeinen Synode nothwendig die Anerkennung von Seite der ganzen Christenheit gehört, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Pisaner Versammlung den öcumenischen Concilien nicht beigezählt werden könne, und in der That ist sie auch von der kirchlichen Auctorität und von den bewährtesten Theologen niemals in diese Reihe versetzt worden. Vgl. die Animadversionen von Roncaglia zu Natalis Alexander T. IX. (ed. Venet.) p. 276 sqq. Manche haben sie jedoch gar zu gering geachtet, und zugleich die Wahl Alexanders V. und seines Nachfolgers für ungültig erklärt und die Behauptung aufgestellt, Gregor XII. sei bis zu seiner freiwilligen Abdankung im J. 1415 der rechtmäßige Papst gewesen. Den Einwurf aber, daß damit auch der Constanzer Synode und ihrer Giltigkeit zu nahe getreten werde, weist Raynald damit ab, daß er sagt, dieselbe sei nicht bloß von Alexanders Nachfolger, sondern zugleich auch von Gregor XII. berufen worden, und dadurch schon von Anfang an gültig gewesen. Aehnlich urtheilte Petrus Ballerini, Bellarmin dagegen hielt Alexandern und seinen Nachfolger für rechtmäßige Päpste und nennt das Concil von Pisa nec approbatum, nec reprobatum. — Das beste Werk über das Pisaner Concil ist Lenfant, histoire du Concile de Pise etc. 2 Bde. in Quart. 1724. [Hefele.]

Pisanella, s. Casuistik.

Pischon, s. Eden.

Pisidien (*Πισιδία* Apg. 13, 14. 14, 24.), der Name einer Landschaft in

Kleinasien, welche keine eigentliche Provinz (in der proconsularischen Asia) bildete, sondern mehr (etwa wie unser „Schwaben") ethnographische Bezeichnung eines Landstriches war, den die Provinzen Pamphilien, Lycien und Phrygien einnahmen mit Ausnahme des unzugänglichen, zwischen diese Provinzen eingekeilten Gebirgsstockes. Auf der Höhe des Taurus nämlich, nördlich von Pamphilien (s. den Art.) wohnten die Pisidae (*Πισίδαι*), ein tapferer, räuberischer Stamm, den Alexander in seinen wohlbeschützten Päßen so wenig bezwingen konnte, als früher die Perser. Zur Zeit des Verfalles der syrischen Macht hatten sie sich aber über ihre Berge ausgebreitet, und mehrere bedeutende Städte der Ebene erobert, wo sie kleine Tyrannenstaaten gründeten. Daraus wurden sie zwar von den Römern verdrängt und auf ihre hochgelegene Gebirgsheimath beschränkt, aber der Name Pisidien blieb. Zu diesen ehemals pisidischen Städten gehörte das in der Apostelgeschichte erwähnte Antiochia (s. d. A.). Im Mittelalter vermischten sich karamanische Türken mit den Ureinwohnern dieses Gebirges; sie blieben bis auf den heutigen Tag eine unbezwungene, wilde Völkerschaft — gleichsam die Tscherkessen des Taurus.

Pistoja, Aftersynode zu Pistoja und Pseudoconcil zu Florenz. Die „kirchlichen Reformen," welche Kaiser Joseph II. (s. d. A.) in Oestreich durchführte, wurden in dem Großherzogthum Toscana, wo sein Bruder Leopold regierte, in kleinerem Maßstabe, sonst aber in sehr getreuer Copie, nachgemacht. Leopold erließ, nach verschiedenen Einleitungen, am 2. August 1785, ein Rundschreiben an die Erzbischöfe und Bischöfe von Toscana, welches das Ansinnen enthielt, daß in jedem Sprengel eine Diöcesansynode gehalten werde. Am 26. Januar 1786 erließ er ein weiteres Rundschreiben, welchem 57 Artikel angehängt waren (puncta ecclesiastica), von deren Durchführung sich der Großherzog eine Reform des Kirchenwesens versprach. Diese Artikel, welche sich auf den Gottesdienst, die Kirchenzucht, die Welt- und Klostergeistlichen u. dgl. bezogen, waren großentheils von sehr kleinlichem Inhalte; so wollte einer derselben die Anzahl der Kerzen bestimmen, welche bei Aussetzung des Hochwürdigsten Gutes angezündet werden sollen. Der Großherzog, hieß es in dem Ausschreiben, habe darauf verzichtet, die „kirchlichen Puncte" sogleich als Gesetze zu verkündigen, er wolle sie vorerst dem Urtheile der Bischöfe vorlegen, welche inner sechs Monaten sich an ihn darüber auszusprechen hätten. Diesen Weg des Vorschlags habe er eingeschlagen, theils damit er den Uebelwollenden den Anlaß zur Verleumdung entziehe, theils damit die Bischöfe sich über diese Puncte berathen, und ihre Ansichten ihm schriftlich mit allem Freimuthe übermachen könnten. Die gewünschten — aber meistens nicht erwünschten — Antworten wurden von den drei Erzbischöfen und fünfzehn Bischöfen in der anberaumten Zeit eingegeben. — Während die Mehrzahl der Kirchenfürsten dem an sie gestellten Ansinnen, Diöcesansynoden zu halten, nicht entsprach, kamen die drei Bischöfe von Colle, von Arezzo und von Pistoja-Prato dem Wunsche des Hofes entgegen. Die Synoden der beiden erstern Bischöfe gingen ohne Aufsehen vorüber. Um so mehr Aufsehen und Geräusch aber machte die von dem Bischofe Scipio Ricci von Pistoja veranstaltete Sprengelsynode. Sein Bisthum war das größte und bevölkertste in Toscana. In etwa 200 Pfarreien wohnten an 90,000 Seelen. Die unirte Kirche von Prato hatte nur 7 Pfarreien und war fast auf den Umkreis dieser Stadt beschränkt. — Den 15. September 1786 wurde die Synode eröffnet — unter den im römischen Ritual vorgeschriebenen Feierlichkeiten. Der Bischof berief sich zu der Rechtfertigung dieser Versammlung u. a. auch darauf, daß Papst Pius VI. vor zwei Jahren ihn selbst dazu ermuntert habe. Auch hieß es in der Eröffnungsrede, daß der hl. Geist in der Mitte der Versammlung wohne, und daß die Aussprüche derselben die Gottes selbst seien. Es waren 234 Synodalväter versammelt, darunter 14 Chorherrn, 171 Pfarrer, 14 Kapläne, 22 andere Weltgeistliche und 13 Ordensgeistliche. Ant. Ghisi und J. B. Giacomelli waren Secretäre, Jos. Jacopetti aber Notar der Synode. Als Promotor wird der berüchtigte Tamburini von Pavia genannt.

In der ersten Sitzung wurden ferner die Gegenstände der Verhandlung bestimmt, die Vorschläge des Landesfürsten verlesen, und die Ausschüsse zur Vorbereitung der Beschlüsse ernannt. Aus den Abstimmungen und Berathungen der Ausschüsse wurden Beschlüsse gebildet, welche in der folgenden Sitzung der Synode verlesen wurden, worauf alle Mitglieder diese Decrete durch ihre Unterschrift bekräftigten. Jeder Hauptpunct kam in drei Sitzungen vor. Diejenigen, welche nicht übereinstimmten, konnten der Unterschrift sich enthalten, sich nähere Aufklärung erbitten, auch ihre Bedenken schriftlich übergeben; und die Ausschüsse mußten wieder darüber Bericht erstatten. Die zweite Sitzung war am 19. September. Die Ausschüsse trugen einige von ihnen entworfene Decrete vor. In der dritten Sitzung, den 20. September, wurden zwei von diesen Decreten angenommen. Das erstere handelte von dem Glauben und der Kirche, das zweite von der Gnade, von der Vorherbestimmung Gottes, und von den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre. Nur fünf Stimmen widersprachen. Der Glaube, hieß es, ist die erste Gnade, und von Zeit zu Zeit kommen über die Kirche Tage der Verdunkelung und Finsterniß. Als Anhang folgte die Annahme der vier Artikel des französischen Clerus vom J. 1682 (s. d. Art. Gallicanismus). Das zweite Decret begann mit der Versicherung, daß sich in den letzten Jahrhunderten eine allgemeine Verfinsterung über die wichtigsten Wahrheiten der Religion verbreitet habe, welche die Grundlage des Glaubens und der Sittenlehre Jesu Christi seien. In dem Decrete wurden die bekannten Lehrsätze der Jansenisten (s. d. A.) angenommen. Die neuen Casuisten beschuldigte man, in der Sittenlehre alles verunstaltet zu haben. — Am 22. September war die vierte Sitzung. Es wurden vier Decrete, von den Sacramenten im Allgemeinen, und im Besondern von den Sacramenten der Taufe, der Firmung und des hl. Abendmahls vorgetragen. Einige Mitglieder enthielten sich der Unterschrift, weil die Beschlüsse neben vielem Guten neue und mehrdeutige Ansichten enthielten. In der fünften Sitzung, den 25. September, wurden die Decrete über die vier übrigen Sacramente, unter dem Widerspruche einiger Mitglieder, angenommen. Das Decret von der Buße entfernte sich bedeutend von der allgemeinen Annahme über die Lossprechung, über die knechtliche Furcht, über die Ablässe, über die vorbehaltenen Fälle und die Censuren. Auch die Beschlüsse über die Priesterweihe und die Ehe enthielten verwerfliche Behauptungen. Um die Pfarrer zu gewinnen, bewilligte ihnen der Bischof gewisse Auszeichnungen der Kleidung sowohl bei als außer den heiligen Verrichtungen. Die sechste Sitzung, am 27. September, verkündete Beschlüsse über das Gebet, über die Lebensweise der Geistlichen und die geistlichen Conferenzen. Zugleich nahm die Versammlung sechs Puncte an, die man dem Großherzog zur Durchführung vorlegen wollte. Diese sind: 1) Der Großherzog solle alle Eheverlöbnisse in foro externo für ungiltig erklären. Das Ehehinderniß der geistlichen Verwandtschaft solle, jedoch mit Vorwissen des Papstes, aufgehoben, die Hindernisse der Blutsverwandtschaft und Verschwägerung aber beschränkt werden. 2) Die bei Uebernahme verschiedener Aemter, des Doctorats u. dgl. geschworenen Eide sollen aufgehoben werden, auch die Gerichte sollen nicht so viele Eide, wie bisher, abnehmen (Ricci verlangte ohnedem die Abschaffung des Eides, den die Bischöfe dem Papste zu schwören haben, s. d. Art. Bischof). 3) An den abgewürdigten Festtagen solle Niemand verpflichtet sein, eine Messe zu hören. Die Werkstätten und Handlungshäuser sollen den Tag über offen stehen. Die Vorabende der Feste, die zugleich Fasttage sind, sollen auf die Mittwoche im Advent verlegt werden. Nur an den Sonntagen und übrigen Festen soll die knechtliche Arbeit unterbleiben. 4) Die Pfarreien sollen besser abgegrenzt werden. 5) Es solle hinfort nur einen einzigen Ordensstand und Eine Regel geben. a) Die in Port-Royal (s. Jansenisten) übliche Lebensweise wird zur allgemeinen empfohlen. b) Kein einzelnes Mitglied eines Ordens darf mit der Weltgeistlichkeit oder der Hierarchie in Verbindung stehen. c) In jeder Stadt soll nur ein Kloster, und zwar dieses

außerhalb der Stadt gelegen sein. d) Die Mönche sollen sich mit Handarbeit beschäftigen. e) Zwischen chorfähigen und dienenden Mönchen soll kein Unterschied bestehen. f) Von den Mönchen sollen hinfort keine lebenslänglichen Gelübde verlangt werden. g) Der Bischof allein führe die Aufsicht über die Sitten und Studien der Mönche. h) Die Mitglieder der Orden, die sich heute in denselben befinden, sollen gleichfalls in die vorgeschlagene allgemeine Gesellschaft treten können. i) Für die weiblichen Orden sollen noch besondere Anordnungen getroffen werden. 6) Der Großherzog solle ein Concil der ganzen etrurischen Nation berufen. Das Berufungsrecht wurde fast einhellig — nur eilf Mitglieder widersprachen — dem Landesherrn zugesprochen. Dieses Concil solle das Mittel sein, die Mißbräuche auszurotten, und die Einheit in der Lehre und in der Kirchenzucht herzustellen. — Die siebente und letzte Sitzung der Synode wurde am 28. September gehalten. Der Bischof dankte den Versammelten für ihren Eifer, ließ sich die Hand von ihnen küssen, verkündigte, daß er sich, um sich vor dem Geiste der Herrschsucht zu bewahren, mit einem Rathe von acht Priestern umgeben werde, die ihn in der Regierung seines Sprengels unterstützen sollten. Man las die gefaßten Beschlüsse vor, bestätigte sie und beschloß, daß sie nach dem Verlaufe eines Monats Gesetzeskraft erhalten sollten. Der Geheimsecretär Fulger trat auf, und beglückwünschte die Versammlung im Namen des Großherzogs wegen des guten Erfolgs. Nach den üblichen Acclamationen und Feierlichkeiten trennte sich die Versammlung. — Unter den Ansichten der Aftersynode von Pistoja machen sich besonders die folgenden bemerklich: 1) Die Kirche kann ihre Beschlüsse nie durch äußern Zwang geltend machen. 2) Die Pfarrer haben in den Synoden gleiches Recht mit den Bischöfen: sie entscheiden selbst in Glaubensfragen. 3) In jeder Kirche soll nur ein Altar vorhanden sein (so lautete auch einer der 57 Puncte des Großherzogs). 4) Die Gemälde von der hl. Dreieinigkeit sollen aus den Kirchen entfernt werden; kein Bild soll vor dem andern größere Verehrung genießen. 5) Der Gottesdienst soll in der Volkssprache, und zwar mit lauter Stimme gehalten werden (steht gleichfalls unter den erwähnten 57 Puncten). 6) Es ist abergläubisch, auf eine bestimmte Anzahl von Gebeten ein Vertrauen zu setzen. 7) Die Ablässe sind ein bloßer Nachlaß der Kirchenbuße. 8) Der überfließende Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen ist nur eine Erfindung der Scholastiker. 9) Die vorbehaltenen Fälle müssen aufgehoben werden. 10) Die Wirkung der Excommunication ist nur äußerlich. 11) Jeder Christ ohne Ausnahme hat die Pflicht, die hl. Schrift zu lesen. 12) Die Schriften Quesnels (s. Jansenisten) sind voll von wahren gesunden Grundsätzen. 13) Die Fürsten haben die Befugniß, trennende Ehehindernisse einzusetzen. — Schon vorher hatte Ricci seine „demüthigste" Antwort auf die mehrerwähnten 57 Puncte des Großherzogs eingegeben. Diese Antwort ist ein Zeichen seines unkirchlichen Geistes, und einer kriechenden Wegwerfung vor der weltlichen Gewalt. Während er indeß vor dem Großherzoge kriecht und sich wegwirft, nimmt er gegen den apostolischen Stuhl einen mehr als ungeziemenden, einen wahrhaft empörenden Ton an. Er sagt dem Großherzog, daß er keine allzuhohe Meinung von den Bischöfen haben solle; denn die Bischöfe haben den Geist der Demuth ausgezogen; die Herrschsucht habe so tiefe Wurzeln in ihren Herzen geschlagen, daß die, welche auf diese Begierde zu regieren verzichten wollen, auf das Wesen der bischöflichen Gewalt verzichtet zu haben scheinen, deßwegen halten wir es gleichsam für ein Uebermaß der Herablassung, wenn wir unsere Pfarrer „Mitbrüder" nennen; denn wir glauben, daß uns allein die Hinterlage des Glaubens anvertraut sei." Er schlägt darum vor, daß es in dem ersten Artikel nicht bloß heiße: Es ist zweckmäßig, daß Synoden gehalten werden, sondern: es ist nothwendig, daß zur Beförderung des allgemeinen Wohles der Kirche Synoden berufen werden, damit die mit ihrem Clerus vereinigten Bischöfe geeignete Heilmittel den Uebeln entgegensetzen können. „Doch können uns die letzten Synoden von Italien nicht zum Vorbilde sein; denn in denselben kam

der Clerus nur zusammen, damit er die schon vorher in Ordnung gebrachten Acten der Synode vorlesen hörte. Eine bessere dem Kirchenrecht entsprechende Ordnung sehen wir in der Synode von Utrecht beobachtet.“ Ricci meint damit die schismatische Synode der Jansenisten vom Jahr 1763, welche Pseudosynode durch Papst Clemens XIII. im J. 1765 als null und nichtig erklärt worden war (s. d. A. Jansenisten u. Tübing. Quartalschrift, J. 1826, „die katholische Kirche zu Utrecht“). Das königliche Placet sei nicht bloß nothwendig für die Veröffentlichung und Ausführung der Synodalbeschlüsse, auch wenn über Glaubenssachen verhandelt werde; „ich erachte vielmehr, daß E. K. Hoheit sich mit einem solchen Placet nicht begnügen dürfen, sondern, außerdem, daß sich E. K. H. Bericht erstatten lassen über die in der Synode zu behandelnden Gegenstände, müssen Höchstdieselben auch einen Commissär abordnen, theils um die Synode durch dessen Gegenwart zu beehren, sodann um die geziemende Ordnung in den Sitzungen zu handhaben, und um alles dasjenige fern zu halten, was in einer solchen Versammlung weniger wohlanständig sein könnte.“ Auch „fürchten die Römer nichts mehr, als Synoden und ordnungsmäßig gehaltene Concilien: an Bischöfen wird es ferner nicht fehlen, die jener Curie hartnäckig anhängen, und welche sich ihre Verhaltungsmaßregeln von Rom erbitten.“ Es sei nothwendig, daß der Großherzog, um die Ehre des Episcopates zu erhöhen, befehle, daß für alle die Fälle durch die Sprengelsynode Vorsorge getroffen werde, in welchen bis jetzt ein so häufiger Recurs nach Rom stattfand; für die Bischöfe wäre es sehr schändlich, wenn es der Welt bekannt würde, daß sie ihre Rechte und ihre Gewalt so wenig kennen, daß sie alles zu Rom sich erbetteln zu müssen glaubten. Doch genug mit diesen unbischöflichen und unpriesterlichen Herzensergießungen. — Der Erzbischof von Florenz antwortet am 5. Juli 1786 auf die 57 Artikel mit Würde und Freimuth — durchaus ablehnend. Er sagt: „Indem E. K. Hoheit die betreffenden Puncte uns vorlegten, haben Höchstdieselben zugleich erklärt, daß wir mit aller Freimüthigkeit und Aufrichtigkeit antworten sollen. Dieß eine, wenn uns auch unzählige andere Gründe fehlten, überzeugt uns auf das vollständigste, daß E. K. Hoheit in der besten Herzensmeinung nur das anstreben, was wahr, billig und recht ist. Darum würden die Bischöfe, die nur die Wahrheit im Munde haben, und nichts anderes, als das Heil der Seelen suchen sollen, eines doppelten Vergehens sich gegen Gott und ihren Fürsten schuldig machen, wenn sie anders sprechen würden. — Aber wieder eine andere Sprache redet der Bischof Nicolaus Sciarelli von Colle. Er muß nach dem heiligen ihm übergebenen Amte dafür sorgen, daß die Uebung unsrer heiligen Religion von den Mißbräuchen, Vorurtheilen und allen den Irrthümern gereinigt werde, welche es bisher verhindert haben, daß sie nicht zu ihrer wahren und rechten Einfachheit und zu ihrem ursprünglichen Glanze zurückgeführt werden konnte. Aus diesen wenigen Worten ersehen die Leser, daß ein Mann des Fortschrittes zu ihnen redet. Sie wissen darum auch, wie er zu dem Landesfürsten reden wird. Er sagt: „Gewiß würde ich mir vor Gott und vor den Menschen eine schwere Schuld aufladen, wenn ich jetzt an meiner vorzüglichen und ersten Pflicht treulos würde, da ich sehe, daß ich von meinem überaus religiösen, frommen und wachsamen Landesfürsten zur Erfüllung meines Amtes aufgerufen werde.“ In dem gleichen Sinne sind seine Rückäußerungen auf die 57 Artikel gehalten. Er ist für die Sprengelsynoden; doch sollten dieselben nicht mit dem äußern Gepränge gehalten werden, welches das römische Ritual vorschreibe. Das römische Brevier und Meßbuch bedürften allerdings einer Verbesserung; er bittet, die durch den Bischof von Pistoja emendirten Bücher annehmen und dieselben in seiner bischöflichen Stadt drucken lassen zu dürfen. Er ist ferner der Ansicht, daß der Landesfürst den einzelnen neugewählten Bischöfen einen Eid abnehmen sollte. Ferner wäre es gut, wenn die neugewählten Bischöfe in Toscana je von ihrem Erzbischofe geweiht würden; dadurch würden die lästigen Ausgaben, die sie in Rom machen müssen, gemindert, „auch würde keine solche Masse Geldes aus dem Lande fließen, wie es

bei derlei Gelegenheiten zu geschehen pflegte.“ In diesem Falle könnte der dem Papste zu leistende Eid von dem Neugewählten in die Hände des weihenden Erzbischofes, der dem Fürsten zu leistende entweder in die Hände S. K. H. oder eines Stellvertreters desselben abgelegt werden. Ferner, obgleich man dem Papste zu Rom den Vorrang der Ehre und der Jurisdiction zuerkennen müsse, so erscheine es doch nicht nothwendig, daß die Bischöfe unter Schuld eines Meineids alle drei Jahre Berichte über ihren Sprengel nach Rom senden (s. d. A. Bericht). Darum ist er der Ansicht, daß die Bischöfe von dieser Last zu befreien, und daß die dießfallsige feierliche Gelobung in dem bischöflichen Eide aus der Eidesformel wegzulassen wäre. Daß die Messe in der Landessprache gelesen, ebenso die Sacramente gespendet werden, dafür stimmt er nicht; sonst müßten alle Ritualbücher in das Italienische übersetzt und mit großen Kosten neu gedruckt werden. Nur die eigentlichen sacramentalischen Worte sollten nach ihm in der Landessprache ausgesprochen werden. Zeit wäre es ferner, da die Bischöfe ihre Gewalt unmittelbar auf Gott zurückleiten, und jeder Bischof in seinem Sprengel mit dem ihm untergebenen Clerus der natürliche Richter über den Glauben und die Kirchenzucht sei, daß die Bischöfe, denen das Recht zukommt, die Kirchengesetze zu erhalten, darauf gestützt sich jene Rechte wieder zueigneten, welche ihnen einstens von der römischen Curie entrissen worden seien. Er selbst sei von seinem dießfallsigen Rechte und von seiner guten Absicht so sehr überzeugt, daß er kein Bedenken trage, in der Synode dieses sein Vorhaben, die bischöflichen Rechte zurückzufordern, vorzulegen. Was die Ehedispensationen angehe, so sei er der Ansicht, man solle in der von den Bischöfen Toscana's zu haltenden Synode die von dem erhabenen Bruder des Großherzogs, dem Kaiser Joseph, erlassenen Gesetze über die Ehe vorlegen und dieselben annehmen; die Bischöfe aber solle man ermahnen, daß sie ihre Bisthumsangehörigen von den durch das canonische Recht gesetzten Ehehindernissen, welche in dem göttlichen oder dem natürlichen Rechte keineswegs gegründet seien, aus eigener Vollmacht und umsonst dispensiren, ohne irgend eine zu diesem Zwecke von Rom eingeholte Facultät. „Denn die Bischöfe hätten diese Gewalt vermöge ausdrücklicher oder stillschweigender Genehmigung der weltlichen Fürsten; und in diesem Puncte dürften die Bischöfe keineswegs ängstlich sein, wegen irgend welcher von dem päpstlichen Stuhle ihnen auferlegter oder freiwillig übernommener Verpflichtungen; denn diese Verpflichtungen, und wären sie auch durch einen Eid bestätigt, könnten weder fortbestehen noch eine Kraft zur Verpflichtung haben, wenn durch dieselben das Recht eines Dritten verletzt würde; die Rechte der Fürsten aber müssen, ohne daß diese Verpflichtungen im Wege stehen, immer erhalten und gesichert bleiben.“ Alle Gesuche um Ehedispense sollen vorher an den weltlichen Fürsten, der als solcher Ehehindernisse setzen und von ihnen allein dispensiren könne, gelangen, und erst durch diesen den Bischöfen mitgetheilt werden. Diesem entsprechend ist der Geist des ganzen Aufsatzes. Man sieht, die Bischöfe Ricci und Sciarelli stehen nicht bloß in leiblicher, sondern auch in geistiger Verwandtschaft. Der Bischof von Fiesole sagt einleitend: „Da eure königliche Hoheit mit gnädigstem Wohlwollen mir gestattet, daß ich meine Ueberzeugung über verschiedene Puncte der Kirchenzucht aussprechen darf, und da mir alle Freiheit der Rede gestattet ist, welche die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, so rufe ich in tiefster Demuth das Licht von oben an, und bezeuge es feierlich aus innerstem Grunde des Herzens, daß ich allein bei dieser Antwort für die Ruhe meines Gewissens sorge, und meine unwandelbaren Pflichten, welche mich an Gott und an mein Volk fesseln, allein vor Augen haben will.“ Aus diesen wenigen Worten können wir auf die ganze Antwort schließen. Der Bischof schickt der Behandlung der einzelnen Puncte allgemeine leitende Grundsätze voraus. Er weist das eitle Gerede der Josephiner zurück, die die Kirche zu der Einfachheit der ersten Zeiten zurückführen wollen. Dasselbe wollten auch die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts. Mit Recht sagt Erasmus: „Da die Kirche

einen Anfang habe, einen Fortschritt und ein Ziel, so folge, daß es ebenso ungereimt wäre, sie zu ihrem Ursprunge zurückzuführen, wie wenn Jemand einen Erwachsenen in die Wiege und zu dem ersten Kindesalter zurückführen wollte. Und wenn Paulus heute lebte, so würde er den neuen Stand der Kirche sicher nicht mißbilligen, und er würde wohl nur gegen die Laster der Menschen predigen." Auch gegen das verderbliche System eifert er, das jene Sklaverei der Kirche unter der weltlichen Gewalt und die Losreißung von Rom Freiheit der Kirche nennt. „Die heilige römische Kirche, sagt selbst Bossuet, ist die gemeinschaftliche Mutter aller Kirchen und aller Gläubigen; dieser von Gott auserwählten Kirche, um alle ihre Söhne in demselben Glauben und in der gleichen Liebe zu vereinigen, wollen wir immer aus innerstem Grunde des Herzens und mit ganzer Seele anhängen, und ihre Einheit bewahren." In demselben Sinne ist die Antwort auf die einzelnen Artikel gehalten. Am Schlusse seiner ausgezeichneten, ächt apostolischen Schrift sagt der Bischof: „Dieses ist es, was ich E. K. H. mit der tiefsten Ehrfurcht über die mir vorgelegten und in der Synode zu behandelnden Puncte erwidern zu müssen glaubte. Uebrigens habe ich mich dabei aller der Freiheit des Geistes und der Sprache bedient, die mir verwilligt war, weßwegen ich wenigstens in diesem Puncte den gerechtesten Wünschen E. K. H. entsprochen zu haben glaube. Wenn mir in andern Puncten die Sache weniger gelang, so möge sich E. K. H. überzeugt halten, daß dieses weder aus einem hartnäckigen Geiste, noch aus Bosheit, noch irgend einer Nebenabsicht geschehen sei, sondern daß dieses vielmehr der Schwachheit meines Verstandes, welche mich den Gegenstand tiefer zu ergründen hinderte, oder der Macht der Wahrheit, die mir eine andere Ansicht auszusprechen nicht erlaubte, zuzuschreiben sei. Und so fühle ich mich, nachdem ich eine lange und beschwerliche Arbeit vollbracht habe, in meinem Gewissen beruhigt, so daß ich, wenn ich jetzt, um Rechenschaft abzulegen, vor den göttlichen Richterstuhl berufen würde, fest überzeugt bin, daß mir Erbarmen und Gnade darum zu Theil würde." Zuletzt ersucht er den Landesfürsten wenigstens um die Gnade, daß, wenn er doch in der Kirche reformiren wolle, er die mildesten und am wenigsten geräuschvollen Mittel wähle, und daß das, was vorgeschrieben werden wolle, mit der größtmöglichen Sanftmuth und Milde zum Vollzuge gelange. Aus einem angehängten Verzeichnisse ersehen wir, daß es im Juli 1786 in dem Bisthum Fiesole 381 Geistliche gab, und daß das Bisthum 69,972 Seelen zählte. Die Zahl der neuzuweihenden Geistlichen stand mit der Zahl der Sterbenden in keinem Verhältnisse. — Der Bischof von Miniato sagt in seiner Antwort, daß er sich bei der Ausarbeitung derselben jener Freiheit bedient habe, welche ihm der Großherzog gütigst bewilligt habe. Er sei der erste unter den neuern Bischöfen gewesen, welcher sich gegen die unbefugte Reservirung einiger Beneficien durch die römische Curie erhoben, und bei dem Großherzoge auf die wirksamsten Maßregeln gegen derlei Ansprüche angetragen habe. Andererseits aber sei er immer besorgt gewesen, es möchten in den Synoden Fragen vorgelegt werden, welche den Beschlüssen des Concils zu Trient widersprächen; denn diese Beschlüsse seien durch die Uebereinstimmung der in der allgemeinen Synode anwesenden Bischöfe entstanden, außerdem seien sie, um die Einheit in der Kirche Jesu Christi zu bewahren, von deren Nachfolgern durch feierlichen Eidschwur bestätigt, auch von den Vorgängern des regierenden Fürsten feierlich angenommen worden. In der Prüfung der ihm vorgelegten Artikel sei er darum allein den Aussprüchen der neuen und alten Kirchenversammlungen gefolgt. Daraus folgt eine meistens ablehnende Antwort auf die 57 Artikel. — Die ausführliche Erwiderung des Bischofs von San Sepulcro ist ein Zeugniß eines apostolischen Mannes, der das theilweise Gute, das die 57 Artikel vorschlagen, in seinem Bisthume längst durchzuführen bemüht war. — Der Erzbischof von Pisa hat sich in seiner Antwort „des Freimuths bedient, welchen ihm S. K. H. anempfohlen, und welchen er wie seinem Charakter so seiner Würde für entsprechend erachtet hat." Darum ist

auch die Antwort auf die vorgelegten Puncte durchaus und entschieden ablehnend. — Der dritte Erzbischof in dem Großherzogthum Toscana, der von Siena, sagt in seiner Erwiderung ebenfalls: „daß er bei der Prüfung der vorgelegten Artikel nur der Stimme seines Gewissens Gehör zu geben sich bemühet habe,“ und „daß er in seiner Antwort mit der größten Aufrichtigkeit des Gemüthes alles so unverblümt vorgetragen habe, wie wenn er, im Begriffe aus diesem Leben abzuscheiden, vor den Stuhl des ewigen Richters treten müßte.“ Der Grund seiner Entscheidungen sei das Ansehen und die Gewalt der gesammten Kirche, die in derselben stets beobachtete Uebung, besonders aber die Beschlüsse der Kirchenversammlung von Trient gewesen. Denn er weiß, daß Menschen, wenn auch von großer Gelehrsamkeit, oft ihr eigenes Talent mißbrauchen, die Meinungen anderer verachten, und nur ihrem eigenen Sinne folgen wollen. Daraus entspringen Spaltungen und Parteiungen, wie es im sechszehnten Jahrhunderte geschah, in welchem unter dem Vorgeben von Reformation nicht genug zu beklagende Spaltungen und Häresien entstanden seien. Die Kirche Gottes aber, welche nicht bloß in den ersten Jahrhunderten, sondern auch jetzt noch durch die Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung geleitet werde, sei immer die sichere Lehrmeisterin der Wahrheit, wie ihr dieses Christus selbst auf unfehlbare Weise verheißen habe. In der Antwort des Erzbischofs von Siena tritt insofern immer der kirchliche Standpunct hervor, als er die Reformen in der Kirche der rechtmäßigen Kirchengewalt, den Bischöfen, überlassen wissen will. Mit der größten Energie spricht sich auch dieser Erzbischof aus gegen die im Artikel 54 vorgeschlagenen Bücher zur Bildung des Clerus, unter denen Quesnels des Jansenisten moralische Betrachtungen über das A. und N. Testament, die Moral von Tamburini und anderes Derartige stand. Da die landesherrlichen Vorschläge auch die Beseitigung der überflüssigen Altäre in den Kirchen, in welchen hinfort nur ein Altar sich befinden sollte, verlangten, so gibt dieses dem Erzbischofe Anlaß zu der Bemerkung, daß ein solches Verfahren dem Volke zum größten Aergernisse gereichen würde. In den letzten Tagen sei eine neue jüdische Synagoge unter dem Schalle der Musik und mit jeder möglichen Feierlichkeit eingeweiht worden; die Juden aber hätten sich gerühmt, daß jetzt die Tempel der Christen niedergerissen, und die Tempel der Juden aufgebaut werden. Er gibt das Gesammturtheil ab, daß alle die von dem Landesherrn vorgeschlagenen Reformen durchaus keinen geistigen Gewinn, vielmehr nur geistigen Schaden bringen würden. — Der Bischof von Chiusi und Pienza huldigt in seiner Antwort freisinnigen Grundsätzen. Er ist entschieden für Abhaltung von Synoden. „Aber nicht alle Bischöfe von Etrurien folgen denselben Grundsätzen, der größte Theil derselben glaubt jenes Joch der Knechtschaft, welches die römische Curie auf ihre Schultern gelegt hat, nicht einmal bittweise abschütteln zu dürfen. Auf der einen Seite sind sie weit entfernt, ihre eigenen Rechte in Anspruch zu nehmen; auf der andern Seite dagegen ebenso weit entfernt, auf die Ausübung derjenigen Rechte zu verzichten, in Betreff deren Ehrgeiz und Despotismus seit langer Zeit die Bischöfe überredet haben, daß sie ihnen zukommen, angemaßte Rechte, welche sie gegen die Priester des zweiten Ranges und andere Cleriker ausüben.“ Leider sei noch nicht die Mehrheit der Bischöfe in Toscana der bessern Ueberzeugung; darum sei auch nicht zu hoffen, daß die Wahrheit allein, sei es in den Provincial- oder Diöcesansynoden, triumphiren, oder daß die Kirchenzucht nach dem Muster des Alterthums werde hergestellt werden. Um wenigstens Etwas zu erreichen, müßte der Großherzog zwei oder mehre Theologen von den besten Grundsätzen abordnen, damit sie der Synode aller Bischöfe anwohnen, so daß alle in der Abwesenheit dieser Deputirten gefaßten Beschlüsse als null und nichtig erklärt, daß sie nie durch das königliche Placet anerkannt würden. Eine solche Synode müßte baldmöglichst, sei es von dem Bischofe von Pistoja, oder von einem andern, der der Willensmeinung des Großherzogs zugethan sei, gehalten werden, welcher die k. Commissäre anzuwohnen hätten. „In dieser Synode müßten die wichtigern, ja

die Hauptfragen zuerst entschieden werden; die Puncte, welche sich auf die Verschiedenheit der Meinungen und der Handlungsweise der Bischöfe beziehen, oder auf das Wohl des Staates; sodann auf alles das, was die Römer sich anmaßen, wohin sogar auch die Urtheile über die gesunde Lehre gehören." — Sobald diese Synode von dem Landesfürsten genehmigt worden, wären deren Verhandlungen durch den Druck zu veröffentlichen und jedem Bischofe davon ein Exemplar zu schicken, woraus sie die Willensmeinung des Landesfürsten ersähen, auf welche Art nämlich nach dessen Wunsche Synoden gehalten werden sollten. „Auf solche Weise werden sie sich dann nicht wundern, daß in dem Falle, daß sie selbst verschiedene oder entgegengesetzte Beschlüsse fassen, sie sich die landesfürstlichen Theologen zu Gegnern machen, und ihnen das Königliche Placet entgeht." Ferner, ehe ein Candidat zum Bisthume befördert werde, müsse sich S. Königl. Hoheit über seine Grundsätze in der Lehre und seine Ansichten Gewißheit verschaffen. Zu diesem Zwecke schlage er, der Bischof von Chiusi und Pienza, dem Großherzog den Generalvicar von Chiusi als einen geeigneten Mann vor, der über alle Zweifel erhaben ein entschiedener Anhänger der Intentionen des Großherzogs sei. — Man sieht, auf welchem Wege diese allerunterthänigsten landesherrlichen Bischöfe in wenigen Jahren die Majorität zu erhalten hoffen konnten, und wie viel an dem Bestätigungsrecht der Bischöfe durch den heiligen Stuhl liegt. — Weiter läßt sich der Bischof von Chiusi und Pienza vernehmen: „Ist sodann die Zahl der Bischöfe von besserm Geiste vermehrt, welche gesundern Grundsätzen huldigen, sind die übrigen sodann wenigstens aus dem Grunde in eine bessere Disposition gebracht, wenn sie diese erste Synode zum Vorbilde haben, so kann man schließlich zu einem allgemeinen Concil für ganz Toscana vorschreiten. So, glaube ich, könne die erwünschte Einheit der Kirchenzucht befestigt werden, welche der alten kirchlichen Ordnung wenigstens in den Hauptstücken möglichst ähnlich, und auf gesunden Grundsätzen der Lehre ruhen wird." — Der Bischof von Grosetto hat nur etwa 28 Pfarreien, aber so wenig einheimische Priester, daß er zu deren Besetzung fünfzehn aus andern Bisthümern herbeiziehen mußte. Solche, die sich der Theologie widmen wollen, hat er in seinem Bisthume achtzehn, „und über diese herrscht noch ein großer Zweifel, ob sie überhaupt dahin kommen werden, daß sie die heiligen Weihen empfangen können." Die Antwort des Bischofs ist durchaus freimüthig und ablehnend. — Der Bischof von Massa Maritima antwortet aus Florenz vom 26. Juli 1786; er bittet demüthig, ihm gnädigst verzeihen zu wollen, wenn er in seiner Antwort etwa die Grenzen der Pastoralsorge und des bischöflichen Eifers überschritten habe. Auch er ist der Verwalter einer armen Diöcese, „welche von der höchsten Blüthe in das tiefste Elend gesunken ist." Seine Antwort ist entschieden kirchlich. — Der Bischof von Soana scheint in seiner Antwort unsicher zu schwanken. Gegen „die Römer" hat er Vieles auf dem Herzen, ist aber darum sehr weit entfernt, mit der landesfürstlichen Partei durch Dick und Dünn zu gehen. — Der Bischof von Arezzo zählt an sich zu den Männern der Reformen, doch will er den Fortschritt mit der größten Vorsicht und Rücksicht vorgenommen wissen. „Das Volk und die Geistlichkeit, welch' letztere durch eine einseitige Erziehung befangen ist, muß geschont werden. Der sanfteste und wirksamste Weg, die Vorurtheile zu tilgen, und die Grundsätze einer gesunden Lehre zu pflanzen, ist der Weg durch die theologischen Schulen. Nur wenige Jahre sind nothwendig, und die Lehre des hl. Augustin ist überall eingeführt, und überall sind die entgegenstehenden Grundsätze des Irrthums beseitigt." Im Uebrigen erwähnt dieser Bischof wiederholt, wie mehrere seiner Vorgänger von anderer Richtung gewesen, seiner schwächlichen Gesundheit und seiner beschränkten geistigen Kräfte. Ferner sucht er, soweit es angeht, zu vermitteln, und auf möglichen Frieden mit dem hl. Stuhle sowohl als mit den übrigen Bischöfen hinzuweisen und zu wirken. Er sagt z. B., daß sein Gewissen mit vieler Angst erfüllt würde, wollte er bestimmt verlangen, daß die von Rom den Bischöfen entzogenen Gewalten

von den letztern zurückgefordert werden sollen. Seine ganze Antwort und damit er selbst kann vielleicht am besten dahin beurtheilt werden, daß wir sagen, in der Theorie zwar sei er „liberal", in der Praxis aber suche er sich immer auf dem kirchlichen Boden zu halten. — Der Bischof von Cortona strebt nur nach dem Einen, „daß das vollkommene Band der Liebe und der gegenseitigen Einigkeit unversehrt erhalten, daß der geistige Gewinn der seiner Obsorge anvertrauten Seelen allenthalben gefördert werde, und daß er der so frommen Absicht des Fürsten entsprechen möge." Er sucht mit möglicher Milde den kirchlichen Standpunct zu wahren. — Der Bischof von Montalcino spricht für die Einigkeit der Bischöfe mit den Metropoliten und allen Gliedern der Hierarchie mit dem Papste. Die Pfarrer aber sind nur Gehilfen der Bischöfe. — Der Bischof von Montepulciano weiß, daß ihm sein Amt eine schwere, eine furchtbare Pflicht auflegt, für das Beste der Religion und das geistige Wohl der ihm anvertrauten Seelen auf allen Wegen zu sorgen. In seiner Antwort will er um so aufrichtiger sein, je näher er dem Tode und dem Gerichte Gottes steht. Er richtet scharfe Worte an den Fürsten; denn die List der Ungläubigen, welche sie zur Täuschung der Fürsten anwenden, liefern die traurigsten Beispiele, wie die heilige Religion zu jeder Zeit entweiht worden sei; diese traurige Täuschung des Irrthums habe schon lange die Kirche von Toscana zu untergraben gesucht, und suche es heute noch. Aber „vergebens, so Gott will, und wenn auch jene Betrüger selbst der Hand eines so religiösen Fürsten sich zu bedienen suchen, um unserer Religion die tiefsten Wunden zu schlagen." Diese reine Religion werfe sich selbst nieder vor dem Throne des Großherzogs, um von ihm, ihrem zärtlich geliebten Sohne, Hilfe zu flehen. Selbst Bischöfe, deren ungeregelter Wandel Aergerniß gebe, gehen so weit in der Verwegenheit, daß sie unerhörte Neuerungen in Sachen der Religion einzuführen suchen. Sie thun es unter dem Vorgeben der kirchlichen Unabhängigkeit, welche in ein offenes Schisma überzugehen drohe. Schon seien die beweinenswerthen Fundamente gelegt, um die Eingeweide der heiligsten Mutter, der Kirche, welche ist die heilige Römische Kirche, die Stellvertreterin Christi, zu zerreißen. — Der Bischof von Peschia sucht den traditionellen und kirchlichen Standpunct zu wahren. — Mit Entschiedenheit vertheidigt auch der Bischof von Volaterra die Rechte der Kirche. — Die wenigsten von den Antworten der achtzehn Bischöfe waren den Intentionen, welche man zu Florenz hegte, entsprechend. Doch hoffte man von der Zeit und den Umständen eine Besserung. Wegen der Verschiedenheit der erhaltenen Antworten, beschloß man vorerst von den Diöcesansynoden abzusehen, von denen doch kein Erfolg für jetzt zu erwarten war, und ein Concil der Bischöfe zu veranstalten. Aber weil auch diese Nationalsynode einen Gegensatz der Abstimmenden erwarten ließ, so schien es gut, „um die Einigkeit der widerstreitenden Gemüther zu erlangen, eine Privatversammlung der Bischöfe Toscana's vorauszuschicken, in welcher alle in der zukünftigen Synode zu entscheidenden Puncte geprüft, vorbereitet und festgestellt werden könnten, damit in Zukunft aller Streit und Zwist der Gemüther vermieden würde". Man hoffte, daß bei mündlicher Verhandlung die dissentirenden Bischöfe sich den 57 Artikeln und den sonstigen Forderungen fügen würden! Dieser Vorgang schien einen glücklichen Erfolg in Aussicht zu stellen, „wenn aber vielleicht ein unerwartetes Zusammentreffen ungünstiger Umstände einen mit solchem Rechte erwarteten und mit solcher Vorsicht vorbereiteten Erfolg scheitern machte, so war doch wenigstens daraus keine Gefahr zu besorgen". Da diese Versammlung der Bischöfe nur eine vorbereitende war, so blieben noch immer andere Wege übrig, um zum Ziele zu gelangen. Am 14. März 1787 wurde Ant. Serristori als landesfürstl. Commissär für die Versammlung gewählt. Ihm wurden beigegeben zwei Canonisten, vier Theologen und zwei Secretäre. Im April erschienen die drei Erzbischöfe und vierzehn Bischöfe in Florenz mit ihren Räthen. Nur der Bischof von Grosetto war anfangs zu erscheinen gehindert. Am 23. April wurde im Pallast de Pitti die erste Sitzung gehalten.

Es handelte sich vor Allem um die Prüfung der 57 Artikel, welche im Einzelnen discutirt wurden. Ueber einige, an sich nicht wesentliche, Puncte kam eine Uebereinstimmung zu Stande. Von Anfang an standen sich unter den Versammelten Vertreter unvereinbarer Gegensätze gegenüber; wie konnte man von dem Bischofe von Pistoja ein Einlenken hoffen; wie konnte umgekehrt die landesherrliche Partei die überwiegende Mehrheit der Stimmen für sich zu gewinnen hoffen? So standen auf der einen Seite der Bischof von Pistoja und Prato, der Bischof von Colle, der Bischof von Chiusi und Pienza. Diese drei waren die liberale Minderheit, die entschiedene Linke, an welche sich in untergeordneten Fragen die eine und andere weitere Stimme schließen mochte; auf der andern Seite standen 14 Bischöfe und Erzbischöfe von Toscana, welche die entschiedene kirchliche Mehrheit bildeten. Einen Gegenstand des Kampfes bildete zuerst die Frage, ob nach der Mehrheit der Stimmen entschieden werden solle, oder ob Einstimmigkeit zur Herstellung eines Beschlusses erfordert werde. Für das Letztere kämpften die Bischöfe von Pistoja und Colle, drei königliche Theologen und ein Canonist. Dagegen war ein königlicher Theolog, Bianucci, ein Canonist und die übrigen Bischöfe. Die landesherrliche Partei wies unter anderm darauf hin, daß der Großherzog die Einmüthigkeit der Stimmen ausdrücklich verlangt habe, da es in dem Ausschreiben der Versammlung vom 17. März heiße: „sie möchten sich der Einheit der Stimmen befleißen, da es besser sei, einige Artikel, zu deren Entscheidung Einstimmigkeit nicht erlangt werden könne, unentschieden zu lassen, als sie mit dem Aergernisse des Streites und der Uneinigkeit zu entscheiden.“ Der königliche Commissär wollte nun abstimmen lassen. Dagegen stemmten sich die Bischöfe von Pistoja und Colle mit aller Macht, denn da der Erfolg der Abstimmung vorauszusehen war, so mußten sie auch in allen andern Fragen in der Minderheit bleiben. Doch, da einige königliche Theologen und Canonisten sich nachgiebig zeigten, wurde über die Streitfrage jetzt schon abgestimmt. Dafür, daß die Entscheidungen nach der Mehrheit der Stimmen erfolgen sollten, standen die drei Erzbischöfe und eilf Bischöfe. Dafür, daß die Entscheidungen nach der Einstimmigkeit erfolgen sollten, standen die drei Bischöfe von Pistoja, von Chiusi und von Colle, sodann vier königliche Theologen und Canonisten, während zwei der letztern der Mehrheit beistimmten. Noch protestirte der Bischof von Peschia dagegen, daß noch auf die Abstimmung der königlichen Theologen angetragen werde, wenn die Bischöfe ihre Stimmen bereits abgegeben hätten. — Bei der zweiten Sitzung, den 25. April, erschienen 16 Bischöfe, da die Bischöfe von Grosetto und Montepulciano durch Kränklichkeit abgehalten wurden. Zuerst beklagte sich der königliche Commissär, daß alles, was in der letzten Sitzung vorgekommen, schon zum Stadtgespräche in Florenz geworden. Dann unterschrieben alle Bischöfe die Acten der ersten Sitzung; die drei dissentirenden Bischöfe jedoch mit dem Vorbehalt: remissive. Hierauf wurden der Versammlung die ersten drei von den 57 ofterwähnten Artikeln vorgelegt. Sie handeln über die Diöcesansynoden. Diese drei Artikel sollten nach dem Antrage des Erzbischofs von Pisa in acht Fragen zerlegt werden. Fünf von diesen Fragen wurden bald erledigt. Es sollten je nach zwei Jahren Diöcesansynoden gehalten werden; es sollten die Pfarrer zunächst den Sitz in diesen Synoden haben, „jedoch ohne Präjudiz gegen die Chorherrn der Cathedralkirchen, und gegen jeden andern, dem dasselbe Recht zukommen könnte“; es sollten im Nothfalle die Pfarrer von dem Erscheinen in den Synoden durch die Bischöfe dispensirt werden können; die vorausgehenden Synoden sollten nicht die einzige Norm für die jetzt zu haltenden sein; endlich: die Stimmen der abwesenden Pfarrer sollten durch einen Stellvertreter an die Synode gelangen können. Man gelangte an die sechste und wichtigste Frage: sollen die Simmen der Pfarrer und anderer Priester in der Synode nur berathend, oder entscheidend sein? Um sie entstand ein langer, heftiger Kampf. Eine große Menge von Schriften Für und Wider wurden darüber der Versammlung eingereicht, und ihren Acten beigelegt.

Wir zählen darüber zwanzig und etliche theils längere, theils kürzere Aufsätze, in deren Ausarbeitung besonders die drei dissentirenden Bischöfe von Pistoja, Colle und Chiusi, welche natürlich das göttliche Recht der Pfarrer vertheidigten, sich erstaunenswerthe Mühe gaben. Bei der Abstimmung über die Frage standen die drei letztern Bischöfe für das Recht der entscheidenden, die dreizehn übrigen Bischöfe für das Recht der berathenden Stimme der Pfarrer auf den Diöcesansynoden. Zugleich protestirten jene drei gegen die erzwungene vorschnelle Abstimmung. — Die siebente und achte Frage untergeordneten Inhalts wurden einstimmig angenommen. Die dritte Sitzung fand Statt am 27. April, bei welcher alle achtzehn Bischöfe von Toscana erschienen. Noch einmal wurde auf Andringen der landesherrlichen Partei die Frage discutirt, ob zu gültigen Beschlüssen Einheit oder Mehrheit der Stimmen erfordert werde. Fünfzehn gegen drei Bischöfe entschieden dafür, daß die Abstimmung der ersten Sitzung auch für die zu veranstaltende Nationalsynode maßgebend sei. Nach diesen und andern Vorverhandlungen ging man an die Berathung des vierten Artikels der 57 „puncta ecclesiastica“. Derselbe bezweckte insbesondere eine Reform des Breviers und Meßbuches; die Verminderung der Eide, und die Aufhebung des Patronats der Gemeinden, weil dasselbe zur Simonie verleiten könne. Die Bischöfe sprachen sich einmüthig für die Nothwendigkeit, und für ihr Recht aus, das Meßbuch und Brevier zu verbessern. Man beschloß ferner, zu diesem Zwecke einen Ausschuß der Bischöfe zu wählen. Gewählt wurden zu diesem Geschäfte die drei Erzbischöfe. Die Frage über die Eide wurde vertagt. Sodann kam man an die Frage, ob es zu empfehlen sei, daß die Sacramente in der Volkssprache gespendet werden. Bei der Abstimmung erklärten 15 Bischöfe, der Gebrauch der Landessprache bei der Verwaltung der Sacramente sei unnöthig. Die bekannten drei Bischöfe fügten bei, sie glauben, dieser Gebrauch sei nützlich, aber er sei noch nicht an der Zeit, und deßwegen sei dessen Annahme zu verschieben, bis das Volk über dessen geistigen Nutzen gehörig unterrichtet sei. Der Bischof von Pistoja hatte indeß den Gebrauch der Landessprache schon an verschiedenen Orten seines Sprengels eingeführt. Im Uebrigen aber billigten alle Bischöfe den Grundsatz, daß das Verständniß der heiligen Verrichtungen dem Volke möglichst nahe gelegt werde. In Betreff des Patronats der Gemeinden wurde beschlossen, weil sich die Gewalt der Bischöfe auf die Hebung der dießfallsigen Mißbräuche nicht erstrecke, dem Großherzog die Ergreifung von energischen Maßregeln zu überlassen. Die vierte Sitzung fand den 30. April Statt. Der Bischof von Grosetto war wegen Kränklichkeit zu erscheinen gehindert. Man behandelte den fünften Artikel der Vorschläge des Großherzogs, ob nicht etwa Rechte der Dispensation, welche von dem römischen Stuhle den Bischöfen entzogen worden, von diesen reclamirt werden sollten. Der Bischof von Soana, der es sich während der ganzen Zeit der Verhandlungen zur Aufgabe machte, die Gemüther zum Frieden zu stimmen, trat hier auf Seiten der drei Bischöfe der Minderheit. Aber heftiger Streit entbrannte über die Frage, mit welchen Worten man das Gesuch an den römischen Stuhl stellen solle, auf jene Dispensationsrechte zu Gunsten der Bischöfe zu verzichten. Fünf Bischöfe, die vier ebengenannten und der von Miniato stimmten für den Ausdruck, daß der Papst jene Rechte „zurückgeben“ möge. Zwölf Bischöfe, unter ihnen auch der von Miniato, stimmten gegen, sodann dafür, daß in der dem Papste vorzulegenden Bittschrift nur eine bestimmte Zahl von solchen Dispensationsfällen namhaft gemacht werden sollte. Dann wurde über die einzelnen Fälle der Dispensationen verhandelt, was wir hier übergehen. In derselben Sitzung legte der landesfürstliche Commissär der Versammlung den Streit des Bischofs von Chiusi und Pienza mit dem römischen Stuhle vor. Dieser hatte im April 1786 an seinen Clerus einen Hirtenbrief „über die nothwendigsten Wahrheiten der Religion und über die Reinheit der gesunden Lehre“ gerichtet, welchen er auch dem römischen Stuhle vorlegte. Am 20. October erhielt er ein päpstliches Breve, das seinen Hirtenbrief verwarf, und ihm einen Widerruf im

Allgemeinen auferlegte. Der Bischof schrieb wieder am 27. November nach Rom und wünschte, daß ihm die einzelnen Irrthümer nachgewiesen würden, die er zu widerrufen hätte. Als Antwort erhielt er ein Breve vom 2. Februar 1787, das ihn wegen seines unbefugten Ansinnens zurechtwies. Sofort wandte sich der Bischof um Hilfe an den Landesfürsten, und appellirte zugleich an das Urtheil seiner Mitbischöfe. Die fünfte Sitzung fand am 2. Mai Statt, welcher der Bischof von Grosetto wieder nicht anwohnte. In derselben sollte über den Hirtenbrief des Bischofs Pannilini von Chiusi und Pienza verhandelt werden. Doch wurde die Entscheidung darüber verschoben. Mit vorläufiger Uebergehung des sechsten behandelte man sodann den siebenten unter den 57 Artikeln; derselbe verlangt, daß alle theologischen Studien nach der Lehre des hl. Augustin sich richten; und wer diese Lehre nicht in allem annehme, solle zu keinem kirchlichen Amte, nicht einmal zu einer Bewerbung um ein Beneficium zugelassen werden. Dagegen wurde geltend gemacht, daß der hl. Augustin kein Handbuch der Moral oder der Dogmatik geschrieben, und seine Schriften von Urhebern der Spaltungen und Irrlehren vielfach mißbraucht worden. Die gewöhnliche Mehrheit der Stimmen nahm den Satz an, daß sie den hl. Augustin als Lehrer besonders über die Gnade und Vorherbestimmung billigen, wenn sein getreuer Ausleger, der hl. Thomas, damit verglichen werde. Drei Bischöfe, der von Sepulcro, Miniato und Arezzo wurden als eine Commission erwählt, welche über die Methode der Studien und über die besten theologischen Bücher Vorschläge machen sollten. In der sechsten Sitzung, den 4. Mai, erschienen alle Bischöfe. Der achte Artikel des Großherzogs wurde behandelt, welcher von den Bedingungen zu dem Empfange der Weihen handelte, und unter anderm 60 Scudi als Betrag des titulus patrimonii vorschlug. Die meisten Bischöfe beklagten sich über die geringe Zahl ihrer Geistlichen. Man beschloß, es der Einsicht der Bischöfe zu überlassen, daß sie nach den Bedürfnissen ihrer Sprengel die Bedingungen der Ordinationen feststellten. Der neunte Artikel verlangte ein Alter von 18 Jahren für die Annahme der Tonsur und der kirchlichen Kleidung. Die Bischöfe beschlossen, daß die Festsetzung dieses Alters ihrem Ermessen anheimgestellt bleiben müsse. Den zehnten Artikel nahm die Synode an, der von der Weihe des Diaconats und Subdiaconats handelte; ebenso den eilften, welcher verlangt, daß untaugliche Menschen frühzeitig von den Bischöfen entlassen werden, damit sie sich noch einem andern Berufe widmen könnten; endlich den zwölften Artikel von ähnlichem Inhalte. In der siebenten Sitzung, den 7. Mai, fanden sich gleichfalls alle Bischöfe ein. Man nahm den 13ten Artikel mit Beschränkung an. Der 14te Artikel handelte von den Meßstipendien, und gab Anlaß zu langen Berathungen. Als der königliche Theologe de Vecchis von den hierin herrschenden „Mißbräuchen" sprach, mißbilligte allgemeines Murren seine Worte. Doch wurde ein einmüthiger Beschluß erreicht. Der 15te Artikel handelte von der Mehrheit der Beneficien. Die Bischöfe beriefen sich einfach auf die Bestimmungen des Concils von Trient. Mit dem 16ten Artikel kam man leicht zu Ende. In der achten Sitzung, den 9. Mai, wurde über acht Artikel entschieden. In der neunten Sitzung, den 11. Mai, wurde über die Artikel 25—27 entschieden. Am 14. Mai war die zehnte Sitzung. Fünf Bischöfe stimmten für eine Commission in Sachen des erwähnten Hirtenbriefes des Bischofs von Chiusi, dreizehn dafür, daß jeder Bischof seine private Ansicht darüber schriftlich dem königlichen Commissär übergeben sollte. Der Bischof von Chiusi zeigte bei dieser Verhandlung eine durchaus feindselige Gesinnung gegen den heiligen Stuhl. Dann wurde über den 28sten Artikel, der von Reliquien und Bildern in den Kirchen handelt, entschieden. Die eilfte Sitzung war den 16. Mai. Es wurde über die Artikel 29—36 entschieden; in der zwölften Sitzung, den 18. Mai, über die Artikel 37—43. In der 13ten Sitzung, den 21. Mai, kam der mehrerwähnte Hirtenbrief des Bischofs von Chiusi wieder zur Sprache. Der Bischof Ricci erhob sich mit aller Kraft für seinen Gesinnungsgenossen. Seine Freunde bewunderten seinen Hel=

denmuth. Denn eben war die Nachricht eingelaufen, daß das Volk in Prato gegen den verhaßten Bischof einen Aufstand erregt habe. Man verbrannte den Thron des Bischofs, sowie die neuen Meßbücher. Am 21. Mai erschienen Soldaten von Florenz, um die Ruhe herzustellen. In dieser Sitzung wurden die Artikel 44—49 zugleich in Berathung gezogen, weil sie zusammenhingen. Auch die folgenden Artikel bis zu dem 53sten wurden in derselben Sitzung behandelt. Die 14te Sitzung war den 23. Mai. Der 54ste Artikel kam zur Sprache, welcher den Geistlichen verschiedene Bücher empfahl, von denen einige im römischen Index standen. An deren Stelle wurden von der Mehrheit der Bischöfe bessere Schriften empfohlen. Den 25. Mai wurde die 15te Sitzung gehalten. Die drei letzten Artikel (55—57) wurden berathen. Die 16te Sitzung wurde am 28. Mai gehalten. Es wurde über einige neueingebrachte Reformvorschläge berathen; sodann über die sechs Puncte einer sogenannten Reform, welche, wie wir oben anführten, die Aftersynode von Pistoja in ihrer sechsten Sitzung dem Großherzog zur Durchführung empfahl. In der 17ten Sitzung, den 30. Mai, beantragte der Erzbischof von Florenz die Wahl eines Ausschusses, welcher die Acten dieser Versammlung ordnen, und dieselben einem künftigen Nationalconcil vorlegen sollte. Der Antrag wurde mit der gewöhnlichen Minderheit der drei Bischöfe angenommen. Dieselben richteten eine Separateingabe an den Großherzog, und der Antrag der 15 übrigen Bischöfe wurde nicht weiter berücksichtigt, das heißt, die vorhandenen Acten der Versammlung sind nicht von der Mehrheit der Bischöfe, sondern in dem Geiste und mit der Parteifarbe der liberalen Minderheit redigirt. Auf demselben Wege wurden die Vorschläge der in der fünften Sitzung erwählten Studiencommission vereitelt. Dieselbe Minderheit beantragte in dieser Sitzung die Abschaffung des Eides, welchen die Bischöfe dem heiligen Vater zu schwören haben. Die 18te Sitzung wurde am 4. Juni gehalten. Man verhandelte über die erwähnten vier letzten Puncte der Pseudosynode von Pistoja. Die 19te und letzte Sitzung war am 5. Juni. Sie hatte eine bloß ceremonielle Bedeutung. Wie in den meisten frühern Sitzungen, wurde eine Anzahl größere oder kleinere Schriftstücke über früher behandelte Gegenstände eingereicht. Der Großherzog war bei dem Beginne der Versammlungen von Florenz abwesend gewesen. Später war er zurückgekehrt, hatte aber verboten, daß ein Bischof vor dem Ende der Sitzungen um Zutritt bei ihm nachsuche. Jetzt aber ließen die Bischöfe durch den königlichen Commissär um eine Audienz nachsuchen, ehe sie in ihre Sprengel zurückkehrten. Zu diesem Zwecke wählten sie durch Acclamation die drei Erzbischöfe, sowie den Bischof von Grosetto, den ältesten unter den Bischöfen, welche im Namen der Versammlung sich dem Großherzoge vorstellen sollten. Die Acten der Versammlung wurden noch acht Tage offen gelassen, und in dieser Zeit stieg die Anzahl der eingereichten Aufsätze von 80 bis auf 98, welche alle den Verhandlungen beigegeben sind. Die Anrede an den Großherzog bei der bewilligten Audienz hielt der Erzbischof von Florenz; er dankte für die Veranstaltung dieser Versammlung und für die in Aussicht gestellte baldige Nationalsynode. Der Großherzog sagte in seiner Antwort unter anderm, wie seine besten Absichten mißkannt werden und zwar gerade von Geistlichen, wie diese das Volk gegen die zweckmäßigsten Anordnungen der Regierung aufreizen, was die neuliche Empörung in Prato beweise; er verhehlte auch nicht, wie sehr es ihm mißfallen, daß in den Sitzungen dieser Versammlung der Geist der Einigkeit und Eintracht gefehlt habe, welcher sicher bessere Früchte hervorgebracht hätte. Dann wurden die Bischöfe in ihre Heimath entlassen. — Eine Nationalsynode aber wurde nicht berufen; denn die Mehrzahl der Bischöfe wäre doch auf die Intentionen der Regierung nicht eingegangen. Der Großherzog aber reformirte fort auf eigene Faust, wie er es bisher gethan, bis er nach dem Tode seines Bruders Joseph II. das Land verließ. Zwischen Rom und Toscana kam es noch in dem J. 1787 zum völligen Bruche. Papst Pius VI. verweigerte im J. 1787 dem Hieronymus Pavesi, welchen die Regierung zum Bischof

von Pontremoli ernannt hatte, die Bestätigung; die in Pistoja gedruckten Bücher über Kirchensachen wurden verboten, noch andere Zeichen der Unzufriedenheit mit Toscana schlossen sich daran, der Großherzog Leopold aber schritt zu Gegenmaßregeln. Im Juli 1788 rief er seinen Gesandten von Rom ab, hob am 20. September 1788 die päpstliche Nuntiatur in seinen Staaten auf, und erklärte den Nuntius L. Ruffo als einen bloß in politischen Angelegenheiten functionirenden Minister. Die Berufungen von Toscana nach Rom in Kirchensachen wurden verboten. So blieben die Sachen bis Leopold Toscana verließ. Die Regierung von Toscana ging an seinen zweiten Sohn Ferdinand über; es kamen die Zeiten der Revolution, und für die Reformen hatte man vorderhand weniger Zeit. Damit war auch die Blüthezeit des gegen die Kirche übermüthigen und vor der weltlichen Regierung servilen Scipio Ricci vorüber. Ein neuer Aufstand des Volks war gegen ihn ausgebrochen, der ihn zur Flucht veranlaßte. Der Papst aber, von mehreren Kirchenfürsten darum angegangen, ließ die Verhandlungen der Aftersynode zu Pistoja prüfen; und nachdem der Bischof Ricci vergebens zum Widerrufe aufgefordert worden war, unterzeichnete Pius VI. am 28. August 1795 die berühmte Bulle: Auctorem fidei. In derselben werden 75 der Sätze von Pistoja mit verschiedenen Censuren gerügt und verdammt. Fünf Sätze werden als ketzerisch schlechthin verdammt, andere wurden als irrig, frevelhaft, ärgerlich, verleumderisch, boshaft bezeichnet. Viele dieser Sätze seien verwandt mit den Lehren des Jansenius, des Bajus und Quesnel, andere mit den Lehren Calvins, Wiclefs und Luthers, wieder andere mit andern Häretikern. Endlich ging Scipio Ricci in sich. Durch Vermittlung des Erzbischofs von Florenz, Ant. Martini, übersandte er im J. 1799 an den hl. Vater einen Brief, worin er erklärt, daß er die in der Bulle verworfenen Sätze gleichfalls verwerfe. Derselbe hatte längst als Bischof von Pistoja sich zurückgezogen; kam im J. 1799 eine Zeit lang wegen politischen Verdachts in das Gefängniß, und wurde dann in das Dominicanerkloster San Marco gebracht. Im J. 1805, als Papst Pius VII. auf der Rückreise von Paris nach Florenz kam, erschien Ricci vor dem Papste, und bezeugte die Aufrichtigkeit seines Widerrufs und seiner Reue. Ricci starb im J. 1810. Sein Leben von de Potter, Brüssel 1827, 3 Bde. Teutsch Stuttgart 1827. Die Acten der Synode von Pistoja erschienen zu Pistoja: Atti e Decreti del Concil. Diocesano di Pistoja. A. 1786; herausg. von Bracali. In's Lateinische übersetzt: Acta et decreta synodi dioeces. Pistoriensis anno 1786. II tomi. 8 maj. 1791. Der Großherzog Leopold ließ die Acten der Versammlung zu Florenz im J. 1787 auf seine Kosten drucken. Sie erschienen, in splenditer Ausstattung, redigirt im Sinne und Geiste Ricci's und seiner Partei, durch C. Cambiagi, in 7 Bänden, davon fertigte der Josephiner Schwarzel, Professor zu Freiburg, eine lateinische Uebersetzung für Teutschland, ebenfalls in 7 Bänden. Sie hat den Titel: Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Hetruriae Florentiae anno 1787 celebratae. Ex Italico translata a I. Schwarzel. VII tomi. 8 maj. Bambergae et Herbipoli. 1790—1794. Der erste Band enthält die Geschichte der Congregation; der zweite und dritte Band die der Synode eingereichten Documente, der vierte Band enthält die Acten über den Hirtenbrief des Bischofs von Chiusi; der fünfte Band die Antworten der 18 Bischöfe auf die Zusendung der 57 Artikel; der sechste Band Actenstücke über gewisse zu Pistoja gedruckte Bücher; der siebente Band enthält eine Apologie der Versammlung. [Gams.]

Pius I—IX., Päpste. Pius I. leitete die Kirche um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts, und war ein Zeitgenosse des hl. Justinus. Dem Pontificalbuche zufolge stammte er aus Aquileja in Oberitalien, war lange Zeit hindurch Mitglied der römischen Geistlichkeit und wurde nach den Berechnungen Tillemont's im J. 142 Nachfolger des heiligen Hygin auf dem päpstlichen Stuhle, der Zahl nach der zehnte Papst. Römischer Kaiser war damals Antoninus, der gleichfalls den Beinamen Pius trug, wegen seiner frommen Anhänglichkeit an seinen Adoptiv-Vater

Hadrian. Obgleich ein Heide war Kaiser Antonin doch ziemlich gütig gegen die Christen und verhängte selbst keine Verfolgung über sie, so daß die römische Kirche unter Papst Pius I. ziemlicher Ruhe genoß. Um so eifriger trat Pius den Ketzern seiner Zeit entgegen, namentlich den Gnostikern Valentin und Marcion, welche damals die Stadt Rom zur Niederlage ihrer Irrlehren gemacht hatten. Pius I. hatte einen Bruder, Hermes oder Hermas, welcher der wahrscheinliche Verfasser des bis auf uns gekommenen höchst interessanten Werkes „Pastor Hermae" ist (s. den Art. Hermas). Zweifelhaft dagegen ist, ob auch von Papst Pius I. selbst irgend ein schriftliches Denkmal auf uns gekommen sei. Es tragen zwar fünf Stücke, vier Briefe und ein Decret, seinen Namen, aber zwei Briefe und das Decret sind erwiesen pseudoisidorische Waare, und es kann sich nur fragen, ob die zwei andern Briefe, an Bischof Justus von Vienne gerichtet, ächt seien oder nicht. Die Meinungen der Gelehrten darüber sind getheilt, aber wahrscheinlich sind sie nicht ächt, auf keinen Fall von großer Bedeutung (abgedruckt bei Galland. Bibl. veterum patrum T. I.). Pius I. starb im Jahr 157, nachdem er 15 Jahre lang auf dem heiligen Stuhl gesessen, und wird von der Kirche als ein Heiliger verehrt. Wir begehen seinen Todestag jährlich am 11. Juli in der heiligen Messe und im Breviergebete. Ob er eines natürlichen Todes gestorben oder durch das Schwert hingerichtet worden sei, läßt sich nicht mehr entscheiden. — Dreizehnhundert und ein Jahr nach dem Tode des ersten Pius bestieg Pius II. den römischen Stuhl, im J. 1458. Er stammte aus dem altberühmten Hause Piccolomini von Siena in Italien, und hieß Aeneas Sylvius. In Folge einer bürgerlichen Umwälzung hatte sein Vater mit den übrigen Edelleuten Siena verlassen müssen, und so wurde Aeneas Sylvius im J. 1405 zu Corsignano, einem kleinen Landgute seines Vaters, geboren. Die Dürftigkeit der vertriebenen Familie machte es nöthig, den Knaben, sobald er nur ein wenig erstarkt war, zu Feldgeschäften zu verwenden, und bis in sein 18. Jahr wurde Aeneas so erzogen, als ob es sein Beruf wäre, Bauer zu werden. Sein deßungeachtet hervorblitzendes Talent und die große Leichtigkeit, womit er neben seinen Feldgeschäften Grammatik erlernte, bestimmte endlich die Familie, den jungen Mann nach Siena zu schicken und studiren zu lassen. Er besuchte zuerst die Schulen der Dichter und Redner, fertigte bald selbst liebliche italienische und lateinische Lieder, und wendete sich dann zum Studium der Jurisprudenz. Bevor er dasselbe vollendet, brach ein Krieg zwischen Siena und Florenz aus, und der Adel wurde in ersterer Stadt wieder so verhaßt, daß Aeneas es für räthlich fand, dem Cardinal Dominicus Capranica, der eben zum Basler Concil reiste, als Privatsecretär zu folgen. Capranica war mit Papst Eugen IV. entzweit, und so kam Aeneas schon jetzt in eine dem Papste feindliche Atmosphäre. Da Capranica bald nicht mehr im Stande war, einen Secretär zu bezahlen, nahm Aeneas zunächst bei dem Bischof von Novara, darauf bei dem Cardinal Nicolaus Albergati Dienste, und wurde von diesem bei seinen Vermittlungsversuchen zwischen England und Frankreich, nach dem Tode der Jungfrau von Orleans (s. d. A.), verwendet. Bald darauf wurde Aeneas, obgleich noch immer bloß Laie, Secretär des Basler Concils (s. d. A.), ja sogar ein einflußreiches Mitglied desselben, und wie diese Versammlung selbst gegen Papst Eugen IV. feindlich gesinnt. Außerdem dürfen wir nicht verschweigen, daß auch sein Primatleben nicht ohne Ausstellungen war, wie namentlich sein eigener Brief an seinen Vater (Epist. 15. wegen eines natürlichen Sohnes, den er in jener Zeit zu Straßburg zeugte) beweist. Bei Ausbruch des Schismas zwischen Eugen und den Baslern stellte sich Aeneas auf Seite des Gegenpapstes Felix (Amadäus von Savoyen), nahm an dessen Erwählung thätigen Antheil und trat sogar als Secretär in seine Dienste. Im J. 1442 lernte ihn Kaiser Friedrich III. von Teutschland kennen, zog ihn an seinen Hof, krönte ihn feierlich als Poëta mit dem Lorbeer, machte ihn bald darauf zum kaiserlichen Rathe, ja zu seinem vertrautesten Rathgeber, und wählte ihn bei den schwierigsten Geschäften

fortwährend zu seinem Gesandten und diplomatischen Agenten. In dieser neuen Stellung verlor Aeneas nach und nach seine Abneigung gegen Papst Eugen IV., und wie viele andere große Männer jener Zeit, z. B. Nicolaus von Cusa (s. d. A.), wurde auch Aeneas zuletzt sogar ein Anhänger des früher verfolgten Papstes. Auch sein Herr, Kaiser Friedrich III., von Anfang an neutral, trat immer entschiedener auf Eugens Seite. Durch die kluge Vermittlung des Aeneas Sylvius kamen jetzt im J. 1446 die Frankfurter oder Fürsten-Concordate zwischen Eugen und den teutschen Fürsten (s. d. A. Concordate) zu Stande, das drohende Gewitter, welches Gregor von Heimburg (s. d. A.) und Andere über den Papst zusammengezogen hatten, wurde abgeleitet und Teutschland trat wieder in die Obedienz des rechtmäßigen Kirchenoberhauptes zurück. Zum Danke dafür wurde jetzt Aeneas vom Papste und Kaiser zum Bischofe von Triest erhoben, welches Bisthum er nachmals mit dem seiner Vaterstadt Siena vertauschte. Kurz zuvor hatte er sich die heilige Priesterweihe ertheilen lassen. Auch in seiner neuen Stellung wirkte Aeneas mit gewohnter Tüchtigkeit für die Pläne seines Kaisers, und nahm namentlich an dem Abschluß der Wiener oder Aschaffenburger Concordate vom J. 1448 (s. d. A. Concordate) den lebhaftesten Antheil. Aus seiner Feder ist dieser Concordatsentwurf geflossen, durch welchen der Papst wieder manche Rechte zurück erhielt, die ihm durch die Fürstenconcordate entzogen worden waren. Im J. 1456 erhob Papst Calixt III. den Aeneas Sylvius zum Cardinal, und schon im folgenden Jahre wurde er nach dem Tode des Calixtus selber zum Papste gewählt. Er nannte sich Pius II. und regierte nur 5 Jahre und 11 Monate. Wenige Jahre vor seinem Regierungsantritte hatten die Türken im J. 1453 Constantinopel erobert, und Pius II. hielt es nun für die Hauptaufgabe seines Lebens, einen großen Kreuzzug zu Stande zu bringen, um die Stadt des heiligen Constantin wieder den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Zu diesem Zwecke berief er alsbald eine allgemeine Versammlung der abendländischen Christen nach Mantua, wohin er selbst im Mai 1459 reiste. Auch errichtete er einen neuen Ritterorden, der heiligen Jungfrau von Bethlehem, auf Lemnos, mit der Verpflichtung, die Christen zur See gegen die Türken zu schützen. Leider fand Pius bei den christlichen Fürsten nicht die gehoffte Unterstützung, und nachdem auch sein Versuch den Sultan Muhammed durch ein Schreiben zum christlichen Glauben zu bekehren, erfolglos geblieben, beschloß er sich selbst an die Spitze eines Kreuzzuges zu stellen, und verkündete diesen im October 1463. Wirklich sammelte sich endlich ein Heer und eine Flotte zu Ancona, und obgleich schwer krank, reiste der Papst im Juni 1464 selbst nach Ancona, um hier zu Schiffe zu gehen. Allein er starb schon am 15. August dieses Jahres, und sein schöner Plan, der Wiedereroberung Constantinopels, kam nicht zur Ausführung. Am 26. April 1463 erließ er seine Bulla retractationum, worin er die falschen Behauptungen und Schritte, die er früher gethan, feierlich zurücknahm, widerrief und aussprach: Aeneam rejicite, Pium recipite. Ueberdieß strebte er mit aller Anstrengung und Klugheit, die frühere Macht und das alte große Ansehen des römischen Stuhles wieder herzustellen, die pragmatische Sanction von Bourges (s. d. A.) wieder aufzuheben, (Ludwig XI. war für, das Parlament aber gegen die Aufhebung) und die sogenannten Constanzer und Basler Grundsätze in Vergessenheit zu bringen, und verbot zu diesem Zwecke namentlich die häufig gewordenen Appellationen vom Papst an ein allgemeines Concil. Man hat ihm dieß vielfach sehr verübelt; aber dieser Schritt war nothwendig, indem es Sitte geworden war, daß Jeder, auch bei der ungerechtesten Sache, an ein künftiges allgemeines Concil, also auf eine unbestimmte Zukunft, so zu sagen ad Graecas Calendas apellirte, und sich so auch der wohlverdientesten Strafe und dem gerechtesten Urtheil entzog, wohl wissend, daß man wegen seiner nicht ein allgemeines Concil halten könne. Die bedeutendsten unter den Werken dieses gelehrten Papstes sind: 1) Commentariorum de gestis Concilii Basiliensis libri II. 2) Historia Bohemica. 3) Cos-

mographiae libri II. 4) Descriptio de situ, moribus et conditione Germaniae. 5) de ortu et auctoritate imperii Romani ad Fridericum Imp. 6) Epistolarum liber (432 Briefe). 7) Historia rerum Friderici III. Imperat. 8) Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt, libri XII., von seinem Geheimschreiber Gobellinus edirt. Viele dieser Schriften sind einzeln gedruckt worden, z. B. die Briefe wohl 20 mal, eine (jedoch nicht vollständige) Gesammtausgabe der Werke Pii erschien zu Basel im J. 1571. Die Historia Friderici III. wurde erst 1685 zu Straßburg gedruckt. Die opera geographica et historica erschienen auch zu Helmstädt 1699 und Frankfurt 1707. 4. (Nähere Angaben einzelner Ausgaben einzelner Schriften finden sich bei Buße, Grundriß der theol. Lit. Theil II. S. 379 ff. und in Fabricii Bibliotheca lat. med. et infim. aet s. v. Aeneas und Pius II. Einige früher unbekannte Schriften Pii, namentlich Dialogi de generalis concilii auctoritate et gestis Basileensium, gab im J. 1762 Kollar in Analect. Vindobon. T. II. heraus, im J. 1823 aber edirte Carl Fea zu Rom in einem Werkchen mit dem Titel Pius II., a calumniis vindicatus, zwei weitere früher unbekannte Schriften des Papstes: 1) eine epistola retractationis, die er schon als Bischof von Triest geschrieben hatte, 2) ein commentarius de rebus Basilei gestis, den er ebenfalls als Bischof von Triest verfaßte. Da beide Stücke eigentlich Retractationsschriften sind, so ließ Fea auch noch die berühmte Retractationsbulle beidrucken, die sich übrigens auch in den Conciliensammlungen, z. B. Harduin T. IX. p. 1449 sqq., mit Abkürzungen auch bei Raynald ad ann. 1463. n. 114 findet. Ebenfalls bei Harduin l. c. p. 1389—1449 sind auch noch andere Stücke Pii abgedruckt. Eine Biographie dieses Papstes schrieb Campanus, von ihm zu einem Bisthum erhoben (bei Muratori, rerum ital. script. T. III. P. II. p. 967 sqq.; eine zweite Platina in s. Vitis Pontif., ebenfalls sein Zeitgenosse; eine neuere Helwin, de Pii II. rebus gestis et moribus, Berol. 1825. Vgl. auch Hagenbach, Erinnerungen an Aeneas Sylvius, Basel 1840; Scharpff, der Cardinal Nicolaus von Cusa, I, S. 268—283, und Gieseler, Kircheng. II. 4. S. 121—145, wo die Geschichte Pii II. mit besonderer Sorgfalt behandelt ist. — Neununddreißig Jahre nach dem Tode des zweiten Pius wurde sein Schwestersohn Francesco Todeschini im J. 1503 als Pius III. zum Papste erwählt, anerkannt der rechtschaffenste Mann im Cardinalscollegium, (seinem Vorgänger Alexander VI. sehr unähnlich) aber kränklich. In der That starb er schon 26 Tage nach seiner Wahl, und zehn Tage nach seiner Krönung, ohne daß er für seine Pläne, die Kirche zu verbessern ein Concilium zu halten und die Türken zu bekriegen, irgend etwas Namhaftes hätte thun können. Sein Nachfolger war der bekannte kriegerische Papst Julius II. — Die übrigen Päpste mit dem Namen Pius lebten nach der sogenannten Reformation. — Pius IV. stammte aus Mailand und hieß früher Johann Angelus Medicis, einer wenig angesehenen, wenn gleich, wie man nachmals behauptete, mit den berühmten Mediceern verwandten Familie angehörig. Sein Vater war Zolleinnehmer, er selbst studirte Medicin und Jurisprudenz, practicirte in letzerer, wurde von Papst Clemens VII. zum Protonotar ernannt, von Paul III. vielfach als Nuntius gebraucht, ja zum Erzbischof und Cardinal erhoben. Nach dem Tode Pauls IV. wurde er in den letzten Tagen des J. 1559 zum Papste erhoben, und versöhnte sich sogleich mit Kaiser Ferdinand I. (s. d. A.), mit welchem sein Vorfahrer in Zwist gerathen war. Außerdem berief er das seit lange vertagte allgemeine Concil im J. 1560 wieder nach Trient zurück, und brachte es durch seine wiederholte Aufforderungen an die Fürsten und Bischöfe dahin, daß diese erhabene Versammlung am 18. Januar 1562, nach 10jährigem Interstitium, wieder eine feierliche öffentliche Sitzung, die 17., abhalten konnte. Sie wurde auch unter seinem Pontificate am 14. December 1563 mit der 25. Sitzung glücklich beendigt und Pius IV. erließ darauf am 26. Januar 1564 eine Confirmationsbulle, worin er alle Beschlüsse der genannten Synode bestätigte. Außerdem publicirte er den Bestim-

mungen des Concils gemäß ein neues ausführliches Glaubensbekenntniß (die professio fidei Tridentina), welches von Allen, die in ein Kirchen- oder Lehramt eintreten 2c. abgelegt werden müsse. (Conc. Trid. Sess. XXIV. cap. 1 u. 12 de Reform.) Auch genehmigte dieser Papst, auf die Bitten des Kaisers und anderer teutscher Fürsten, daß in ihren Staaten auch den Laien der Abendmahlskelch wieder gereicht werde. Man hoffte dadurch die Protestanten leichter zur Rückkehr zur katholischen Kirche zu bewegen; aber das Mittel zeigte sich nicht wirksam, und da die kathol. Laien sichtlich auf den Kelch kein besonderes Gewicht legten, wurde seine Austheilung späterhin wieder abgeschafft. Endlich starb Pius IV. in den Armen seines Schwestersohnes, des heiligen Carl Borromäo (s. d. Art.), den er zum Cardinal erhoben hatte, am 8. December 1565. Es folgte ihm der heilige Pius V., früher Michael Ghislieri genannt, von armen Eltern im Jahre 1504 oder 1505 in einem oberitalienischen Dorfe, Namens Bosco, geboren. Er mußte in seiner ersten Jugend seinem Vater in der Feldarbeit helfen, trat aber, da er große Lust zum Studiren hatte, schon in seinem 14. Jahre in den Dominicanerorden, lehrte lange Zeit mit Auszeichnung Philosophie und Theologie, that sich auch als Inquisitor und später als Generalcommissär der Inquisition hervor, und wurde von Papst Paul IV. im Jahr 1557 zum Cardinal und Generalinquisitor erhoben. Nach dem Tode Pii IV. wählten ihn die Cardinäle, namentlich auf den Vorschlag des hl. Carl Borromäo, zum Papste. In seiner neuen Würde war er sehr darauf bedacht, die Beschlüsse des Trienter Concils in's Leben einzuführen, und gab den Beschlüssen dieser Synode gemäß namentlich im Jahr 1566 den Catechismus Romanus, 1568 das verbesserte Brevier und 1570 das verbesserte Missale heraus. Außerdem war er eifrig bemüht, dem Weitergreifen der Irrlehre überall zu steuern, suchte namentlich den indifferenten Kaiser Maximilian II. (s. d. Art.) zu einiger Energie für die Kirche anzuspornen, unterstützte den Kampf des französischen Hofs gegen die Hugenotten (s. d. Art.) sogar durch besondere Hilfsvölker, nährte den Eifer Philipps II. von Spanien (s. d. A.) gegen die Ketzerei, suchte die unglückliche Maria Stuart (s. d. A.) zu retten, und sprach feierlich den Bann über die tückische und heuchlerische Königin Elisabeth (s. d. A.) aus. Pius V. hatte die Freude, daß unter seiner Regierung am 7. October 1571 die vereinigte Seemacht der Spanier, Venetianer und anderer italienischen Staaten unter Don Juan von Oestreich die Türken schlug, was dem Papste Gregor XIII. Veranlassung gab, im Jahr 1573 das Rosenkranzfest (s. d. Art. Marienfeste, übrige) einzuführen. Man schrieb nämlich diesen Sieg dem Gebete der Rosenkranzbruderschaften zu. In seinem Privatleben war Pius V. ein Muster der strengsten Frömmigkeit und Ascese, blieb ein Mönch auf dem päpstlichen Stuhle und starb 1572 im Geruche der Heiligkeit. Hundert Jahre später hat ihn Clemens X. im Jahr 1672 unter die Seligen, Clemens XI. aber im Jahr 1712 unter die Heiligen eingereiht. Ueber die zahlreichen Biographien dieses Papstes siehe Walch, Historie der römischen Päpste, Seite 397. — Nach dem Tode des Papstes Clemens XIV. (Ganganelli) wurde am 15. Febr. 1775 der Cardinal Giovanni Angelo de Braschi, von adeliger Herkunft aus Cesena, zum Haupte der Christenheit gewählt, ein beredter, schöner Mann, voll hohen Wesens und feiner Bildung. Er nannte sich Pius VI., und ließ sofort den Proceß der noch in der Engelsburg verhafteten Jesuiten beschleunigen. Da sich nichts Wesentliches gegen sie herausstellte, wurden sie gegen Ende des Jahres 1775 und Anfang des nächsten in Freiheit gesetzt, nur der General war vorher schon im Castell gestorben. Zunächst erwarb sich Pius VI. große Verdienste als Fürst des Kirchenstaates, durch tüchtige Administration, durch die riesenmäßige Austrocknung der pontinischen Sümpfe, durch große Sorgfalt für Roms künstlerischen Glanz, durch Gründung des Museo Pio-Clementino und Anderes. Aber sein Pontificat ist durch vieles Andere reich an Trauer geworden. In seine Zeit fallen die Reformen Josephs II. (s. d. A.), der nach dem Tode seiner Mutter Maria Theresia (s. d. A.) allen andern Fürsten

in falsch reformatorischer, die Kirche knechtender Staatsmaxime voraneilte. Als die Vorstellungen des Papstes gegen dieses Verfahren des Kaisers unbeachtet blieben, wagte Pius, trotz der Abmahnung vieler Cardinäle, eine Reise nach Wien, um wo möglich durch sein persönliches Erscheinen den weitern antikirchlichen Lauf des jungen Kaisers zu hemmen. Am 27. Februar 1782 verließ er Rom, und ward überall mit der größten Feierlichkeit und Verehrung empfangen, so daß sein Zug durch Teutschland einem Triumphzuge glich. Auch Kaiser Joseph erwies ihm äußerlich viele Ehre, während er zu gleicher Zeit die Verbreitung gehässiger Schriften gegen Rom billigte. Bald sah Pius, daß der Hauptzweck seiner Reise verfehlt sei, und kehrte darum schon am 22. April 1782 zurück; schlug auch die Reichsfürstenwürde ab, die der Kaiser seinem Neffen Luigi de Braschi geben wollte. Joseph aber änderte an seinen unkirchlichen Einrichtungen nicht nur nichts, sondern traf sogar eigenmächtig eine neue Diöcesaneintheilung, hob alle bischöflichen Seminare auf und gründete dafür die landesherrlichen Generalseminarien (s. d. A.), diese Pflanzschulen josephinischer Grundsätze, kurz, er that Solches, daß wie der protestantische Historiker Leo sagt, in der Summe aller dieser Anordnungen eine Suspension der römisch-katholischen Kirche erblickt werden konnte. Nicht minder schmerzten den Papst die Vorgänge in Toscana. Gleiche Tendenzen, wie Kaiser Joseph, wollte nämlich auch sein Bruder Leopold, Großherzog von Toscana, in seinem Gebiete verfolgen, und fand einen willigen Gehilfen hiezu in dem Bischofe Scipio Ricci von Pistoja und Prato, der, ein Freund und Beförderer des Jansenismus (s. d. A.), auf einer Diöcesansynode zu Pistoja im Jahr 1786 eine Reihe bedenklicher Neuerungen einführen wollte (s. d. Art. Pistoja). In noch größerem Maßstabe sollte das Angefangene in einer Generalsynode aller toscanischen Bischöfe zu Florenz im J. 1787 fortgesetzt werden; aber die Majorität der Bischöfe sprach sich dagegen aus und das Volk war so erbittert, daß in Prato ein Aufstand ausbrach und der bischöfliche Stuhl ins Feuer geworfen wurde. Pius VI. aber anathematisirte im Jahr 1794 fünfundachtzig aus der Synode von Pistoja gezogene Behauptungen, und Bischof Ricci sah sich genöthigt, auf sein Bisthum zu resigniren und sich der päpstlichen Bulle zu unterwerfen, während Leopold, als er nach dem Tode seines Bruders den kaiserlichen Thron bestieg, auf die Reformirung Toscana's verzichtete. Wie sehr die josephinischen und febronianischen Grundsätze (s. d. Art. Hontheim) auch den hohen teutschen Episcopat angesteckt hatten, erfuhr Papst Pius VI. in demselben Jahre, in welchem die Synode von Pistoja abgehalten wurde. Im J. 1786 versammelten sich nämlich die Bevollmächtigten der drei großen rheinischen Erzbischöfe sammt dem Erzbischofe von Salzburg in dem Bade Ems bei Coblenz, um gemeinschaftliche Maßregeln zur Beschränkung des Papstes in seinem Verhältniß zu Teutschland zu berathen (s. d. Art. Emser Congreß). Sie stellten Behauptungen auf, welche alles bestehende Kirchenrecht untergruben. Päpstliche Erlasse z. B., wollten sie, müßten auch das Placet der einzelnen Bischöfe haben, um in ihren Diöcesen verbindlich zu sein, und sie glaubten sich berechtigt, eine Reihe bisher factisch bestehender Papalrechte mit einem einzigen Federstrich dem hl. Stuhle zu entziehen. Ihr Unternehmen zerschellte jedoch an eigener Haltlosigkeit und Uneinigkeit, am Widerspruche Roms und vieler teutscher Bischöfe, an den Bemühungen des damaligen Nuntius Pacca (s. d. A.) und an zahlreicher gelehrter und practischer Opposition, so daß sich die vier Erzbischöfe selber in Bälde veranlaßt sahen, mildere Vorschläge zu machen und mit dem Papst in einem andern Tone zu reden. Endlich kamen über Pius VI. noch die Leiden der französischen Revolution. Er mußte sehen, wie nicht nur das Kirchengut in Frankreich verloren ging, und die der Kirche anhänglichen Bischöfe und Priester vertrieben oder auf's Schaffot geschleppt wurden; er sah auch, wie sehr viele Geistliche, vom Revolutionsschwindel ergriffen, allen antikirchlichen Maßregeln der Republicaner Beifall gaben, die das Kirchenrecht verletzende sogenannte Constitution civile beschworen und uncanonisch in die bischöflichen Stühle

sich eindrängten (s. d. Art. Grégoire). Als väterliche Ermahnungen hiegegen fruchtlos waren, erließ Pius das Breve Charitas, worin er den französischen Constitutionseid verwarf. Dafür verbrannte der Pöbel von Paris öffentlich das Bildniß des Papstes, und die Republik rächte sich durch Wegnahme der zwei päpstlichen, in Frankreich gelegenen Grafschaften Avignon und Venaissin (1790). So trefflich Pius bisher regiert, so machte er doch auch zwei Fehler, welche ihm kummervolle Tage bereiteten. Da nämlich in Italien und auch im Kirchenstaate republicanische Ideen auftauchten, so genehmigte Pius, um für den Nothfall auch den Republicanismus mit der Kirche zu versöhnen, das Erscheinen von Schriften, worin mit viel Aufwand von Geist christlich-kirchliche und jacobinische Grundsätze mit einander vermischt und als sehr verträglich mit einander dargestellt wurden. Namentlich hat der Abbate Spedalieri in dieser Richtung den Vorgänger Lamennais' (s. d. Art.) gemacht und ist dafür sogar vom Papste belohnt worden. Auf diese Weise glaubte man die öffentliche Meinung für die Kirche zu gewinnen, ohne zu bedenken, daß die Revolution die Hand nimmt, wenn man ihr den Finger bietet. Ein anderer Fehler des Papstes war, daß er den rein kirchlichen Standpunct verlassend im Jahr 1792 den gegen Frankreich verbündeten Mächten Hilfstruppen versprach, und so seine Stellung als Fürst des Kirchenstaates seinem rein geistlichen Standpuncte gegenüber zu sehr hervortreten ließ. Dieß gab nun den ostensibeln Vorwand zu den Mißhandlungen, denen die unchristliche französische Republik nunmehr den hl. Vater unterwarf. Einen zweiten Vorwand bildete die Ermordung Basseville's. Dieser, ehemals französischer Gesandtschaftssecretär in Neapel, war ohne officielle Sendung nach Rom gekommen, um hier das Volk zu revolutioniren. Einstmals nun, als er eben mit vier französischen Fahnen an seinem Wagen durch die Stadt fuhr, umringte ihn ein Haufe Pöbels, pfiff ihn aus und bewarf die Chaise mit Koth und Steinen. Weil aber der Franzose mit einer Pistole auf das Volk schoß, zogen sie ihn aus dem Wagen heraus und ein Barbier verwundete ihn mit einem Rasiermesser in den Bauch, so daß er daran starb. Obgleich der päpstlichen Regierung nicht der geringste Vorwurf gemacht werden konnte, und obgleich der Papst die That öffentlich verfluchte, so hat doch Frankreich mit schnöder Sophistik jene nicht verschuldete Ermordung als eine ungeheure Schuld gegen die französische Nation dargestellt, welche eine schwere Sühnung verlange. Als nun die französische Armee seit 1796 unter Buonaparte in Italien glücklich war, da benützten die Franzosen die Macht ihrer Waffen, um überall in Italien die alten Herrschaften umzustürzen und Republiken zu gründen. So wurde die Lombardei in die transpadanische, der nördliche Theil des Kirchenstaates aber, den Napoleon dem Papste Pius VI. entriß, in die cispadanische Republik umgestaltet 1796, beide nachher in die große cisalpinische Republik vereinigt, im Jahr 1797. Schon im Jahre 1796 sah sich Pius gezwungen, um Rom zu retten, einen Waffenstillstand mit Frankreich einzugehen und die temporäre Ruhe mit 21 Millionen Francs, 500 werthvollen Handschriften und 100 der besten Gemälde zu erkaufen. Allein es war dieß nur der erste Schlag, der das prädestinirte Opfer traf, und bald sollte ein zweiter folgen. Weil sich nämlich der Papst enger an Oestreich anschloß und zu Waffenrüstungen seine Zustimmung gab, so fiel jetzt Buonaparte in den Kirchenstaat ein, ließ durch General Marmont das Gotteshaus Loretto plündern und schickte das berühmte Marienbild als Trophäe des Kirchenraubs nach Paris, zum Vorbild dessen, was mit Rom geschehen werde. Der Papst, dadurch geschreckt, genehmigte den Vertrag von Tolentino am 19. Februar 1797 und verzichtete darin auf die ihm schon entrissenen Grafschaften Avignon und Venaissin, sowie auf die der cisalpinischen Republik einverleibten Legationen Bologna, Ferrara und Romagna, und bezahlte endlich 15 Millionen Francs in den schnellsten Terminen. Aber es sollte noch Schlimmeres kommen. Wiederholt hatte das französische Directorium zu Paris erklärt, wie der Papst, der schon fast 80 Jahre alt war, sterbe, so dürfe kein neuer gewählt und müsse der Kirchenstaat völlig

revolutionirt werden. Weil aber Pius VI. noch immer nicht sterben wollte, griff man zu schnelleren Mitteln, um ihn völlig zu entfernen. Französische Emissäre wiegelten überall das Volk auf und der französische Commandant der Citadelle von Ancona, welche die Franzosen besetzt hatten, veranlaßte die Unzufriedenen unter den Bewohnern dieser Stadt, vom Papste abzufallen, und die Republik Ancona zu proclamiren, 1797. Gleiches beabsichtigte Joseph Buonaparte als französischer Botschafter in Rom, und versammelte in seinem Hause die römischen Unzufriedenen, welche ungescheut von der Absetzung des Papstes sprachen. Mit einem Haufen dieser Unzufriedenen verband sich der französische General Duphot, der eben Vergnügens halber in Rom war, und als er einst mit den Meuterern einen päpstlichen Wachtposten überrumpelte, ward er von diesem niedergeschossen, nach militärischer Ordnung und Regel. Buonaparte aber, als er solches erfuhr, sprach von einem entsetzlichen Ereigniß und schickte sogleich den General Berthier mit einem Armeecorps gegen Rom. Ohne Schwertstreich, Pius hatte seinem Militär allen Widerstand verboten, zog Berthier am 10. Februar 1798 in Rom ein, besetzte alle Plätze der Stadt, entwaffnete die päpstliche Miliz, und unter seinem Schutz riefen die römischen Revolutionärs die römische Republik aus, mit welcher die anconitische vereinigt wurde. Der Papst aber ward für gefangen erklärt, am 20. Febr. 1798 aus Rom fortgeschleppt, zuerst drei Monate lang in ein Kloster zu Siena gesperrt, dann über die Alpen nach Frankreich deportirt und zuletzt nach Valence gebracht, wo er im Exil starb, am 29. August 1799, in einem Alter von 81 Jahren. Die Prophezeiung des alten Erzbischofes Malachias (s. d. A.) war an ihm wahr geworden, welcher ihn mit den Worten bezeichnet: Vir apostolicus moriens in exilio. Kein Papst seit Petrus hatte länger regiert, als er, und schon jubelten Viele über die Abschaffung des Papstthums. Vgl. Baldassari, Abbé, Geschichte der Wegführung und Gefangennehmung Pius VI., in teutscher Uebersetzung herausgegeben von Steck, Tübingen 1844. Bourgoing, Pius VI. und sein Pontificat, teutsch von Meyer, 2 Bde., Hamburg 1800. Geschichte Papst Pius VI. Wien 1799. Walch, neueste Religionsgeschichte, Theil V. S. 257 ff. — Unter französischem Einfluß war, wie wir sahen, gegen den Wunsch der Majorität des Volkes Rom zur Republik erklärt worden, 1798. Allein kaum war das französische Heer wieder abgezogen, so erhob sich das römische Volk gegen die neue Republik, und der Kirchenstaat wurde von den Neapolitanern und Oestreichern wieder erobert. Aber der Fürst, dem er zurückgegeben werden sollte, Pius VI., war am 29. August 1799 gestorben, und hatte die Verfügung hinterlassen, man solle das Conclave da halten, wo sich am meisten Cardinäle befänden. Deßhalb berief der Cardinaldecan Albani das Conclave nach Venedig, wo es unter dem Schutze des teutsch-römischen Kaisers Franz II. am 1. December 1799 bei einer Zahl von 34 Cardinälen seinen Anfang nahm. Die Wahl schwankte Anfangs zwischen Bellisomi und Mattei, da aber keiner dieser beiden die nöthigen zwei Drittheile sämmtlicher Stimmen erhalten konnte, brachte der Prälat Hercules Consalvi (s. d. A.), welcher Secretär des Conclave war und schon andere hohe Posten verwaltet hatte, den Cardinal Barnabas Chiaramonti in Vorschlag, und dieser wurde nun am 14. März 1800 gewählt. Aus Dankbarkeit gegen seinen Vorgänger, welcher ihm den Purpur verliehen hatte, nannte er sich Pius VII. Er war im Jahre 1742 zu Cesena aus einer gräflichen Familie geboren worden, trat jung in den Benedictinerorden, wurde Lector, d. i. Professor der Theologie zu Rom, gewann die Zuneigung des mit ihm verwandten Papstes Pius VI., wurde darauf Bischof von Tivoli, bald von Imola und Cardinal, 1785. Als Bischof von Imola hatte er politisch freisinnige Ansichten gezeigt, ähnlich wie sein großer Nachfolger, der gegenwärtige Papst Pius IX., der gleichfalls zur Zeit seiner Wahl Bischof von Imola war. Insbesondere hatte Cardinal Chiaramonti seine Diöcesanen in einer Predigt (1798) aufgefordert, der dortigen cisalpinisch-republicanischen Regierung, die nun einmal factisch bestehe, Ge-

horsam zu leisten, und wegen dieser Predigt hielten ihn manche für einen Republicaner und Freund der Revolution. Doch Papst Pius VII. sollte ein auserlesenes Werkzeug in der Hand der Vorsehung werden, und ein Schicksal erleben, wie keiner der Päpste vor ihm. Sobald Oestreich und Neapel sich geneigt zeigten, dem neuen Papste die von ihnen den Franzosen entrissenen Theile des Kirchenstaates wieder zurückzustellen (das Uebrige blieb noch in den Händen Frankreichs), zog Pius VII. am 3. Juli 1800 in seine Hauptstadt ein. Allein in Bälde drohte neue Gefahr, denn kurz nach dem Einzug des Papstes in Rom stellte Buonaparte durch die Schlacht von Marengo am 14. Juli 1800 den während seiner Abwesenheit in Aegypten geschmälerten Kriegsruhm Frankreichs wieder her, und dem Sieger hätte wieder nach Rom gelüsten können. Allein Napoleon war unterdessen (25. December 1799) zum ersten Consul erhoben worden, und nachdem er die Revolution besiegt, wollte er auch die katholische Kirche in Frankreich wieder herstellen. Darum zeigte er sich jetzt freundlich gegen den hl. Stuhl und suchte mit ihm ein Concordat abzuschließen. Zu diesem Zwecke ging Consalvi, welcher unterdessen Cardinal und Staatssecretär geworden, nach Paris, und hier kam jetzt das Concordat von 1801 zu Stande, welches die Wiederherstellung der katholischen Kirche in Frankreich und eine neue Diöcesanbegrenzung durch den Papst stipulirte (s. d. Art. Frankreich). Der Papst verspricht darin, er wolle von allen bisherigen Bischöfen, geschwornen und ungeschwornen, Resignation verlangen. Der erste Consul dürfe sofort zu den erledigten Bisthümern ernennen, der Ernannte habe aber vom Papst die canonische Institution einzuholen. Die Pfarrer werden von den Bischöfen ernannt, und unter diesen stehen auch ungehindert ihre Seminarien und Anstalten. Die Regierung gibt den Bischöfen und Pfarrern eine angemessene Besoldung, und die Bischöfe und andere hohe Geistliche legen den (neuen) Staatseid in die Hände des ersten Consuls ab. Nach Abschluß dieses Concordats genoß Consalvi noch mehr Vertrauen bei dem Papste, als bisher, und nach ihm war es Cardinal Pacca, welcher sich besonders der Gunst des heiligen Vaters zu erfreuen hatte. Allein weder alle ungeschwornen emigrirten Bischöfe, noch viele in Frankreich sich aufhaltenden geschwornen waren geneigt, ihre Resignation ohne Hinterhalt zu leisten, und wie schon dieß den wohlmeinenden Papst betrübte, so noch mehr der Umstand, daß der erste Consul manche der Geschwornen wieder zu Bischöfen ernannte, ohne daß sie gehörige Satisfaction wegen ihres frühern schismatischen Benehmens gegeben hatten. Zudem mußte der Papst sehen, daß Napoleon dem Concordate eine Reihe sogen. organischer Artikel (s. Frankreich) nachfolgen ließ, welche Manches wieder aufhoben, was im Concordat versprochen war. Uebrigens hatte auch Napoleon seinerseits bei Durchführung des Concordats und Wiedereinführung des katholischen Kirchthums viele Hindernisse und Schwierigkeiten bei seinen eigenen Leuten, namentlich den im Unglauben aufgewachsenen Republicanern zu überwinden, und ich erlaube mir, seine eigenen Worte hierüber hier beizusetzen: „Man kann sich kaum, sagt er, einen Begriff von dem Widerstand machen, den ich bei Wiedereinsetzung des Katholicismus zu fürchten hatte. Man würde mir weit gutwilliger gefolgt sein, wenn ich die Fahne des Protestantismus aufgesteckt hätte. Dieß ging soweit, daß im Staatsrathe, wo ich die größte Mühe hatte, die Annahme des Concordats durchzusetzen, Mehrere bloß in der Absicht nachgaben, um ein Complot zu machen, dem Concordate zu entgehen. Wohlan, sagte Einer zu dem Andern, wir wollen Protestanten werden, und dieß Alles wird uns dann nichts angehen! Gewiß ist, daß bei der Unordnung, während deren ich auftrat, bei den Trümmern, auf welche ich mich gestellt sah, die Wahl, den Katholicismus oder Protestantismus einzuführen, in meiner Hand lag. Ebenso wahr ist, daß die augenblickliche Stimmung Frankreichs dem letztern viel günstiger war. Außerdem aber, daß ich in der That für meine Geburtsreligion Anhänglichkeit fühlte, hatte ich noch die höchsten Beweggründe zu meiner Entscheidung. Was würde ich bei Ausrufung des Protestantismus erhalten haben? Ich würde die Entstehung von

zwei ungefähr gleich großen Parteien veranlaßt haben, da doch mein Hauptzweck aller Entzweiung entgegen war; ich würde die Wuth der Religionsstreitigkeiten wieder herbeigeführt haben, während doch die Aufklärung des Jahrhunderts und mein Wille vorzüglich darauf hinzielten, diese verschwinden zu machen. Diese zwei Parteien (Katholiken und Protestanten) würden gegeneinander gekämpft, Frankreich unmächtig und zum Sklaven Europa's gemacht haben, da doch mein Ehrgeiz darin bestand, ihm die Herrschaft desselben zu verschaffen. Mit dem Katholicismus gelangte ich weit sicherer zu allen meinen großen Resultaten; im Innern Frankreichs verschwand die kleine Anzahl unter der großen, und ich hatte mir fest vorgenommen, jene mit einer solchen Gleichgültigkeit zu behandeln, daß bald kein Beweggrund mehr vorhanden sein sollte, eine Verschiedenheit derselben zu erkennen." (Sentiments de Napoléon sur la divinité de Jesus-Christ. Pensées inédites, recueillies par M. le comte de Montholon, et publiées par M. le chevalier de Beauterne. Vgl. Blätter für literar. Unterhaltung. 1843. Nr. 217.) Kehren wir wieder zu Pius VII. zurück. Zum Unglück für das gute Einvernehmen zwischen dem Papste und Napoleon mußte der bisherige französische Gesandte zu Rom, Cacault, dem Oheim Napoleons, Cardinal Fesch (s. d. A.), Platz machen. Cacault war ein gebesserter Republicaner, treu seinem Staate, aber auch voll Zartheit und Ehrlichkeit gegen den hl. Stuhl, darum von Pius und Consalvi innig geliebt. Durch seine Ehrlichkeit und Gewandtheit hatte er manches anscheinend böse Verhältniß zum Frieden gelenkt. Was Cacault gut gemacht hatte, verdarb Fesch wieder, und weil sein Gesandtschaftssecretär, der nachmals so berühmte Chateaubriand, den alten freundschaftlichen Ton mit Rom forterhalten wollte, ward er von seinem Chef denuncirt und von der Regierung abgerufen; Fesch aber schwatzte gegen seinen Neffen Napoleon von allerlei feindseligen Anschlägen, die in Rom gemacht würden. Bald erklärte sich auch, warum Fesch Gesandter in Rom geworden. Am 8. Mai 1804 wurde Napoleon zum Kaiser erklärt, und nun wünschte er, vom Papste gesalbt zu werden, um als legitimer Souverain in Europa zu gelten. Im hl. Collegium war man lange schwankend, ob diesem Begehren Napoleons entsprochen werden solle, aber endlich entschied man sich doch für Bejahung und am 2. November 1804 reiste der Papst von Rom ab, kam am 25. desselben Monats zu Fontainebleau mit Napoleon zusammen, gelangte am 28. nach Paris, und nahm am 2. December die feierliche Salbung des Kaisers in der Cathedrale zu Paris vor. Die Krone aber setzte sich Napoleon bei dieser Feierlichkeit selbst auf. — Der Papst wollte diese Gelegenheit benützen, um die Zurücknahme mehrerer die Kirche beeinträchtigender Decrete von Napoleon zu erwirken, erreichte aber nur einige seiner Wünsche, z. B. Herstellung der barmherzigen Schwestern, der Lazaristen, der Mission für fremde Nationen u. dgl. Nachdem Pius seine Geschäfte in Paris beendet, wollte er zurückreisen, aber Napoleon hielt ihn von einer Woche zur andern hin und ließ ihm den Wunsch nahe legen, er solle künftig in Avignon residiren. Im Falle der Weigerung wurde dem Papste nicht undeutlich Gefangenschaft in Aussicht gestellt. Allein Pius, eine gewaltsame Zurückhaltung in Frankreich schon bei seiner Abreise dahin befürchtend, hatte bereits für diesen Fall ein förmliches Document seiner Resignation aufgesetzt, und dieß in Sicilien niedergelegt. Auf dieses wies er nun hin, bemerkend, wenn man ihn zurückhalte, bleibe nur der Benedictinermönch Barnabas Chiaramonti in französischen Händen. Dieß wirkte und noch am Abend desselben Tages erhielt der Papst die Erlaubniß zur Rückreise. Am 6. Mai 1805 kam er wieder zur großen Freude seiner Unterthanen in Rom an und bald schickte ihm Napoleon eine prachtvolle päpstliche Tiara zum Geschenke. Kaum war aber Pius in Rom angelangt, so traf ihn schon neuer Kummer. Napoleon wollte nämlich, daß sein Bruder Hieronymus, der eine protestantische Kaufmannstochter aus Nordamerica (Pattersen) geheirathet hatte, von ihr geschieden werde. Allein der Papst sah, daß die Ehe vollkommen gültig geschlossen sei, und konnte darum in die Scheidung nicht

einwilligen. Nun schied Napoleon selbst und verehelichte seinen Bruder zum zweiten Mal mit der Princessin Catharina von Württemberg (Schwester des gegenwärtigen Königs), ohne vom Papste die Billigung dieser Ehe bekommen zu können. Das Verhältniß des letztern zu Frankreich wurde tagtäglich gespannter und der Cardinal Fesch vergrößerte die Spannung durch seinen Haß gegen Consalvi, den er bei Napoleon verdächtigte, als conspirire er mit England, Oestreich und Rußland. Als der Krieg zwischen diesen Mächten und Napoleon wirklich ausbrach, besetzte Napoleon die päpstliche Festung Ancona, und als Pius dagegen protestirte, erklärte er offen: „ich bin Kaiser von Rom,“ seinen Plan an den Tag legend, den Papst zum Vasallen zu machen. Um diese Zeit legte Consalvi, von Napoleon als der Grund aller Spannung bezeichnet, das Portefeuille nieder, und es folgte ihm Cardinal Casoni, ohne daß sich die Lage veränderte; ja Napoleon befahl sogar dem General Miollis, Rom zu besetzen, und dabei zu erklären, die Besetzung solle nur vorübergehend sein, im Interesse der nach Neapel bestimmten französischen Armee. Allein als der Papst in neue Forderungen des Kaisers nicht willigte, wurde der Kirchenstaat (s. d. A.) als Geschenk Carls des Großen zurück verlangt und der päpstliche Staatssecretär im Palaste des Papstes gefangen genommen. Dafür ernannte Pius den muthigen Pacca (s. d. A.) zum Prosecretär; allein auch dieser sollte ihm entrissen werden. Zuletzt kam ein Decret von Nepoleon, welches Rom zu einer Freistadt erklärte und des Papstes Herrschaft darüber aufhob. Gefangenschaft des Papstes war vorauszusehen. Für diesen Fall hatte Pius eine Excommunicationsbulle gegen Napoleon bereiten lassen und diese wurde nun in der Nacht vom 10. auf den 11. Juni 1809 heimlich angeschlagen. Hierauf ertheilte der General Miollis dem General Radet den Befehl, den Papst gefangen zu nehmen und zu entführen. In der Nacht vom 4. auf den 5. Juli wurde Pius im Quirinal überfallen, Nachts 3 Uhr sammt dem Cardinal Pacca verhaftet, mit diesem aus dem Hause geschleppt und in den Chorkleidern in eine sorgfältig verschlossene und verhüllte Chaise gebracht. In diesen Wagen wurden Pius und sein Cardinal Pacca ohne Wäsche u. dgl. eingeschlossen. Je größer die Mühen der forcirten Reise und je tiefer die Erniedrigung, desto höher stieg die Seelenstärke des sonst so sanften, fast schwachen Papstes. Erst nach zwei Tagen kamen die Diener des Papstes mit dem Reisegeräthe nach; aber der Papst hatte auch das Unglück, umgeworfen zu werden, wobei sein Kerkermeister, General Radet, der auf dem Platze des Kammerdieners saß, in eine Kothpfütze fiel. Die Reise ging zunächst nach Florenz, und hier wurde dem Papste dasselbe Zimmer angewiesen, in welchem 10 Jahre vorher auch sein Vorgänger als Gefangener saß. Nach drei Stunden Ruhe wurde er wieder weiter geschleppt und zu seinem tiefen Schmerze Pacca von seiner Seite gerissen. Je näher Pius Frankreich kam, desto mehr nahm der Enthusiasmus des Volkes für ihn zu, während ihm die französische Regierung nicht einmal die Gunst gewährte, in Valence das Grabmal seines dort verstorbenen Vorfahrers besuchen zu dürfen. Von da aus wurde er wieder rückwärts nach Italien geschleppt, ihm Savona bei Genua zum Gefängniß angewiesen, auch sämmtliche Cardinale nach Paris berufen, und der Kirchenstaat durch Decret vom 7. Februar 1810 dem Kaiserreiche einverleibt. Die Vermählung des Kaisers mit Marie Louise von Oestreich stand bevor (2. April 1810). Der bürgerlichen Ceremonie wohnten alle in Paris anwesenden 26 Cardinäle bei, der religiösen Trauung dagegen nur 13. Die Nichterschienenen wurden von Paris verbannt, und ihnen verboten, künftighin den Purpur zu tragen. Von nun an hießen sie die schwarzen Cardinäle, im Gegensatze zu den rothen, die eine solche Hinneigung für das französische Interesse zeigten, daß sie darüber das Wohl der Kirche außer Acht ließen. Pacca war weder unter den Einen noch unter den Andern, denn er saß abgesondert zu Fenestrelle im Gefängniß, und außer ihm hatte man dem Papste auch seine übrigen treuen Diener, sogar den Beichtvater sammt den schwarzen Cardinälen entrissen; und als Pius auch jetzt in

die Forderungen Napoleons nicht willigte, vergaß der letztere sich und seine Würde so sehr, daß er dem Papste alle Bücher, selbst sein Brevier wegnehmen ließ und den Befehl ertheilte, es solle fortan täglich nicht mehr, als fünf Paoli (d. i. zusammen ein halber Scudo, ungefähr 1 fl. 15 kr.) auf Verköstigung des Papstes verwendet werden. Allein dieser absurde und lächerliche Befehl dauerte nur zwei Wochen, denn das Volk von Savona bewies dem Gefangenen um so mehr Anhänglichkeit, je mehr der Kaiser, sich selbst erniedrigend, ihn zu beschimpfen suchte. Am 14. Januar 1811 ließ Napoleon dem Papste sogar eröffnen, daß er aufgehört habe, Oberhaupt der katholischen Kirche zu sein, und wie schon früher seine Vorfahren, die römischen Kaiser, Päpste ab- und eingesetzt hätten, so wolle auch er von dieser Machtvollkommenheit Gebrauch machen. Dieß that er, um dem Papste die Confirmation der von ihm illegal eingesetzten Bischöfe abzunöthigen, aber Pius blieb standhaft. Darauf berief Napoleon im Jahr 1811 einige Cardinäle, Bischöfe und Abbaten zu einer geistlichen Rathsversammlung, welche er selbst mit heftigen Tiraden gegen Pius eröffnete. Die hohen Prälaten schwiegen, nur der einzige Abbé Emery, ein in Tugend und Wissenschaft ergrauter Mann von 80 Jahren, hatte den Muth, dem furchtbarsten der Cäsaren die Wahrheit offen zu sagen, und Napoleon, fern davon, dieß dem alten Manne zu verübeln, wie die Prälaten glaubten, hatte solches Wohlgefallen an seiner Kühnheit, daß er zu dem Cardinal Fesch sagte: „Sie sind ein Ignorant, gehen Sie zu Emery und lassen Sie sich von ihm in canonischen Dingen belehren." Doch dem Rathe Emery's, der bald darauf starb, folgte Napoleon selbst nicht, und berief wieder, schlecht berathen, die Bischöfe des französischen Kaiserreichs und italienischen Königreichs zu einem Nationalconcil nach Paris, 1811. Cardinal Fesch präsidirte und war dießmal muthig genug, das Concil mit Ablegung der professio fidei Tridentina und mit dem Schwur des Gehorsams gegen den Papst zu beginnen, ein Schritt, der ihm das Herz Pii wieder gewann und um so bedeutender war, als sämmtliche Prälaten seinem Beispiele folgten. Aber im Verlauf nahm dieses sogenannte Nationalconcil den von Napoleon dictirten Beschluß an, daß, im Fall der Papst innerhalb sechs Monaten einen vom Kaiser ernannten Bischof nicht bestätige, das Bestätigungsrecht an den Metropoliten oder an den ältesten Bischof der Provinz devolvire. In schweigendem Gehorsam nahm das Nationalconcil diesen uncanonischen Beschluß an, nur ein einziger Prälat erhob freimüthig dagegen seine Stimme, Caspar Maximilian Droste-Vischering, damals Generalvicar von Münster, kürzlich als Bischof von Münster in hohem Alter gestorben, der Bruder des berühmten Erzbischofs Clemens August von Cöln (s. den Art. Droste-Vischering). Das Concil aber, um den Papst zu mißleiten, schickte fünf der rothen Cardinäle im September 1811 nach Savona. In der That erlangten sie auch von Pius ein Breve, worin Alles bestätigt war, was das Nationalconcil beschlossen hatte. Die falschen Cardinäle hofften dafür Lohn und Lob in Fülle vom Kaiser, aber Napoleon nahm das Breve gar nicht an und wollte sich noch gar nicht mit dem Papste vergleichen, denn er hätte ja sonst keinen Grund zur weiteren Gefangenschaft gehabt. Den kommenden Winter über wurde Pius in Ruhe gelassen, aber im Juni 1812 erhielt er den Befehl, in fremden Kleidern, damit er nicht als Papst erkannt werde, nach Frankreich zu kommen, und obgleich Pius auf der Reise so schwer erkrankte, daß ihm sogar die heiligen Sterbsacramente gereicht werden mußten, wurde er doch Tag und Nacht fortgeschleppt und jenes Mitleids beraubt, welches sonst selbst dem Verbrecher bewilligt wird. Mußte man anhalten, um zu speisen, so wurde Pius auch da nicht aus dem Wagen gelassen, sondern die wohlverschlossene Chaise je in einer Remise oder einem Schoppen untergebracht. So schleppte man den Papst nach Fontainebleau. Hier war er nur von bestochenen Personen umgeben und so lange bewacht, bis der Kaiser vom unglücklichen russischen Feldzuge heimgekehrt war. Französische Agenten in Verbindung mit den rothen Cardinälen, auch die Drohungen Napoleons brachen endlich den Muth des

mehr als siebzigjährigen Mannes, und er unterschrieb am 25. Januar 1813 das neue Concordat, auch durch das Vorgeben getäuscht, es solle diese Urkunde nur provisorische Geltung haben. — Durch dieses Concordat vergab er fast jeglichen Einfluß auf die Besetzung der bischöflichen Stühle, aber noch mehr, er versprach sogar, künftig da residiren zu wollen, wo der Kaiser es verlange, im erzbischöflichen Palaste zu Paris, und mit einem Jahresgehalt von zwei Millionen Franken sich zu begnügen, mit stillschweigender Verzichtleistung auf den Kirchenstaat. Bald fiel Pius in eine tiefe Schwermuth über seinen Schritt und einige der nun freigelassenen schwarzen Cardinäle, namentlich Pietro und Pacca, stellten ihm die Sache in ihrem rechten Lichte dar. Durch sie ermuthigt und gestärkt widerrief Pius in einem ebenso viel Demuth als Hoheit zeigenden Documente seinen begangenen Fehler, erklärte ihn selbst für verwerflich und fügte bei, wie er lieber sterben, als in seiner Sünde verharren wolle. Dieses Document sandte er an den Kaiser, ersuchte ihn um neue Verhandlungen und untersagte den Metropoliten strengstens, einen Bischof zu confirmiren. Napoleon that, als habe er nichts empfangen, trennte jedoch die treuen Rathgeber wieder alsbald vom Papste und ließ das Concordat öffentlich bekannt machen, ohne es jedoch mit Strenge durchzusetzen. Die französischen Diener des Papstes aber suchten den alten Mann zu gleicher Zeit lächerlich zu machen, und sprengten das Gerücht aus, er schnupfe beständig Tabak und nähe eigenhändig die Knöpfe an seine Kleider. — Nicht lange, so suchte Napoleon wieder in Unterhandlung mit Pius zu treten; allein letzterer zeigte gar keine Lust mehr dazu, und als die Schlacht bei Leipzig verloren war, gab Napoleon, um die öffentliche Meinung einigermaßen zu versöhnen, den Papst sogar völlig frei (23. Januar 1814). Während sofort Pius den Thron wieder bestieg, mußte Napoleon in demselben Schloß F o n t a i n e b l e a u, worin er den Papst so sehr erniedrigt, im April 1814 seine eigene Thronentsagung unterzeichnen. Gleich knüpfte der restituirte Bourbon Ludwig XVIII. neue Verbindungen mit dem hl. Stuhle an, und das unglückliche Concordat von 1813 wurde annullirt; Pius aber zog am 24. Mai 1814 wieder in Rom ein unter Psalmen und Hosiana. Einige Provinzen des Kirchenstaates, die er damals noch nicht zurückerhielt, gab ihm der Wiener-Congreß von 1815 wieder, nur Avignon und Venaissin blieben bei Frankreich. Als Napoleon aus E l b a entwich (26. Februar 1815) und auf's Neue als Kaiser auftrat, fiel sein Schwager M u r a t, der König von Neapel, in den Kirchenstaat ein, und Pius mußte nach Genua flüchten. Aber Napoleons baldiger zweiter Sturz und seine Abführung nach H e l e n a befreiten Rom von jeder Gefahr, und der Papst erlangte jetzt auch die von Frankreich geraubten Kunstschätze wieder zurück. Sofort suchte er überall die Wunden zu heilen, welche die französische Revolution der Kirche geschlagen und schloß zu diesem Zwecke mit verschiedenen Ländern Concordate und Conventionen ab, so mit Frankreich (s. d. Art.) und Bayern im Jahr 1817, auch mit Piemont, Neapel &c. (s. die Art. C o n c o r d a t e, F r a n k r e i c h und I t a l i e n). Mit andern knüpfte er dahinzielende Unterhandlungen an, rief durch die Bulle Sollicitudo animarum vom 7. August 1814 den Jesuitenorden (s. d. A.) wieder in's Leben, erließ auch den 13. September 1821 eine Bulle gegen die Carbonari und starb in Folge eines Hüftknochenbeinbruchs am 20. August 1823, in einem Alter von 81 Jahren und 6 Tagen, nachdem er den hl. Stuhl 23½ Jahr innegehabt hatte. Malachias bezeichnete ihn prophetisch als aquila rapax, und dieß paßt sehr gut in doppeltem Sinne, sofern einerseits der französische Adler diesem Papste Alles entrissen und andererseits der Papst selber wie ein reißender Adler wieder Alles an sich gebracht hat. Mehr als zwei Jahre vor ihm, den 5. Mai 1821, war sein Bedränger Napoleon gestorben, gerade am Tage des hl. Pius V. — Auf Pius VII. folgte Leo XII. von 1823 — 1829, auf Leo aber Cardinal Castiglioni als P i u s VIII., vom 31. März 1829 bis 30. November 1830. Er stammte aus einem adeligen Hause der Stadt Cingoli in der Mark Ancona, zeigte große Talente und wurde an der

römischen Universität Doctor der Theologie und des canonischen Rechts. Pius VII. machte ihn im Jahr 1800 zum Bischof von Montalto, Napoleon verbannte ihn wegen seiner Freundschaft zu Consalvi nach Frankreich und er mußte hier in großer Dürftigkeit leben. Erst im Jahre 1814 konnte er mit Pius VII. wieder nach Rom zurückkehren, und wurde 1816 Bischof zu Cesena und Cardinal, 1821 Cardinalbischof von Frascati. Während seiner kurzen Regierung warnte er in seiner Encyclyca vom 20. Mai vor dem Indifferentismus, den Bibelgesellschaften und der Freimaurerei, bewirkte die Errichtung eines Erzbisthums für die katholischen Armenier in Constantinopel, erhob seine Stimme gegen den schmählichen Sklavenhandel, erlebte die Freude, die Katholiken in Irland emancipirt (13. April 1829) und Algier von den Franzosen erobert zu sehen (Juni 1830). Er war ein Mann voll Gutmüthigkeit, Menschenfreundlichkeit und Frömmigkeit, ein wahrer vir religiosus, wie ihn Malachias bezeichnet. Wie Alle wissen, folgte ihm Gregor XVI. ruhmwürdigen Andenkens; diesem aber unser gegenwärtiger Papst Pius IX., früher Graf Johannes Maria Mastai-Ferretti, geboren am 13. Mai 1792 zu Sinigaglia im Kirchenstaat. Er wollte sich Anfangs dem Militärstande widmen, wurde aber durch epileptische Anfälle daran gehindert, machte dann eine Wallfahrt nach Loretto, wurde darauf von seinem Uebel befreit, trat in den geistlichen Stand und erhielt ein Canonicat in Rom. Als Papst Leo XII. den Cardinal Muzi mit besondern Aufträgen nach Chili schickte, begleitete ihn Mastai als Auditor, und zeichnete sich in dieser Stellung durch Geschäftsgewandtheit, wie später nach seiner Rückkehr nach Rom durch treffliche Verwaltung mehrerer römischer Spitäler und Wohlthätigkeitsanstalten aus. Im J. 1827 wurde er Erzbischof von Spoleto, und Gregor XVI. machte ihn zum Cardinal, indem er ihn schon im J. 1839 in Petto behielt, am 14. December 1840 aber als Cardinalpriester von St. Peter und Marcellinus öffentlich verkündete. Zugleich wurde er Bischof von Imola, wie früher Pius VII., dem zu Ehren er sich ebenfalls Pius nannte. Seine Wahl erfolgte am 16. Juni 1846, seine Krönung am 21. desselben Monats. Er ist an apostolischem Sinne, wie an Trübsal den letzten Piis ähnlich und das Crux de cruce des Malachias (s. d. Art. Malachias, Erzbischof) hat sich bereits an ihm in hohem Grade verwirklicht. Gleich bei seinem Regierungsantritte ertheilte er eine großartige Amnestie für die, welche wegen politischer Vergehen unter der vorigen Regierung verurtheilt worden waren, ließ eine Menge Reformen in der politischen Verwaltung des Kirchenstaats im Sinne der liberalen Politik eintreten, vergab namentlich die höchsten Staatsämter jetzt auch an Laien, und wurde durch all das, wie durch seine persönliche Liebenswürdigkeit in Bälde nicht bloß der Liebling Italiens, sondern fast der ganzen Welt. Das eviva Pio IX u. die Pius-Hymne erschollen überall. Am 23. April 1848 gab er dem Kirchenstaate eine freisinnige Verfassung, und erreichte damit die Grenze der für ihn und seine Stellung möglichen Concessionen. Aber die in Italien ausgebrochene politische Gährung überschritt alle Schranken, der vor Kurzem fast vergötterte Papst war in Rom selbst nicht mehr sicher, sein Minister Rossi, früher ein Haupt der Liberalen, wurde von den Revolutionären meuchlings ermordet, Pius mußte aus Rom fliehen und entkam durch Hilfe des bayrischen Gesandten, Grafen Spaur, in der Nacht vom 24. auf den 25. Nov. 1848. Der König von Neapel nahm ihn mit hohen Ehren auf, und Pius wohnte nun Anfangs zu Gaeta, später zu Portici, gerührt von der Theilnahme der ganzen Christenheit, die ihm mit Gebet und Liebesgaben zu Hilfe kam. In Rom aber wurde ein revolutionäres Regiment eingeführt und die Unordnung wuchs immer mehr, bis Frankreich ein Heer nach Italien schickte, um den Papst in den Kirchenstaat zurückzuführen und die gesetzliche Ordnung wieder herzustellen. Am 2. Juli 1849 zogen die Franzosen in Rom ein, und nachdem sie die revolutionären Behörden abgesetzt und die Verhältnisse wieder einigermaßen geordnet hatten, kehrte Pius am 12. April 1850 wieder in die Stadt Petri zurück. Aber auch seitdem ist crux de cruce sein Antheil geblieben, sowohl

wegen der fortdauernden französischen Besetzung Roms und der Uebergriffe der französischen Commandantschaft, als wegen der fortwährend politischen Gährung in Italien, wegen der Siccardischen Gesetze in Sardinien, wegen der Titelbill in England u. a. Zwei seiner neuesten bemerkenswerthen Handlungen sind die Versetzung des hl. Hilarius Pictaviensis (s. d. A.) in die Reihe der Kirchenlehrer (durch Decret vom 4. April 1851) und die Abschließung eines neuen der Kirche günstigen Concordats mit Toscana, ratificirt am 19. Juni 1851. [Hefele.]

Placetum regium, s. Genehmigung, landesherrliche, und Jura circa sacra.

Planeta, s. Meßkleider.

Planck, Gottlieb Jacob, ein durch seine Duldsamkeit ausgezeichneter protestantischer Theolog und vortrefflicher Kirchenhistoriker, war am 15. Nov. 1751 im würtembergischen Städtchen Nürtingen von unbemittelten Eltern geboren. Durch die Unterstützung mehrerer Gönner ward es dem schwächlichen Knaben ermöglicht, sich den Studien zu weihen. In der Absicht, Theologie zu studiren, besuchte er 1771 die Universität Tübingen. Hier zeichnete er sich durch Fortschritt im Wissen ungemein aus und erwarb sich 1774 in Folge einer trefflich bestandenen Prüfung und nach öffentlicher Disputation die Magisterwürde und die Stelle eines Repetenten. Dem edlen Gefühle Plancks erschienen die verschiedenartigen Formen und Erscheinungen des Christenthums in Dogma, Cultus und Disciplin keineswegs als ursprüngliche Zustände, vielmehr als eben so viele Dissonanzen von einer uranfänglichen Harmonie; so empfand sein Geist frühzeitig in sich den Drang, auf die frühesten Ursachen zurückzugehen, dieselben in ihrer genetischen Entwicklung zu erforschen und sich durch Enträthselung der gegebenen Religions-Differenzen den Boden für irenische Zwecke zu ebnen, ein Geisteszug, der Planck's historische Werke durchweg charakterisirt. Planck's erste Schriften sind: 1) Gedicht vom Schönen, Tübing. 1771. 4.; 2) Entwurf einiger Abhandlungen vom Herzen, Stuttg. 1773. 8.; 3) Dissertat. de canone hermeneutico, quo scripturam per scripturam interpretari jubemus, Tub. 1774. Im J. 1780 ward Planck Prediger an der Carlsacademie zu Stuttgart, aber schon im J. 1781 als Professor der Theologie nach Tübingen berufen. Von jetzt an eröffnete er seine Thätigkeit als historischer Schriftsteller im großartigen Maßstabe; bereits im J. 1783 erschien der I. u. II. Theil seiner „Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs seit den Zeiten der Reformation bis zur Concordienformel" (Leipzig, 8.), ein Werk, welches ihm seine Zukunft sicher stellte. Schon im J. 1784 erhielt er nach Walch's Tod einen Ruf nach Göttingen, welchem er auch folgte. Seine Vorlesungen an der Georgia Augusta erstreckten sich neben der Kirchengeschichte auch auf die Dogmatik. Im J. 1787 ward Planck von der theologischen Facultät in Tübingen am Tage der academischen Jubelfeier (17. Septb.) mit dem zugesandten Doctordiplome überrascht; im J. 1791 ward er zum Consistorialrathe und Professor primarius ernannt, von 1789 an mit Sitz und Stimme im Consistorium zu Hannover; 1805 ward er Generalsuperintendent im Fürstenthum Göttingen; 1817 mit dem Guelphenorden decorirt. In seinen rüstigen Jahren las Planck täglich 2 — 3 Stunden, nicht allein über Kirchengeschichte und Dogmatik, sondern auch über Dogmengeschichte, Symbolik, theolog. Encyclopädie. Als später das Alter seine Rechte an ihm geltend machte, und ihm die Vorträge beschwerlicher wurden, ernannte man ihn im J. 1828 zum Abt des Klosters Bursfelde. Das ihm 1800 übertragene theologische Epharat legte er im J. 1827 nieder, und bald nachher die Verwaltung des Waisenhauses, worin 24 elternlose Kinder erzogen wurden, dessen langjährige Leitung für sein christlich fühlendes Herz eine hohe Befriedigung gewesen. Im J. 1830 erhielt Planck die Würde eines Oberconsistorialrathes. Nach kurzer Krankheit starb Planck am 31. August 1833 in dem hohen Alter von 82 Jahren, nachdem er 49 Jahre (von 1784—1833) als Professor in Göttingen auf die edelste Weise — zum Wohle der studirenden Jugend sowohl als zum Glanze

der Universität gewirkt hatte. Am 15. Mai 1831 feierte Planck sein Professor-Jubiläum, jedoch im Stillen. In der Universitätskirche erwähnte seiner ihm von Gott so lange zugemessenen ehrenvollen Laufbahn der Universitätsprediger Dr. Ruperti, worauf Prorector Hofrath Göschen Namens der Universität, und der Consistorialrath Lücke Namens der theolog. Facultät ihre Glückwünsche darbrachten — unter Ueberreichung eines mit Emblemen verzierten Bechers. Statt eines festlichen Mahles wurden die Stadtarmen gespeist, und den Kindern des Waisenhauses, dem der Jubilar seit 43 Jahren als Curator vorgestanden, ein froher Abend bereitet. Mitscherlich feierte den Jubilar in einem latein. Gedichte, deßgleichen auch Professor Rettberg. Planck's fernere Schriften: Progr. disquisitionis historiae de usu linguarum vulgarium in sacris, schediasm., Goetting. 1785, 8. Progr. Actorum inter Henricum V. Imp. et Paschalem II. Pont. Rom. annis MCXX. et MCXXI. examen. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen Th. IV. von ihm vollendet und mit einer Vorrede versehen. Neueste Religionsgeschichte (nach der Walchischen) fortgesetzt, 3 Thle. 1787—93. Progr. observat. quaedam in primam doctrinae de natura Christi historiam. Goetting. 1787. 4. Grundriß einer Geschichte der kirchl. Verfassung, kirchl. Regierung und des canonischen Rechts ꝛc. Ebendas. 1791, 8. Progr. de veris auctae dominationis pontificiae epochis, ibid. eod. 4. Anecdota quaedam ad histor. Concilii Trident. pertin. Fasc. 1—24, 1791—1818. Einleitung in die theologischen Wissenschaften (eine brauchbare theol. Encyclopädie). Göttingen 1793—95. 2 Thle. Von seiner Geschichte der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs erschien des 3ten Bandes I. Theil 1788; der 2te Thl. 1789; Bd. IV bis VI. 1796 — 1800; die drei letzten Bände auch unter dem besondern Titel: Geschichte der protestant. Theologie von Luthers Tode bis zur Einführung der Concordienformel. Progr. Variarum de origine festi Nat. Christi sententiarum epicrisis. Goett. 1796. 4. Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmat. Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen u. s. w. Gött. 1797 (2te Aufl. 1804). Vorrede zu Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Leipz. 1794. Ueber die Bildungsgeschichte unserer orthodoxen symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung; in Flatt's Magazin für christl. Dogmatik und Moral. St. 1. S. 219—237. 1796. Ueber den Inspirationsbegriff, ebend. St. 2. S. 1—23. 1797. Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien u. s. f. Tübing. 1803. 8. Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803—9. 5 Bde. Betrachtungen über die neuesten Veränderungen in dem Zustande der kathol. Kirche, und besonders über die Concordate ꝛc., Hannov. 1808. Worte des Friedens an die kathol. Kirche u. s. w. Gött. 1809. Vorrede zu Gesse's Merkwürdigkeiten aus dem Leben und Schriften Hincmars, Erzbischofs zu Mainz, Götting. 1806. Ueber die Weisheit des christl. Religionslehrers in der Wahl seines Vortrags nach 1 Cor. 1, 17—25, in Saalfelds und Trefurts neuen Beiträgen ꝛc. Bd. I. Hft. 1. Nr. 2. 1809. Ueber Spittler als Historiker, Gött. 1811. Grundriß der theolog. Encyclopädie zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen, 1813. Progr. De S. Livino, Episcopo, Martyre et Poeta saec. VII., 1813, 8. Ueber die gegenwärtige Lage und Verhältnisse der protestantischen Partei in Teutschland ꝛc. 1816. 8. Ueber den gegenwärtigen Zustand und die Bedürfnisse unserer protestant. Kirche ꝛc. 1817. 8. Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt ꝛc. Bd. I. II. 1818. 8. Rede bei den Reformationsfeierlichkeiten: De beneficiis, quae ex reformatione in religionem, in rempublicam atque in literas . . . . redundarunt. Leben des Schottischen Reformators Johann Knox aus dem Englischen des Dr. Th. M'Crie, mit einer Vorrede. Gött. 1817. 8. Ueber Behandlung, Haltbarkeit und Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums, 1821. Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts, 1831. Spittlers Grundriß der Geschichte der

christlichen Kirche wurde von Planck herausgegeben, und mit der fünften Auflage bis auf unsere Zeiten fortgeführt, 1812. Mehrere zerstreute Aufsätze und Reden können hier füglich übergangen werden. Zu seinen Schriften gehören noch: Tagebuch eines neuen Ehemannes, Leipz. 1779. Briefe Jonathan Aschley's in Teutschland geschrieben und aus dem Englischen übersetzt, Bern 1782. Festprogr. Anthologiae patristicae specim. I — VI. G. 1820 — 33. 4. Festprogr. Observ. in acta Apostoli Pauli Romana. Act. XXVIII. 17—31. Partic. I — III. G. 1822 — 26. 4. Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuche — eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte, Gött. 1823. Von der nicht gedruckten Fortsetzung findet sich ein Auszug in Lücke's Biographie. Anh. I. Vorrede zu Zimmermanns teutscher Uebersetzung von Melanchthons Leben Luthers. Gött. 1813. Sein Leben schrieb, wie bemerkt, G. Fr. Chr. Lücke unter dem Titel: Dr. G. J. Planck, ein biograph. Versuch, nebst einem erneuerten und verbessert. Abdrucke einer biograph. Mittheilung über Dr. Heinrich Ludw. Planck, und Dr. Rupertis Grab- und Gedächtnißpredigt auf den erstern, nebst dem Brustbilde und Facsimile von G. J. Planck. Notizen über den letztern liefert auch Fr. G. F. Schlägel, in der Schrift: „Zur dankbaren Erinnerung an Dr. G. J. Planck," Hameln 1833. 4.; Haugs Gelehrtes Würtemberg; Dr. Mohnicke, ein Beitrag zur Lebensgeschichte und Charakteristik des Dr. G. J. Planck aus einem Briefe von ihm (in Ilgens Zeitschr. für histor. Theol. Bd. VI. St. 1.); N. Nekrolog der Teutschen, 1833. Thl. 2. Nr. 243. Vgl. Versuch einer academ. Gelehrten-Geschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen, von Pütter und Saalfeld. [Dür.]

Planck, Heinrich Ludwig, ältester Sohn des Vorigen, geboren zu Göttingen am 19. Juli 1785, gleichfalls Professor der Theologie daselbst. Er hörte die Theologie bei Stäudlin, Ammon, Eichhorn; die Philologie bei den in diesem Fache berühmten Lehrern Heyne und Heeren, die Philosophie bei Bouterweck und Herbart. Vorzüglich war es die Philologie, wovon er sich angezogen fühlte und wovon er auch bei seinen theologischen Arbeiten durchgehends Gebrauch machte. Er fühlte in sich den Drang, dem Rufe seines Vaters möglichst nahe zu kommen, hatte sich aber dadurch allerdings eine schwere Aufgabe gesetzt, und sich allzugroßen Anstrengungen im Studium hingegeben, wodurch später Epilepsie eintrat. In den Jahren 1805 und 1806 löste er die von der theologischen und der philosophischen Facultät in Göttingen ausgesetzten Preisfragen. Die von der erstern Facultät vorgelegte Aufgabe handelte von dem Werthe der Zeugnisse der Gegner des Christenthums und der kathol. Kirche in den drei ersten Jahrhunderten bei den Beweisen für die Wahrheit der Geschichte Jesu und die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften. Planck ward hierauf im J. 1806 zugleich mit Gesenius Repetent der Theologie an der Universität, besuchte hierauf die Hochschulen Kiel, Greifswalde, Rostock, Leipzig, Halle, Jena und legte so den Grund zu wichtigen literarischen Verbindungen. Als Professor der Theologie, wozu er 1810 ernannt wurde, verlegte er sich anfänglich auf Exegese und hebräische Sprache, und drang dadurch vorbereitet später zur Kritik des neuen Testamentes vor. Auch hier blieb ihm das philologische Element von vorzüglichem Interesse. In seinen 1808 zu Göttingen erschienenen „Bemerkungen über den ersten Paulinischen Brief an Timotheus" vertheidigte er dessen Aechtheit gegen die Angriffe Schleiermachers. Neben seinem philologisch-kritischen Talente, das er in der Exegese des N. T. bekundete, zeigte er auch Vorliebe für systematische Philosophie, und suchte in den Forschungen Herbarts, so wie in der Methode von Kant und Fries einen festen Standpunct für seine dogmatischen Vorträge zu gewinnen, welche er 1817 begann. Seine Ansichten auf dem philosophisch-dogmatischen Gebiete legte er zu Tage in seiner 1817 erschienenen Schrift: „Ueber Offenbarung und Inspiration, in Beziehung auf Schleiermachers neue Ansichten über Inspiration," und in seinem „Kurzen Abriß der philosophischen Religionslehre" (Götting. 1821). Das Gift der obengenannten Krankheit ließ ein fortschreitendes,

frohes Bilden und Schaffen des Geistes bei Planck nicht aufkommen, knickte vielmehr die hoffnungsvollen Blüthen, und setzte seinem Leben am 23. Sept. 1831 ein Ende. Seiner kritischen Thätigkeit verdankten folgende Schriften ihr Dasein: Diss. de principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae, 1806. Ennii Medea, 1807. Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien, 1809. De vera natura atque indole orationis graec. N. T., 1810. Negatur philos. Platonicae vestigia extare in ep. ad Hebraeos. 1810. Exponuntur quaedam de fundamento theol. recentioris, ejusque cum doctrina N. T. consensu, 2 Part. 1812—15. Quaedam de recentiss. Lucae Evang. analysi critica, 1819. De significatu canonis in Ecclesia antiqua, 1820. Fragmenta lexici in sacr. script. N. T. recens adornandi, 3 Programme, 1814, 25, 27 ꝛc. [Dür.]

Plantinische Bibelausgaben, s. Bibelausgaben.

Platina, Bartholomäus, geb. 1421, hieß nach seinem Familiennamen eigentlich Barth. Sacchi, nannte sich aber von seinem Geburtsorte Piadena (lat. Platina) im Gebiete Cremona's lieber Platina. In seiner Jugend nahm er Kriegsdienste und ergab sich erst spät den Wissenschaften. Auf hohe Verwendungen gab ihm Papst Pius II. eine Stelle in dem von ihm errichteten Collegium der Abbreviatoren, das Pius überhaupt mit vielen Gelehrten und berühmten Literatoren besetzte. Papst Paul II. hob dieses Collegium wieder auf, was insoferne gerade nicht so verdammungswürdig war, als dieses Collegium wirklich eine bedeutende Simonieanstalt gewesen zu sein scheint. Die Gelehrten und Literatoren, ihrer Einkünfte und Stellen beraubt, schlugen darüber den größten Lärm auf und Platina vergaß sich darüber so sehr, daß er nach seinem eigenen Geständnisse folgenden höchst unbesonnenen Brief an den Papst schrieb: „Wenn es dir erlaubt gewesen ist, uns unserer rechtmäßig erkauften Stelle zu berauben, so muß es uns auch erlaubt sein, uns über so viel Unrecht und Beschimpfung zu beklagen. Wir wollen zu den Königen und Fürsten herumgehen und sie bitten, eine Synode gegen dich zusammenzurufen, auf welchem du dich verantworten sollst, warum du uns aus einem rechtmäßigen Besitze vertrieben hast.“ Diese Insultirung des Papstes zog ihm eine viermonatliche Einkerkerung zu; der Cardinal Gonzaga, sein Gönner, erwirkte ihm endlich die Freiheit. Einige Jahre darauf brach ein neues Unglück über Platina herein; er wurde beschuldiget, an einer Verschwörung gegen das Leben Pauls II. (s. d. A.) Theil genommen zu haben; mit ihm kamen auch andere Gelehrte in den gleichen Verdacht. Obwohl sogar der Tortur unterworfen, legte er doch kein Geständniß ab, wahrscheinlich weil er als unschuldig keines abzulegen hatte. Da Platina mit mehreren seiner Mitgefangenen zu den angesehensten Humanisten Italiens gehörte und damals viele von diesen ihre Begeisterung für das classische Alterthum bis zur Häresie und Unglauben trieben, so wurde Platina und seine Mitgefangenen auch über die Beschuldigung der Häresie verhört, aber zuletzt doch freigesprochen. Nachdem Platina seine Freiheit wieder erlangt hatte, erhielt er zwar von Paul das Versprechen einer Anstellung, das jedoch in Folge von Pauls Tod nicht zur Ausführung kam. Pauls Nachfolger Papst Sixtus IV. setzte ihn wieder in seine Aemter ein und machte ihn 1475 zum Bibliothecar des Vaticans. Seitdem verlebte er seine Tage in Ruhe und starb 1481. Trithemius feiert ihn mit folgendem Lobspruch: „Vir undequaque doctissimus, philosophus et rhetor celeberrimus, ingenio subtilis et vehemens, eloquio disertus et mulcens.“ Man hat von ihm eine große Anzahl von Werken, das vorzüglichste ist seine Schrift „de vitis Pontificum Romanorum.“ Darin rächte er sich für das ihm von Papst Paul II. Angethane durch eine sehr nachtheilige Schilderung von Pauls Sitten und Thaten und machte ihm unter Anderm den höchst übertriebenen Vorwurf, er habe alle Humanisten für Ketzer gehalten und die Römer ermahnt, ihren Söhnen nicht länger mehr die classischen Studien zu erlauben, es genüge, wenn sie schreiben und lesen könnten. Der berühmte Cardinal Quirini († 1755) hat in einer eigenen Schrift den Papst gegen Platina's Vorwürfe gerei-

niget. Außer der Geschichte der Päpste schrieb Platina: l. 3 de falso et vero bono, dialogus contra amores, dial. de vera nobilitate, panegyricum in laudem Card. Bessarionis, orationem ad Paulum II. de pace Italiae componenda, hist. inclytae urbis Mantuae et serenissimae familiae Gonzagae etc. S. Schröckhs Kircheng. Bd. 32, Köchers Gelehrten-Lexicon, Fellers Lexicon. [Schrödl.]

Platonismus. Wenn hier von Plato's Philosophie gesprochen wird, so haben wir bloß ihr Verhältniß zum Christenthume im Auge. Es darf also hier, wo es sich lediglich um das theologische Interesse handelt, eine Darlegung des platonischen Systems nicht erwartet werden; dieß gehört in die Geschichte der Philosophie. Nur so viel kann davon beansprucht werden, als eben das theologische Moment erheischt. Fragliches Verhältniß wird nun nicht bloß als ein äußeres betrachtet, so daß Platonismus und Christenthum zwei völlig auseinander liegende Objecte wären; in einem solchen Verhältnisse steht das Christenthum zu allen Philosophien. Vielmehr ist es oder besser soll es, und gerade deßhalb ist hier die Rede von Platonismus, ein inneres, wesentliches, ein Causalitätsverhältniß sein; somit hätte das Christenthum die platonische Philosophie zu seiner nothwendigen Voraussetzung, oder letztere wäre doch eine der wesentlichen des Christenthums, und wegen dieser innern Beziehung wären christliche Elemente in der Philosophie Plato's; aber auch umgekehrt müßte nach dem Platonischen im Christenthum gefragt werden. Zu der Frage nach dem Christlichen in Plato gaben die Kirchenväter, welche entweder von der platonischen Philosophie zum Christenthume übergetreten waren, oder sich dieser Philosophie bei der wissenschaftlichen Darlegung der christlichen Theologie bedienten, die erste Veranlassung dadurch, daß sie theils geradezu christliche Lehren bei dem Gründer der academischen Philosophie finden, oder doch keimartig erblicken wollten. Wie viel hieran ist, soll sich nachher zeigen; aber immerhin, dürfen wir jetzt schon sagen, war bei ihnen von einem causalen Verhältniß keine Rede; ein solches wurde erst in neuerer Zeit behauptet. Man sagte nicht mehr, es sei in Plato dieser oder jener christliche Gedanke, sondern beide verhielten sich zu einander wie Idee zur Wirklichkeit, wie Grund zur Folge. Die Schrift Ackermann's: Das Christliche in Plato und in der platon. Philos. Hamburg 1835, sammelt zuerst alle jene Stellen aus Plato's Schriften, die das Gepräge der Verwandtschaft mit Christlichem haben. Da sich aber aus dieser nur empirischen Behandlung der Sache fragliches Verhältniß, somit was denn eigentlich das Christliche in Plato sei, nicht bestimmen lasse, glaubt Ackermann tiefer gehen zu müssen und findet das Gesuchte im Begriffe „des Heilbezweckenden." Platonismus und Christenthum verhalten sich demnach so zu einander, daß jener vermöge seiner Teleologie das Heil bezweckt, während dieses es bewirkt. Das Mißliche in dieser Ansicht ist nun aber, daß das Judenthum als Vorstufe zum Christenthume so viel als beseitigt ist und gar nicht zu der Berechtigung kömmt, die es in der Heilsöconomie hat. Denn der Unterschied, daß das Wesentliche im Judenthum „das Heilerwartende", und im Heidenthume das Heilersinnende sei, ist nicht so groß, und von der Art, daß die alttestamentliche Oeconomie in ihrer wesentlichen Beziehung zum Christenthum nicht beeinträchtigt würde. Sodann wurde schon von andern bemerkt (s. Ritter's Kritik der Schrift von Ackermann in den Stud. u. Krit. 1836), daß jede heidnische Religion auch das Heil zu bezwecken suche, wenn gleich jede in anderer Weise. Eine tief eingreifende Widerlegung seiner Ansicht fand Ackermann durch Baur (das Christl. des Platonismus oder Socrates und Christus. Tüb. 1837). Als ein besonderer Mangel der Schrift wird angegeben, daß sie für ihre Aufgabe auf so manche wichtige Gesichtspuncte, welche die Hegel'sche Geschichte der Philosophie darbiete, keine Rücksicht genommen habe. Von diesem Standpuncte nun, dem der Hegel'schen Philosophie, bestimmt Baur im Verfolge das Christliche im Plato und zeigt, daß Christliches in Plato sei, weil sich in dessen Philosophie Momente nachweisen lassen, welche das Christenthum seinem wahren Charakter nach, als die absolute Religion, zu einer seiner

nächsten und unmittelbarsten Voraussetzungen habe. Welches sind nun solche Momente? Vor allem die historische Stellung der platonischen Philosophie und des Christenthums, wornach jene wie dieses epochemachende Bedeutung habe. Diese bestehe nun darin, daß in der platon. Philosophie, oder eigentlich schon in der socratischen, wovon die platonische nur Fortentwicklung ist, die Wahrheit des Objectiven auf das Bewußtsein, auf das Denken des Subjects, zurückgeführt wurde, so daß von nun an nur der Mensch als ethisches Wesen der Mittelpunct aller wahren Philosophie sein konnte. Gerade hierin nun liege die dem Christenthume vorangehende nothwendige Voraussetzung; denn erst jetzt, nachdem das Bewußtsein in sich selbst zurückgeht, der Geist sich als Subject erfaßt, sich selbst erkennt, ist es möglich, sich, wie das Evangelium es verlangt, als Sünder zu erkennen. Erst auf das *γνῶθι σεαυτόν*, das durch den Platonismus ermöglicht wurde, kann die *μετάνοια*, das *μετανοεῖτε* des Evangeliums folgen. Platonismus und Christenthum verhalten sich wie Selbsterkenntniß u. Sündenerkenntniß zu einander. In dieser Weise nun aufgefaßt sollen die Hauptmomente der socratischen und der daraus hervorgegangenen platonischen Philosophie in einer nähern Beziehung zum Christenthum stehen, und die christlichen Elemente dieser Philosophie, so wenig sie vielleicht anfangs eine solche Bedeutung zu haben scheinen, dennoch die ersten Anfänge und Ausgangspuncte einer Bewegung sein, die sich in der Folge im Christenthume vollendete. Als christliche Elemente werden sofort genannt: Die Einrichtung des platonischen Staates, worin nur der Mangel des Princips der subjectiven Freiheit, das in der christl. Kirche herrsche, sei; die Lehre von den Ideen, und der Idee des Guten, welche mit der christlichen Gottes- und Logoslehre zusammenhänge und dem Christenthume nur noch die Entwicklung der Lehre vom hl. Geist überlasse; sodann die platonische Erlösung und Läuterung der Seele. In einem zweiten Abschnitte wird die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthume in Hinsicht der Bedeutung, welche der Person des Socrates von Plato gegeben wird, nachgewiesen und gezeigt, daß wie im Christenthum Alles von Christus, so auch im Platonismus Alles von Socrates als Mittelpunct eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens ausgeht, in welchem ein neues Princip hervortrat, um auf das Entscheidendste und Heilsamste in die Geschichte der Menschheit einzugreifen und sie auf eine neue höhere Stufe ihres, in der Verwandtschaft mit der Gottheit begründeten, geistigen Lebens zu erheben. — So weit hat man den Begriff des Christlichen in Plato gedehnt! Diese ganze Anschauung nun, weil vom Hegel'schen Standpuncte, ist ungefähr so wahr, als die Prätention derselben Philosophie, in ihr erst sei das Christenthum zum wahren Bewußtsein seiner selbst gekommen. — Indem wir zum Behufe der Kritik dieser Anschauung auf die gediegene Abhandlung von M a t t e s, das Christliche im Plato, Tüb. Quartalschrift 1845. 4. Hft. S. 479—520 verweisen, wenden wir uns zur Frage: Inwiefern ist Christliches im Plato? inwiefern nicht? — Das Christenthum als geoffenbarte Religion darf nicht angesehen werden als Etwas, was der menschlichen Vernunft geradezu entgegengesetzt wäre; es ist für die menschliche Vernunft, setzt also diese voraus, um an sie anknüpfen, auf sie bauen zu können. Nun ist freilich in Folge der Sünde das ursprünglich reine Licht der Vernunft verdunkelt, aber nicht ausgelöscht worden; wie in ethischer Hinsicht der Mensch auch nach dem Falle im Gewissen sich aufgefordert fühlt (Röm. 2, 14. 15), also noch sittlich bestimmt ist, so ist daher der Mensch auch ohne Offenbarung religiöser Kenntnisse fähig: denn auch in diesem Zustande hat die Vernunft ihren Grund in Gott. N a t ü r l i c h religiöse, a l l g e m e i n religiöse und sittliche Kenntnisse, und zwar wahre, sind daher jedem Menschen, jedem Volke möglich. Freilich wird es selbst da bedeutende Unterschiede geben, die bedingt sind durch Anlage, Erziehung, Stellung in der Geschichte der Völker u. s. w. Immerhin haben aber doch alle diese Religionskenntnisse ihren Grund in der bloß natürlichen, d. h. ohne Offenbarung seienden Vernunft. Soferne nun das Christenthum an diese allgemeinen religiösen Wahrheiten der auf

sich selbst gestellten Vernunft anknüpft, sie also anerkennt und bestätigt, ist im ganzen Heidenthum Christliches. Als Etwas beiden Gemeinsames, weil eben in der Einen gemeinsamen Vernunft Gegründetes, können diese Lehren nichts besonderes Charakteristisches weder des Einen noch des Andern sein, d. h. die so bestimmten christlichen Elemente können keine specifisch christlichen, d. i. auf göttlicher Offenbarung ruhende sein. Das Höchste, was erwartet werden kann, ist, daß jene allgemein religiösen Lehren im Heidenthum in einem größeren Maße oder geläuterter sich vorfinden, und zwar da, wo die natürliche Vernunft sich am weitesten entwickelt und alle ihr möglichen Stadien durchlaufen hat. Dieß ist nun der Fall in der Philosophie des Plato und insofern, d. h. weil sich in ihm der religiöse oder vielmehr sittliche Geist des Heidenthums am reinsten ausspricht, kann man von Christlichem im Plato reden; aber charakteristisch Christliches findet sich bei ihm nicht und kann nicht, weil bei ihm nur die Entwicklung des ohne Offenbarung seienden, natürlichen Geistes zum Abschlusse gekommen, und dieser nicht, was auch nicht möglich ist, über sich selbst hinausgegangen war. Warum nun Jenes gerade bei Plato der Fall ist, lehrt ein flüchtiger Blick auf die griechische Philosophie. Im Anfange derselben war das denkende Subject in sein Object, die Natur versunken, in der Weise, daß es sich dieser hingab, sich von ihr bestimmen ließ, also sich passiv zu ihr verhielt. Der Geist nahm an seinem Objecte die Denkoperationen in dogmatischer Weise vor, ohne sich vorher von diesem selbst Rechenschaft zu geben, also ohne sich selbst zu erfassen; mit andern Worten: die griechische Philosophie war anfangs ausschließlich Naturphilosophie, wie schon die ersten Kirchenväter sagen: *φιλοσοφία φυσική*. Eine Aenderung hierin geschah durch die Sophisten, indem sie Subject und Object trennten; aber beide bestimmten sie so zu einander, daß das Subject, und zwar das individuelle, empirische, nur das wahrhaft Seiende ist, während dem Objecte alle Wahrheit abgesprochen wird. Das ist es, was die Sophisten in Verruf brachte — die Annahme subjectiver Wahrheit, Läugnung aller objectiven. Diese übrigens in der Entwicklung der griech. Philosophie nothwendige Erkenntniß berichtigte Socrates dahin, daß er sagte, nicht der individuelle, empirische Mensch, sondern dieser als solcher ist das Maß der Dinge, und nur ein solches Wissen ist ein wahres, welches ein Wissen vom Begriffe des Objectes ist. Dadurch nun, daß Socrates auch das Subject, den Menschen, zum Object dieses Wissens machte, und jenen Satz auch auf sein Handeln und Thun bezog, wodurch dieses erst ein wahres werde, war die Philosophie nicht mehr bloß Physik, sondern, und hierin beruht gerade die Bedeutung des Socrates, Ethik. Das Princip der socratischen Philosophie wurde endlich von Plato dahin erweitert, daß er sagte: alles begriffliche Denken nur ist ein wirkliches, wahres Wissen, weil der Begriff des Gedachten Etwas objectiv Wahres, Reales sei; nicht die äußeren Dinge, sondern die ihnen zu Grunde liegenden Begriffe, Gedanken oder Ideen sind das eigentlich Wahre, und wahrhaft Seiende. Dadurch kam zur platonischen Philosophie ein dritter Theil — die Dialectik oder Ideenlehre. Darnach ist die Welt verwirklichter Gedanke, Vernunft. Ueber Plato ist Aristoteles in nichts Wesentlichem hinausgegangen; der Unterschied zwischen beiden ist nur, daß Aristoteles die Wahrheit und Wirklichkeit nicht in der idealen, sondern empirischen Objectivität findet. Von da nimmt der philosophische Geist immer an Genialität und Productivität ab und an Schwäche zu, er verläuft sich in epicuräische, stoische und skeptische Weisheit und der Versuch des Neuplatonismus (s. d. A.), in überfliegender Speculation sich der überwesentlichen Wahrheit zu bemächtigen, hatte denselben Erfolg, wie der Flug des Icarus. Die Geschichte der Philosophie nach Plato und Aristoteles ist nur die Geschichte ihrer Zersetzung und Auflösung. (S. Zeller, d. Philosophie der Griechen I. Thl. S. 10—29). — Mit diesem kurzen geschichtlichen Ueberblick sind wir aber zugleich zu einem weitern Schlusse gelangt, nämlich daß das Christenthum nicht die Vollendung einer Bewegung sein kann, deren Anfangspunct und bewegende Elemente schon im Platonismus

liegen, so daß dieser eine wesentliche Voraussetzung des Christenthums wäre. Dagegen spricht der ganze christliche Verlauf der Philosophie geradezu; allerdings hat diese auch ihrerseits, wie vieles Andere, aber nur negativ auf das Christenthum vorbereitet, indem sie nämlich zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse des menschlichen Geistes nichts Wahres bot und so die Sehnsucht nach entsprechender Wahrheit erweckte. An diese Sehnsucht des menschlichen Geistes hat das Christenthum angeknüpft und nicht an eine Philosophie. Was aber die fragliche Voraussetzung des Christenthums, die allerdings nothwendig war, weil auch es als Etwas in die Erscheinung fallendes, einer Vorbereitung bedurfte, betrifft, so ist sie eine ganz andere. Es wurde gesagt, in Plato könne man nur insoferne Christliches suchen wollen, als man darunter ganz allgemein sittliche und religiöse Wahrheiten verstehe, und weil in ihm der natürliche, ohne Offenbarung seiende Geist sich am vollkommensten und vollendetsten entwickelt habe. Nun ist aber gewiß, daß der Mensch ohne Gott, sich selbst überlassen und selbstständig sich um so weniger wahr und erschöpfend entwickeln kann, je mehr gerade der religiöse Mensch ganz und gar in Gott seinen Grund und seine Wurzel hat. Der Mensch kann zwar das von Gott ursprünglich gesetzte religiöse Verhältniß verkehren, aber nicht wieder in gleicher Weise herstellen. Augustin sagt, der Mensch kann wohl fallen, aber vom Falle nicht wieder aus eigener Kraft sich erheben. Daher ist eine zweite, außerordentliche Offenbarung zum Zwecke einer neuen, zweiten geistigen, religiösen Wiedergeburt oder Schöpfung nöthig. Der Anfangspunct dieser neuen Entwicklung liegt nun nach dem Bewußtsein, das der christliche Geist von sich selbst hat, nicht in der platonischen Philosophie, sondern sie beginnt mit Abraham, dem Stammvater des israelitischen Volkes; mit ihm, der selber, was er geschichtlich ist, durch Offenbarung ist, begann die auf Offenbarung ruhende neue religiöse Entwicklung, die ihren Abschluß, ihre Ruhe und Verständniß über sich selbst im Christenthum fand; alles Andere, neben und außer dieser Entwicklung liegende, steht außer der Offenbarung, ist also heidnisch (s. Paganismus), ist Entwicklung des bloß auf sich selbst gestellten menschlichen Geistes. Eben dahin gehört auch die platonische Philosophie; charakteristisch christliche, auf Offenbarung Gottes ruhende Elemente können sich in ihr daher nicht finden. — Dieses antipodische Verhältniß von Platonismus und Christenthum leuchtet auch aus Folgendem ein. Das Christenthum ist wesentlich geschichtlicher Natur, ist durch Geschichte vermittelt, tritt in Thatsachen auf, woraus die Lehren erst abgeleitet werden; der Platonismus aber ist lediglich Lehre, Theorie, Philosophie. Daher ist das Christenthum Etwas Lebendiges, Etwas im wirklichen Leben Dastehendes, während die platonische Philosophie, so viel Begeisterung in ihr auch herrscht, doch nur Schulweisheit ist, der erst die That folgen soll. Dieses Charakteristicon der platonischen Philosophie zeigt sich namentlich in einem Puncte, der einen schneidenden Gegensatz zum Christenthum bildet. Der Zweck der platonischen Philosophie wie des Christenthums ist Erlösung; aber wie will sie diese bewirken? Gerade auf die der christlichen entgegengesetzte Weise! Das Christenthum setzt die reale Möglichkeit, den objectiven Grund der Erlösung des sündigen Menschen in die geschichtliche That des Opfertodes Christi, die subjective Möglichkeit in den Glauben an jenes Objective, und die Vermittelung dieser beiden Momente, d. h. die wirkliche Erlösung des Subjects, wird durch den hl. Geist vermittelt. Der Platonismus dagegen macht die Erlösung des Menschen abhängig von dem Erkennen in oder nach der Idee, weil, meint Plato, ein solches Erkennen zugleich das Handeln hervorrufe, also den Willen bestimme. Im Platonismus ist demnach die Philosophie die Erlöserin, und die Erlösung vollzieht sich in einem Denkprocesse! Ein schärferer Widerspruch gegen das Christenthum läßt sich nun nicht denken! Hat man es für Etwas Christliches in Plato erkannt, daß er mit dem hl. Paulus den Grund der Sünde in der Nichterkenntniß des Göttlichen findet (Usteri, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes, S. 20. 5. a.), so ist es umgekehrt gerade Etwas Nichtchristliches, daß Plato die

Erlösung durch das Wissen bedingt sein läßt! Eine solche Erlösung ist eine aristocratische; nur der Philosoph, der nach und in der Idee erkennt, ist erlösungsfähig. Sodann ist es christliche Anschauung, daß das Wissen, selbst das Wissen nach der Idee, das ihr adäquate Wissen, nicht die Liebe erzeugt, in der der Wille das in der Idee Erkannte thut. Der Widerspruch zwischen dem Wissen des Guten d. h. dem Gewissen und dem Willen wird nicht durch Philosophie, sondern nur durch die Erlösung, wie sie im Christenthum sich vollzieht, aufgehoben. Gegen jene philosophische Erlösungstheorie spricht Paulus geradezu; ja nach ihm bewirkt sie das gerade Gegentheil (1 Cor. 8, 1). Und Plato widerlegt sich selbst, da seine Erlösungstheorie nur Theorie und er selbst nur bei Worten stehen blieb, worauf schon Theodoret in der Abhandlung de virtute activa (Graec. affect. curat. tom. IV. p. 664 sqq. Paris. 1642.) hinwies. Besagte Theorie ist so sehr nicht christlich als die Meinung aller derer unchristlich ist, welche in Christus nur einen Lehrer, und in dem Christenthum nichts als Lehre, Theorie, Philosophie sehen wollen! Gerade in diesem Hauptpuncte, der den Mittelpunct des Christenthums bildet, schließen sich beide gegenseitig aus und der Umstand, daß bei Plato weder eine richtige Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, noch in Folge davon auch nur eine Ahnung von der Erlösung, wie sie als objective That und objectiver Grund im Christenthum ist, hat, beweist, daß in Plato specifisch Christliches nicht ist. — Eben so viel ist an der Behauptung, in Plato sei Christliches, weil er wie dem subjectiven politischen so auch dem subjectiven ethischen Geiste seiner Philosophie in seinem „Staate“ Objectivität gegeben habe; wodurch in ihm viele mit der christlichen Kirche gemeinsame Beziehungen seien. Wir finden aber diesen Gedanken, daß der subjective ethische Geist objectiv werden müsse im Staate, nicht für Etwas, was dem Platonismus ein wesentlich christliches Gepräge gäbe. Ein solches Streben nach Objectivität findet sich ja auch bei andern Philosophien, selbst solchen, die vom Christenthum nichts wissen wollen. Es hat dieß seinen Grund darin, daß der Mensch, auch wenn er nicht Christ ist, sich als sociales Wesen erfaßt. Etwas specifisch Christliches kann dieß sonach nicht sein. Sodann hat die Objectivirung auch des subjectiven ethischen Geistes seinen nächsten Grund nur in jener des politischen; und man weiß ferner, daß Plato auf diesen Standpunct, der alle Subjectivität vernichtet, durch die damals schrankenlos herrschende Subjectivität der Griechen getrieben wurde; deßhalb ist Plato wie in politischen so auch in ethischen Dingen streng aristocratisch. So wenig Christliches, soviel Nichtchristliches dagegen finden wir in der platonischen Republik. Das Christenthum statuirt einen wesentlichen Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Gott und Welt und faßt den Menschen in diesen Beziehungen auf. Seine Beziehung zu dem Unendlichen begründet in ihm das religiöse und ethische Moment, das ein ewiges, überirdisches ist; die Beziehung zum Endlichen gibt das politische, wornach der Mensch als Bürger, als Glied des Staates, als nationales Wesen, also in seinen zeitlichen, irdischen, natürlichen, vergänglichen Interessen aufgefaßt wird. Beide nun, der religiöse und der politische Geist, haben vermöge ihres wesentlichen Unterschiedes eine eigene Sphäre angewiesen, in der sie zur Erscheinung gelangen und objectiv werden; der religiöse in der Kirche, welche, weil in ihr der Mensch in seinen ewigen, sich stets gleich bleibenden Beziehungen zum Unendlichen zur Entwicklung kommen soll, selbst unendlich, universell, an keinen Raum, keine Zeit gebunden ist; der politische Geist gelangt zur Objectivität im Staate, der, jenem entsprechend, endlich ist, d. h. Grenzen hat. Ganz anders, wesentlich anders ist dieß in der platonischen Republik. Hier ist nicht wie im christlichen Staate das politische vom religiösen Momente getrennt, und demnach auch nicht die Pflege des einen und andern einer eigenen, besondern Oeconomie zugetheilt; beide gehen vielmehr in einander auf und zwar in der Weise, daß das religiöse, das ewige Moment, vom politischen, endlichen, zeitlichen aufgenommen, d. h. dem Staate zum Opfer gebracht wird. Gerade nun diese Construction des platonischen

Staates, welche überdieß mit der Philosophie Plato's selbst im Widerspruche steht, weil in ihr der Geist die Schranken dieser Endlichkeit durchbrechen und zum Unendlichen gelangen will, statt dessen aber, so bald er objectiv werden will, wieder in's Endliche, d. h. hier in den Staat herabsinkt, so daß dieser für das Unendliche gelten muß; ist ein Beweis, daß Plato in seiner objectiven Philosophie, wie sie in der Republik vor uns liegt, über das Princip des Heidenthums, das vom christlichen Dualismus nichts weiß, dem Alles Eins ist, und das nur ein Weltbewußtsein hat, nicht hinausgekommen, vielmehr ihm erlegen sei (Vgl. Ritter's Rec. der Ackermann'schen Schrift in den Stud. und Krit. 1836. 2. Heft S. 511). Fügen wir noch bei, daß im platonischen Staate das Princip der subjectiven Freiheit, das in der christlichen Kirche bei aller Objectivität ihres Princips dennoch gewahrt ist, gänzlich geleugnet wird, in Folge dessen Keiner sich seinen Beruf selber wählen, Keiner Eigenthum besitzen darf, und wornach alles Familienleben im Grunde und Keime erstickt ist, indem die communio mulierum eingeführt, und durch frühzeitige Erziehung der Kinder in öffentlichen Anstalten von Staatswegen gesorgt ist, daß kein Kind seine Mutter, und umgekehrt, erkenne, und erinnern wir uns, daß den Jünglingen, die im Kriege tapfer gewesen, als Preis *ἀφθονέστερα ἡ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν ξυγκοιμήσεως*, (de Rep. lib. V. 460) zuerkannt wird, so sind wir durch diese materiellen Bestimmungen über die Frage nach dem Christlichen im platonischen Staate vollends im Reinen. — Zu keinem andern Ergebnisse führt uns die Untersuchung über Plato's Gotteslehre, die wir um so weniger übergehen dürfen, als sie in jeder Theologie den Mittelpunct bildet. Dieselbe hängt mit seiner Ideenlehre, die selbst wieder eine von der christlichen verschiedene ist (S. Staudenmaier, Philos. des Christenth. S. 82 ff.), enge zusammen. Nach dem christlichen Dogma liegt der sichtbaren Welt die unsichtbare, die Ideenwelt zu Grunde; die sichtbare Welt ist die in dieses Dasein gesetzte Welt der Ideen. Diese Ideen der Dinge, diese Gedanken sind ewige Gedanken Gottes, aber Etwas Anderes als er selbst ist, sie sind Negationen seiner selbst. Ferner derselbe Wille, der die Welt ideell setzt, setzt die ideelle in's reale Sein, d. h. Gott ist Schöpfer der Welt. Auch bei Plato, und dieß ist ein Fortschritt seiner Philosophie, findet sich nun die Lehre von einer Ideenwelt; der diesseitigen Welt liegen die Ideen zu Grunde, die ewig, allein das Wahre, Wesenhafte, Wirkliche sind. Aber — und dieß ist das Unterscheidende — dieselben sind an sich ewig, nicht, weil sie ewig von Gott gedacht sind; die Intelligenz Gottes ist nicht Ursache derselben, d. h. sie sind keine ewigen Gedanken Gottes, sind nicht in Gott, sondern außer und neben Gott seiend, an sich selbstständig und ewig wie Gott; Gott ist nur Bewegungsprincip der Ideen zur gleichfalls ewigen Materie, woraus dann die sichtbare Welt sich bildet sc. nach den Ideen. Worin, müssen wir fragen, hat es nun seinen Grund, daß Plato die Ideen nicht als ewige Gedanken der Gottheit und diese nur als bewegendes nicht schöpferisches Princip auffaßt? Darin, daß er Gott nicht als denkendes, selbstbewußtes, persönliches Wesen begreift! Denn dieses wird durch den Begriff des Demiurgus nicht ersetzt; denn die Annahme dieser bewegenden Ursache ist nur ein Nothbehelf, um die für Plato allerdings kritische, und auch nicht gelöste Frage nach der Vermittlung der idealen zur realen Welt einigermaßen zu beantworten. Zwar wollen Viele aus der bekannten Stelle im Philebus (S. 30. D. *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*) den Begriff der Persönlichkeit Gottes finden. Allein dagegen bietet die Stelle selbst Schwierigkeiten, wenn der *νοῦς βασιλικός* als Product eines Höheren, nämlich *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* erklärt wird; so wie alle jene, in denen Gott als die Idee des Guten (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* De rep. VI. 508. D. 509. B.) bezeichnet wird, die aber selbst wieder nur dem Begriffe der höchsten Idee oder der Idee der Ideen, also nur der Einheit der Ideen gleichkömmt. Mit viel mehr Recht könnte man daher in der platonischen Gotteslehre von pantheistischen Elementen, als christlich theistischen Vorstellungen reden. Der

Begriff Gottes als eines absoluten Wesens, das sich in sich selbst unterscheidet und in dieser Selbstunterscheidung zugleich als einheitliches Sein erfaßt, worin eben der Begriff der Persönlichkeit liegt, findet sich bei Plato nicht; und eben darum kann der Begriff der christlichen Trinität ebensowenig bei ihm gesucht und gefunden werden. (Weitere Differenzen s. bei Mattes a. a. O.) — Kehren wir die jetzt besprochene Frage um, so handelt es sich um das Platonische im Christenthum. Wir betrachten diesen Satz nicht sowohl vom rein religionsphilosophischen Gesichtspuncte, als vielmehr vom historischen, von dem aus er auch in Anregung gebracht wurde, indem man die Behauptung aufstellte: die Kirchenväter, nämlich jene, die von der heidnischen d. i. platonischen Philosophie zur christlichen Religion übergetreten seien, hätten platonische religionsphilosophische Ideen in's Christenthum mitgebracht, dieses damit bereichert und in christlichem Geiste weiter und zu Dogmen ausgebildet. Hiemit stehen wir an dem vielbesprochenen Platonismus der Kirchenväter. Zu dieser Ansicht gaben nicht nur akatholische Theologen, die den Charakter des Christenthums als Offenbarung in Abrede stellten, z. B. Clericus, Souverain, sondern selbst sehr orthodoxe katholische Theologen, wie der Jesuit Petavius, freilich in anderm Sinne, Veranlassung. Hauptsächlich im Puncte der Trinität wirft Petavius den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte vor, sich von der platonischen Philosophie haben bestimmen zu lassen. Nulla ex alia re (sc. nisi philosophia Platonis) gravior Christianae fidei noxa et pernicies importata fuit. (De theol. dogmat. de trinitat. c. I. n. 2.) Dem Einfluße Plato's hätten sich nicht bloß Häretiker und Apostaten des christlichen Glaubens ergeben, sondern selbst einige fromme und hl. Schriftsteller von seiner Philosophie anwehen lassen (sed nonnulli etiam pii, sanctique scriptores afflati sunt), und er behauptet von diesen, plerosque de sanctissima Trinitate Platonico more sensisse, vel loquendi genere ipso nonnihil ad eum applicatos videri posse (Ibid. c. III. 1). Von Justin d. M. wird gesagt: Iustinum inferioris cujusdam conditionis esse putasse filium, etiam antequam homo fieret; ac minorem esse Deum, qui nec ubique esset, et spatio circumscriberetur aliquo et paternae voluntati serviret. Athenagoras fasse den Begriff des Logos als ein mit dem Vater coäternes Wesen und sabellianisire. Tatian lehre, der Logos werde vom Vater nicht durch einen ewigen Act sondern nur λογικῇ δυνάμει producirt und heiße bei ihm daher ἔργον. Theophilus von Antiochien habe hierin ebenso gefehlt. Und zum Schlusse heißt es: Quae ut absurda, ita Justini, Athenagorae ac Tatiani doctrinae consentanea sunt et ex Platonico dogmate deprompta. (Cap. III. 2. 4. 5. 6). Clemens des Alexandriners Anschauung sei, der Logos sei zwar naturae excellentis et supremo Deo ac patri proximae, aber dennoch sei der Sohn Gottes verschiedener Natur vom Vater (Filium Dei diversae a Patre esse naturae. c. IV. 1). Nun aber hat Petavius nicht nur im Allgemeinen den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Kirchenväter, viel zu viel überschätzt, sondern seine so eben vernommene Behauptung gegen genannte Väter im Betreffe der Trinität, worauf er ein großes Gewicht legt, ist geradezu eine grundlose und ein ungerechter Vorwurf. Den Beweis hiefür findet man, worauf wir der Kürze halber verweisen, bei Möhler, Patrologie u. s. w., wo über die Logoslehre Justin's S. 236—239, bes. 238. Anmkg. a; über Athenagoras S. 277; über Tatian S. 264; über Theophilus S. 294—97; über Clemens Alexand. S. 459 u. 460 Anmkg. a. das Richtige zu lesen ist. Wollten wir den Grund oder Ungrund des den Kirchenvätern vorgeworfenen Platonismus untersuchen, so müßten wir in die einzelnen Lehren, die platonisch sein sollen oder durch platonische Lehre verunstaltet worden, eingehen und prüfen, was aber hier zu weit führen würde. (S. hierüber Linzer Monatschrift 13. Bd. Rottenburger kl. A.) Es mag genügen, die Ansicht der Kirchenväter über das Verhältniß der Philosophie und der platonischen insbesondere zur geoffenbarten Religion des Christenthums kennen zu lernen, woraus sich dann die in Rede stehende Frage leicht entscheiden läßt.

Denn daß die sogenannten platonisirenden Väter über diesen Punct selbst unwissend und im Irrthum waren, können wir wohl nicht annehmen. Wir beginnen mit Justinus dem Martyrer. (Vgl. Praefat. pars II. cap. I. in Opp. S. P. Justini Philos. et Martyr. Parisiis 1742.) Vor seinem Uebertritte zum Christenthum war Justin Schüler verschiedener Philosophen, die ihn aber alle über die gesuchte Wahrheit in vollständiger Rathlosigkeit und Ungewißheit ließen. Daher ging er zur platonischen Philosophie über. Was ihn daran so sehr anzog und begeisterte, war ihre Ideenlehre (*ἡ τῶν ἀσωμάτων νόησις, καὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν.* Dial. c. Tryph. c. 2. p. 103); vermöge der Wissenschaft derselben hielt er sich in kurzer Zeit für einen ausgemachten Philosophen und war der stolzen Hoffnung, bald das Ziel der platonischen Philosophie, nämlich Gott zu schauen (*κατόψεσθαι τὸν Θεόν*), zu erreichen und war des festen Glaubens, daß nur die Philosophie glückselig mache (Dial. c. Tryph. c. 2. p. 103. 104). Welches ist aber Justin's Bewußtsein über die Philosophie und ihr Verhältniß zur Offenbarung nach seinem Uebertritt? Er ist der Ueberzeugung, daß die (wahre) Philosophie nur ein und dieselbe sei (*μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιςήμης*); daher ist es weder die platonische, noch die stoische, peripatetische, theoretische noch pythagoräische. Doch dürfe man nicht annehmen, daß in diesen Philosophien nichts Wahres sei; nein, nicht nur in den Philosophien, sondern selbst Dichtern ist Wahrheit, aber nicht die ganze, volle Wahrheit, sondern nur einzelne Keime, Saamen derselben (*παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι* Apol. I. c. 44. p. 70). Die Wahrheit als ganze und ungetheilte (*λογικὸν τὸ ὅλον*), der Complex jener spermatischen Wahrheiten, der Brennpunct der einzelnen Lichtstrahlen ist der erschienene Logos, ist Christus. Nach Justin verhalten sich also die vorchristlichen Philosophien zum geoffenbarten Christenthum wie die einzelnen Theile zu dem durch sie constituirten Ganzen. Jene Ehre nun, die Wahrheit spermatisch, theilweise (*ἀπὸ μέρους*) zu enthalten und eine entsprechende Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren, vindicirt er vorzugsweise der Philosophie Plato's; dieser ist ihm der erste griechische Philosoph (*ὁ πρῶτος τῶν παρ' ὑμῖν φιλοσοφῶν*) und nebst Pythagoras eine Mauer und Stütze der Philosophie (*ὥσπερ τεῖχος ἡμῖν καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας*). Platonische Philosophie und Christenthum ständen sonach in einem innern und somit wesentlichen Verhältnisse, verhielten sich wie ein größerer Theil zu dem (von ihm mitgebildeten) Ganzen; es wäre Platonisches im Christenthum. Aber auch nur der Verdacht einer solchen Anschauung wird von Justin selbst beseitigt, wenn er von dem Satze ausgeht, die religiöse Wahrheit werde dem Menschen ausschließlich durch Offenbarung zu Theil; aus sich selbst (*αὐτοὺς εἰδέναι*) kann sie keiner wissen. Wer sie von denen, die sie wissen, nicht lernen will, sondern durch selbsteigenes Nachdenken zu erforschen und zu finden sich anmaßt, der gelangt nicht nur mit andern Philosophen, sondern mit sich selbst in Widerspruch, was das charakteristische Merkmal der unwahren Philosophie ist, da die Wahrheit ein und dieselbe, sich selbst gleiche ist (ad Graec. coh. c. 7. p. 12). Da nun Plato weder aus sich selbst, noch von den Poeten oder Naturphilosophen, deren Theologie viel lächerlicher als jene der Dichter ist, lernen konnte, so hat er sie von den Propheten, hauptsächlich von Moses in Aegypten entlehnt, die alle viel älter als die griechischen Philosophen sind und was noch weit wichtiger ist, nicht ihre Weisheit (*μηδὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν φαντασίας διδαξάντας*), sondern Gottes Wort uns lehren, das sie durch Wirksamkeit des göttlichen Geistes (*θείου πνεύματος ἐνεργείᾳ*) d. h. durch Inspiration empfangen haben. Das Princip aller wahren Erkenntniß ist also nicht die Natur, nicht der menschliche Geist, sondern der hl. Geist. Und hierin ist es gegründet, wenn die Propheten, obschon an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten auftretend und lehrend, consequent und übereinstimmend gelehrt haben (*ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις* ad Graec. coh. c. 3—9. p. 8—13). Darnach anerkennt Justin einen vollständigen Unterschied zwischen griechischer Philosophie und

Offenbarung, trennt beide voneinander, so daß letztere nicht die natürliche Fortentwicklung sein kann, oder platonische Lehren hinüber in's Christenthum übertragen worden wären. Wenn nun aber Justin sagt: Plato's Lehren sind nicht gänzlich verschieden von jenen Christi, aber auch nicht ganz ähnlich, wie auch die Lehren der andern Philosophen nicht (*οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐςι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριςοῦ, ἀλλ' ὅτι ὀυκὲςι πάντῃ ὅμοια, ὥςπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων.* Apol. II. c. 13), so wissen wir, woher die nicht gänzliche Verschiedenheit der platonischen Philosophie vom Christenthum (die *οὐκ ἀλλότρια*) kömmt: Was mit Christlichem ähnlich ist, führt Justin auf die alttestamentlichen Schriften zurück, wie er an mehrern Beispielen zeigt (Ad Graec. cohort. c. 29. p. 29). In Betreff der allgemeineren religiösen und sittlichen Lehren sagt er: *ἕκαςος γὰρ ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο*, und weiter unten: *διὰ τῆς ἐνουσῆς ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς* (Apol. II. c. 13. p. 97. 98). Die nicht völlige Aehnlichkeit (*οὐκ πάντῃ ὅμοια*) rührt daher, daß die Heiden, also auch Plato, nicht unter der besondern Erleuchtung des hl. Geistes standen. Denn deßhalb erkannten sie selbst die aus Moses entlehnten Wahrheiten nur dunkel (*ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*), das wenige aber, das die Philosophen richtig erkannten, theilten sie *διὰ τινὸς ἀλληγορίας* mit, damit es den Anschein habe, als hätten sie es nicht von den Propheten entlehnt, oder wie bei Plato, aus Furcht vor dem Schicksal des Socrates (coh. ad Graec. c. 34), so daß also die Wahrheit der Mitwelt wiederum dunkel blieb. Daher sagt Justin: die wahre Religion (*τὰ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πράγματα*) kann von der Philosophie nicht gelernt werden; sondern allein von den Propheten, weil sie vermöge göttlicher Inspiration lehren (*παρὰ τῶν προφητῶν μόνον, τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ἡμᾶς;* ad Graec. cohort. c. 38. p. 34. 35). Erhabener als alle menschliche Weisheit sei daher die christliche Lehre (Apol. II. c. 10. p. 95. c. 15. p. 98), und so sehr die platonische Philosophie einen Vorzug vor allen andern habe, so sei doch auch bei ihr die Wahrheit nicht (*μηδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐςιν.* Dialog. c. Tryph. c. 7. p. 109). Die Lehre des Christenthums allein gewähre eine sichere und übereinstimmende Philosophie, und deßhalb gerade hänge er ihr an (*διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ, ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον· οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ* Dial. c. Tr. c. 8. p. 107). — Tatian verhöhnt geradezu die Philosophen und weist ihnen Widerspruch auf Widerspruch nach; während sie den Himmel anstaunen, fallen sie in die Grube (*κεχηνότες δὲ εἰς οὐρανὸν, κατὰ βαράθρον πίπτετε* orat. advers. Graec. c. 25. p. 265). — Nach Athenagoras Legat. pro Christ. c. 7. p. 285) haben die Poeten und Philosophen vermöge einer gewissen göttlichen Anwehung (*κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ πνοῆς*) versucht, durch ihren eigenen Geist die Wahrheit zu suchen und zu ersinnen. Aber da ein Jeder aus sich und nicht durch Gott diesen kennen zu lernen glaubte (*οὐ παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαςος*), so kam ein Jeder zu einer andern Meinung über Gott, die Materie, über die Ideen, die Welt, als der andere. Wir Christen aber haben von dem, was wir denken und glauben, die Propheten zu Zeugen, welche durch den göttlichen Geist — Inspiration — sich über Gott und göttliche Dinge ausgesprochen haben. Gerade so urtheilt Theophilus (ad Autolyc. l. II. c. 4. p. 349. c. 9. p. 354). Sein Endurtheil ist: die Philosophen irren alle, die Christen allein besitzen die Wahrheit (*πάντας τοὺς λοιποὺς πεπλανῆσθαι, μόνους δὲ χριςιάνους τὴν ἀλήθειαν κεχωρηκέναι.* ibid. c. 33. p. 373), weil sie vom hl. Geiste gelehrt worden und dieser aus ihnen gesprochen hat. — Des Hermias Ansicht über die Philosophie ist der Aufschrift seines Buches: Irrisio gentilium philosoph. vollkommen entsprechend. — Als Repräsentant der alexandrinischen Schule mag hier Clemens angeführt werden. Wie faßt er das Verhältniß der platonischen Philosophie zur christlichen Offenbarung? Clemens sieht die

Philosophie als ein Werk der göttlichen Vorsehung an; sie ist von Gott herab zu den Menschen auf die Erde gekommen (*θεόθεν εἰς ἀνθρώπους*. Strom. I. c. 7. p. 337. ed. Potter). Weil vom Himmel gekommen enthält sie Wahres, insbesondere bei den Hellenen (*δογματίζειν ἀληθῆ τινα καὶ Ἕλληνας*). Der Logos nämlich säet von Grundlegung der Welt an, und auch nach der Sünde die Saamen der Wahrheit in die Menschheit zum Zwecke ihrer Erziehung (*τὰ θρεπτικὰ σπέρματα*); einen Unterschied hierin begründeten die Zeiten, die Orte und die Empfänger. So komme es, daß in allen Philosophien Wahres, aber nur stückweise und getheilt (*μερικῶς*) und deßhalb zugleich Irrthümer, und Falsches enthalten seien. Nun aber sei die Wahrheit nicht getheilt, sondern eine (*μιᾶς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας*); um zu dieser zu gelangen, müsse man die in allen einzelnen Philosophien, der griechischen wie barbarischen (hebräischen), zerstreut liegenden Wahrheiten sammeln, in eine Einheit bringen und erst dann sei in ihr die Wahrheit d. h. der vollkommene Logos (*ὁ λόγος τέλειος*) enthalten (Strom. I. 13. p. 349). Die wahre Philosophie sei also nicht die stoische, platonische, epicuräische noch die aristotelische, sondern die eclectische (*ἐκλεκτικὴν φιλοσοφίαν*). Was diese oder jene Philosophie durch menschliche Schlüsse gewonnen, sei falsche Münze, und nicht für göttlich zu halten (Str. I. 7. p. 338). Die dadurch entstandene Aufgabe, diese *σπέρματα λόγου* zu sammeln, löst Clemens hauptsächlich im zweiten Buch der Stromaten. Nun ist es aber Thatsache, daß Clemens, obgleich er die eclectische Philosophie für die wahre hält, dennoch der griechischen d. h. platonischen zugethan ist. An mehreren Stellen nennt er Platon den „wahrheitsliebenden, ja gottbegeisterten" (*φιλαλήθης, οἷον θεοφορούμενος* l. I. p. 341. V. p. 686. 692), und setzt seine Philosophie in ein nahes Verhältniß zum Christenthum. Die Frage ist, ob dieß so geschieht, daß, wie Ackermann a. a. O. S. 7. sagt, er nicht abgeneigt sei, das ganze Christenthum als einen zur Vollendung erhobenen, und in's Leben und Wirken kräftig herausgetretenen Platonismus anzusehen? Wie viel ist hieran? Clemens sagt, vor der Ankunft des Herrn sei den Griechen die Philosophie zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, jetzt aber d. h. nach der Ankunft des Herrn sei sie zur Frömmigkeit noch nützlich, weil sie für Diejenigen, welche den Glauben wissenschaftlich erfassen, eine Art Vorschule sei (Strom. I. c. 5. p. 331). Das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum ist daher ein ähnliches wie das des Judenthums zu demselben; sie ist den Hellenen insbesondere gewissermaßen als ein eigenes Testament gegeben worden, und ist eine Grundlage der christl. Philosophie (*τὴν δὲ φιλοσοφίαν, καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν, οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δέδοσθαι, ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας* Strom. l. VI. c. 8. p. 773). Daher gleiche die griechische Philosophie dem Lichtschimmer einer Lampe, die aber erst, nachdem der Logos verkündet war, ihr hl. Licht in reinstem Glanze ausstrahlte (*ἡ μὲν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῇ ἐκ τῆς θρυαλλίδος ἔοικεν λαμπηδόνι· κηρυχθέντος δὲ τοῦ Λόγου πᾶν ἐκεῖνο τὸ ἅγιον ἐξέλαμψεν φῶς*. Strom. l. V. c. 5. p. 663). Sonach nähmen heidnische Philosophie und Judenthum in der religiösen Entwicklungsgeschichte eine ziemlich gleiche Stellung ein und die platonische Philosophie wäre wesentlich Vorbereitung auf das Christenthum! Allein gegen einen solchen Schluß spricht vor Allem die Anschauung des Clemens über das Verhältniß der Philosophie überhaupt zur positiven Religion. Mit sichtbarer Vorliebe kömmt Clemens immer wieder auf die Wichtigkeit und die Bedeutung der Philosophie zurück (z. B. Strom. l. I. c. 9. p. 342. l. VI. c. 17. p. 821—823). Insbesondere setzt er gegenüber jenen, die meinen, man solle sich mit dem Nothwendigsten begnügen und sich nur bei dem, was mit dem Glauben in nächstem Zusammenhange stehe (*πίστιν συνέχοντα*), aufhalten, die nur den nackten, bloßen Glauben verlangen (*μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν*), jenen gegenüber, die sich vor aller Philosophie fürchten, wie kleine Kinder vor Masken und Gespenstern, die sagen, die Philosophie sei eine Erfindung des Teufels und

führe die Menschen zum Bösen, beredt auseinander, welche Vortheile die Philosophie habe: gesetzt, sie sei auch nicht nützlich, so sei sie doch nützlich, da es nützlich sei nachzuweisen, daß sie unnütz sei; man dürfe die Griechen nicht verurtheilen, ohne zuvor ihre Philosophie bis in's Einzelste kennen gelernt zu haben; es sei Verleumdung, daß die Philosophie dem Leben schädlich sei, vielmehr sei sie ein kräftiges Bild der Wahrheit und eine den Griechen verliehene Gabe Gottes; sie sei eine starke Schutzmauer gegen Täuschung und Irrthum und gewähre denen, die sie üben, einen wissenschaftlich vermittelten Glauben; endlich könne die Wahrheit durch Beleuchtung e contrario nur gewinnen (*καὶ συναφὴ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαραθήσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται*); ja sie sei ein Werk der Vorsehung Gottes (*ἀμηγέπη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν*. Strom. l. I. c. 1. 2. p. 336. 327. c. 9. p. 341. VI. c. 8. p. 780). — So sehr nun aber Clemens die Philosophie nachdrücklichst empfiehlt, so überschätzt er sie doch nicht zum Nachtheile der Offenbarungswahrheit; er philosophirt nur, sofern und weil ihm die Philosophie Nutzen bringt (*ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρείτω*. Strom. I. p. 326). Daher verhält sich die Philosophie zur Religion nicht primär, sondern secundär, man philosophirt nicht, um lediglich und nur durch Philosophie, durch ihren einseitigen und die Offenbarung ausschließenden Gebrauch zur absoluten Wahrheit zu gelangen, sondern nur weil durch sie die *πίστις*, d. h. die *σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις* zur Gnosis führt, d. h. zur *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα* (Strom. l. VII. c. 8. p. 855. 856). Wer daher im Sinne Clemens Gnostiker werden will, für den ist die Philosophie nothwendig; allein da durch sie nicht die substantielle Wahrheit, sondern nur wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Wahrheit erzeugt wird, ist die Philosophie etwas Secundäres. Daher sagt Clemens: *οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρειστελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν, ἡμῶν βέβαιον λαμβανόντων πεῖσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης* (Strom. l. I. c. 2. p. 327) und gibt demjenigen, der ein wahrer Gnostiker werden will, zum Gebrauche der hellenischen Philosophie folgende Anweisung: *ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον* (primario ac sui gratia. Potter), *τὸν δὲ ἀναγκαῖον, καὶ δεύτερον, καὶ περιστατικόν*. In jenem ersten falschen Sinne, fügt Clemens bei, machen nur die Häretiker Gebrauch von der Philosophie (l. VII. c. 10. p. 781). Davon also, daß die Philosophie die wesentliche, nothwendige Voraussetzung des Christenthums, und dieses nur die natürliche Frucht und Folge der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung sei, ist bei Clemens durchaus keine Rede. Ich bin die Thüre, durch welche die Schafe gehen müssen, spricht der Herr (Joh. 10, 6); daher, folgert Clemens, müssen diejenigen, welche selig werden wollen, die Wahrheit durch Christus kennen gelernt haben, auch wenn sie Pilosophie studirt haben (*δεῖ τοίνυν διὰ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκότας σώζεσθαι, κἂν φιλοσοφίαν τύχωσιν*. Strom. l. V. c. 13. p. 698). — Ferner nennt Clemens die Gerechtigkeit, zu welcher die Philosophie die Griechen geführt, nicht die ganze und vollkommene (*οὐκ εἰς τὴν καθόλου δὲ δικαιοσύνην*); viel vollkommener wird und ist der Logos im Judenthume durch die Propheten; und im Gegensatz zu Plato, den er *φιλαλήθης* nennt, heißt er Moses *πάνσοφος* (Strom. l. V. p. 692). Ja Clemens nennt die heidnische Gerechtigkeit, weil sie durch die allen Menschen unterschiedslos gemeinsamen, also natürlichen Kräfte und Anlagen, wohin auch die Philosophie zu rechnen ist, erworben werde, geradezu eine *δικαιοσύνη φυσική*, eine natürliche Gerechtigkeit (Strom. l. I. c. 19. p. 373), und ebenso bezeichnet er die Offenbarung Gottes unter den Heiden der Offenbarung in Christo gegenüber als eine natürliche (*Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις, ἑνὸς τοῦ παντοκράτορος, παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάν-*

τοτε φυσική. Strom. l. V. c. 13. p. 698); und soferne die Griechen lediglich auf ihre Philosophie und deren Entwickelung angewiesen sind, wissen sie außer dieser Welt Nichts (*πλέον γ'οὐν τοῦ κόσμου τούτου οὐκ ἴσασιν οὐδέν*. Strom. l. VI. c. 7. p. 768); das heißt aber, die griechische Philosophie ist lediglich Naturphilosophie und selbst die platonische, wenn auch von Clemens eine Art Testament genannt, fällt unter den Begriff der natürlichen, mittelbaren Offenbarung. Damit sind wir zu dem von Clemens durchgehends anerkannten Unterschied zwischen Philosophie und Offenbarung gekommen. — Dieser Unterschied nun muß sich auch in der Art und Weise, wie die Philosophie bei den Griechen die (übrigens unvollkommene) Gerechtigkeit bewirkte, geltend machen. Gott, sagt Clemens, ist die Ursache von allem Guten, aber von dem Einen ist er es *κατὰ προηγούμενον* (principaliter), wie vom A. und N. Testamente; von Anderm ist er es nur *κατ' ἐπακολούθημα* (per consequentiam), z. B. von der Philosophie. Vermöge dieses Verhältnisses wirkt daher die Philosophie zum Begreifen der Wahrheit nicht so, als ob sie an sich die Ursache des Begreifens wäre, sondern sie ist Ursache mit andern und zur Erkenntniß behilflich (*ἡ φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας, ζήτησις οὖσα ἀληθείας, συλλαμβάνεται. οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία, καὶ συνεργός· τάχα δὲ καὶ τὸ συναίτιον αἴτιον*. Strom. I. c. 20. p. 375). Weil nur *συναίτιος* und *συνεργός*, ist die Philosophie nur eine Vorschule für den Gnostiker, nicht aber Ursache der Wahrheit selbst (*οὐκ αἴτιον τιθέμενον τὸ συναίτιον· οὐδὲ μὲν τὸ συνεργὸν συνεκτικόν*. ib. p. 376) und es ist nicht so, als ob die Wahrheit ohne die Philosophie nicht wäre. Die Philosophie, nur weil sie *συναίτιος* ist, *αἴτιον* genannt, ist daher unvollkommen und kann an sich nicht wirksam sein, kann für sich allein keine vollkommene Wahrheit gewähren, obschon sie die Griechen, aber nur unvollkommen, rechtfertigte, ungefähr in dem Grade, wie eine oder zwei Stufen demjenigen behilflich sind, der in das *ὑπερῷον* steigt. Die Philosophie trägt wohl zum Suchen der Wahrheit bei, aber gefunden wird diese nur bei Christus; die im Glauben erfaßte Wahrheit über Gott wirkt durch eine in sich selbst vollkommene Weisheit ohne die Vorschule der Wissenschaft, ohne hellenische Philosophie (die schöne Stelle heißt: *ἐπεὶ σχεδὸν οἱ πάντες ἄνευ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας, καὶ φιλοσοφίας τῆς Ἑλληνικῆς, οἱ δὲ καὶ ἄνευ γραμμάτων, τῇ θείᾳ καὶ βαρβάρῳ κινηθέντες φιλοσοφίᾳ, δυνάμει τὸν περὶ Θεοῦ διὰ πίςεως παρειλήφαμεν λόγον, αὐτουργῷ σοφίᾳ πεπαιδευμένοι*. Strom. I. c. 20. p. 376). Die Lehre des Erlösers ist in sich selbst vollkommen und kräftig genug, sie ist keiner andern bedürftig; sie ist Gottes Kraft und Weisheit. Kömmt auch die griechische Philosophie hinzu, sie macht deßhalb die göttliche Wahrheit nicht stärker. Die im Glauben enthaltene christliche Wahrheit ist das zum Leben unumgänglich nöthige Brod; tritt die Philosophie noch hinzu, so ist sie nur dem Nachtische zu vergleichen. Denn die griechische Philosophie trägt nur entfernt (*πόῤῥωθεν*) zur Auffindung der Wahrheit bei und die christliche Philosophie unterscheidet sich von der griechischen durch ihre große Erkenntniß, durch ihren kräftigern Erweis, durch göttliche Kraft und Aehnliches (Strom. l. I. p. 376. 377). Wenn daher ein Grieche sogleich und mit Uebergehung der griechischen Philosophie zur wahren Lehre übertritt, so bringt ihm dieß keinen wesentlichen Nachtheil; ist er auch ein Idiot, er übertrifft dennoch jene bei Weitem, indem er die Heilslehre in nuce durch den Glauben bis zur Vollkommenheit ergriffen hat (*τὴν ἐπιτομὴν τῆς σωτηρίας διὰ πίςεως εἰς τελείωσιν ἑλόμενος*. Strom. l. VII. c. 2. p. 834. 835). Daher ist die Philosophie der Barbaren, d. h. die von den Griechen sogenannte christliche, die vollkommene und wahre (*τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής* l. II. c. 2. p. 430) und gelangt man in der Lehre des Herrn allein zur wahren Philosophie (*οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας ἐν ἐπιγνώσει τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας καθίζανται*. Strom. l. VI. c. 7. p. 770). — Das stetige

Bewußtsein des wesentlichen Unterschiedes zwischen Philosophie und Offenbarung, sowie die Ueberzeugung, daß nur diese und nicht jene auf den Weg der Wahrheit führe, spricht sich auch in der öfter wiederholten Behauptung aus, daß die griechischen Philosophen und vor Allen Plato das, was bei ihnen mit Offenbarungslehren ähnlich und verwandt sei, von Moses entlehnt oder, wie er sagt, förmlich gestohlen hätten. Und selbst dieses aus der barbarischen Philosophie Entlehnte hätten sie mit griechischer Weisheit ausgeschmückt, es mißverstanden, unvollkommen mitgetheilt; alles Andere dagegen seien eitle menschliche Schlüsse (l. VI. c. 7. p. 768). Vergl. hiezu die Art. Clemens von Alexandrien, und Gnosis. — Nicht anders ist das Urtheil eines der Schule zu Cäsarea angehörenden Theologen, des Eusebius von Cäsarea. Seine dießfälligen Lehren sind in der praeparatio evangelica (ed. Viger. Paris 1628) niedergelegt. Er nennt Plato den attisch redenden Moses (*τί γάρ ἐςι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων* l. XI. p. 508), der philosophirt, wie wenn er ein Schüler Mosis wäre und findet in ihm theils die nämlichen, theils ähnliche Lehren wie im Christenthum (*θέα, ὡς καὶ ὁ Πλάτων αὐτὰ δὴ ταῦτα ἢ τα παραπλήσια*). Aber all' dieß führt auch Eusebius auf Moses als Quelle zurück. Wo er sich nicht an diese hält, da ist keine Uebereinstimmung (*οὐκ ἂν ἔχει συνεςῶτα τὸν λόγον* l. XI. p. 557). Schon bedeutend wird jedoch diese Harmonie platonischer Ideen mit alttestamentlichen Lehren dadurch geschwächt, daß dieselbe auf eine äußerliche, empirische Weise nachgewiesen wird, von innerm Zusammenhang ist nirgends die Rede. So hoch ferner Eusebius auch Plato vor allen andern Philosophen schätzt, so sieht er sich dennoch am Ende seiner Parallele veranlaßt zu gestehen: dieß haben wir aus Plato's Schriften gesammelt; ein anderer Freund der Wissenschaft könnte bei ihm noch mehr finden, das mit unsern Dogmen übereinstimmt, vielleicht aber auch bei andern (l. XIII. p. 663). Wird durch letztere Bemerkung das Platonische im Christlichen bedeutend geschwächt, so hat Eusebius überdieß der Parallele, welche verwandte Elemente in Plato nachweist, eine Nachweisung der Differenzen zwischen Plato und dem A. T. folgen lassen, die viel schlagender als die erste ist und diese selbst wieder aufhebt. Sein Endurtheil ist: „Wir ziehen die religiösen Wahrheiten der Hebräer, weil sie wahrhaft rein und göttlich sind, der sinnlosen und unverständigen Philosophie vor (*πρὸ τῆς τετυφωμένης φιλοσοφίας τετιμήκαμεν*). Warum sollte ich auch noch weiter fortfahren, die andern Irrthümer Plato's an das Licht zu ziehen, da man aus diesem Wenigen auf das von mir Verschwiegene schließen kann. Doch möchte ich dieß nicht aus Verleumdung gesagt haben, da ich den Mann sehr hoch schätze. Ja unter allen Griechen halte ich ihn für meinen besten Freund und verehre ihn, weil er gedacht hat, was mir lieb und verwandt ist, wenn es auch nicht durchaus dasselbe ist (*εἰ καὶ μὴ τὰ ἴσα διόλου*). Aber bei seiner Vergleichung mit Moses und den Propheten bei den Hebräern decke ich das Mangelhafte in seiner Erkenntniß auf (*τὸ ἐλλιπὲς ἐπιδεικνὺς αὐτοῦ τῆς διανοίας*) und da könnte man ihm, wollte man sich dieß zum besondern Geschäfte machen, unzählige Irrthümer vorwerfen (*μυρί' αἴτια καταιτιᾶσθαι* l. XIII. p. 705). Und darum folge ich der Philosophie Plato's nicht (*ἀποδοθείσης τε αἰτίας, δι' ἣν οὐ κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφεῖν ἐγνώκαμεν* l. XIII. p. 714). — Ganz dieselbe Anschauung finden wir in einer andern theologischen Schule, der antiochenischen, aus der wir nur Einen, und zwar den die Reihe ihrer berühmten Lehrer schließenden Theodoret vernehmen wollen. Ihm ist Plato der erste und größte Philosoph (*Πλάτων τῶν φιλοσόφων ὁ ἄριςος καὶ ὁ σοφώτατος*. Graec. affect. curat. serm. V. p. 556. IX. 615. tom. IV. ed. Sirmond. Paris 1642). Aber auch Theodoret geht von dem Satze aus: Die Wahrheit sei eine an sich Eine, mit sich übereinstimmende (*ἡ δὲ ἀλήθεια ξύμφωνος ἑαυτῇ*); die Wahrheit sei daher nur da, wo jene Uebereinstimmung gefunden werde. Diese aber werde bei allen Philosophen vermißt; nicht nur, daß ein Philosoph dem Andern widerspreche, jeder widerspreche sich selbst; Aristoteles dem Plato, Plato

sich selbst. Denn fügt er bei: *τὸ ψεῦδος οὐ μόνον τῇ ἀληθείᾳ πολέμιον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ*. Die absolute Wahrheit finde sich nur bei den Propheten und Aposteln, die alle Menschen überall mit voller Uebereinstimmung lehrten (*ξυνῳδὰ πάντας ἀνθρώπους διδάσκοντες . . . . ἅπαντες γὰρ ξυμφώνως διδάσκουσιν*. l. c. V. p. 545. 550—552). Der Grund hievon liege in der Inspiration. Damit anerkennt Theodoret den Unterschied zwischen Philosophie und Offenbarung. Die heidnischen Philosophen, sagt Theodoret, worunter er besonders den Plato im Auge hat, seien zu entschuldigen, daß sie die absolute Wahrheit nicht hätten, oder daß sie vielfach die Wahrheit dessen, was sie lehrten, nicht einsähen, weil sie nicht mit dem Lichte der Apostel erleuchtet waren, sondern nur die Natur zu ihrem Führer hätten (*ἔχουσι ἀμηγέπη συγγνώμην, οὔτε προφητικῆς δᾳδὸς χίας, οὔτε ἀποζολικῆς ἀπολαύσαντες φωταγωγίας, μόνην καὶ τὴν φύσιν ποδηγὸν ἐσχηκότες*. Serm. I. p. 483). Wenn nun aber Theodoret dennoch in vielen dogmatischen und namentlich ethischen Lehren der Philosophie eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum findet, so liegt hievon der Grund, je nach Beschaffenheit dieser Lehren, in einem Doppelten. Socrates und Plato haben über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit eine Lehre aufgestellt, die lobenswürdig und wahrhaft vernünftig und der menschlichen Natur entsprechend ist. Darüber dürfe man sich jedoch nicht wundern. Denn die Natur habe alle Menschen in den ethischen Wahrheiten unterrichtet. Gott nämlich habe bei der Erschaffung des Menschen dessen Natur mit der Unterscheidung des Guten und Bösen begabt (*ἐντέθεικε τῇ φύσει τὴν τῶν ἀγαθῶν καὶ τὴν τῶν ἐναντίων διάγνωσιν*). Daher komme es aber, daß nicht allein Socrates und Plato und Aristides und andere Griechen, sondern die meisten Barbaren die Ungerechtigkeit verabscheut hätten (l. c. serm. XII. p. 669. 670). Der Grund der Uebereinstimmung vieles Platonischen mit Christlichem ist, weil die betreffenden Wahrheiten allgemeine, allen Menschen gemeinsame, natürliche Vernunftwahrheiten sind, die sich eben deßhalb in Heidenthum, Philosophie und Offenbarung vorfinden, und ohne die Philosophie, in der sie sich vorfinden, zu einer christlichen zu machen. Dagegen findet Theodoret auch eine Uebereinstimmung Plato's mit dem Evangelium in solchen Lehren, die christliche Elemente, also geoffenbarte Lehren sind. Dahin rechnet er die Vorsehung, das einstige Gericht (über die Trinität siehe unten). Dieselbe ist aber bei ihm nur als eine äußere angesehen und wird auf die Bekanntschaft Plato's mit den hl. Schriften Mosis während seines Aufenthaltes in Aegypten, also auf die Offenbarungsquelle zurückgeführt. Was die Neuplatoniker betrifft, so haben nicht die Christen bei Plotin u. s. w., sondern umgekehrt diese bei jenen Lehren entlehnt und in ihre Philosophie aufgenommen (Serm. II. p. 500). Theodorets Ueberzeugung ist also kurz die: ächt Christliches ist bei Plato nicht, noch bei den Neuplatonikern, wahre Weisheit ist nur bei den Aposteln (*ἔμπλεοι μὲν τῆς ἀληθινῆς ὄντες σοφίας*. Serm. V. p. 554). Dieß erhellet auch aus der schönen Schilderung Theodorets über die Niederlage aller Philosophie. Wo, ruft er aus, sind alle Philosophen, wo Plato's Philosophie sammt seinem Staate? Nirgends mehr; dagegen blüht in voller Kraft das Christenthum. Ferner: Bei uns Christen denkt der gemeinste Mann richtiger als der größte heidnische Philosoph. Ueber Plato's Gesetze müsse man nur lachen oder weinen (Serm IX. de legibus). Ebenso groß erscheine der Unterschied in der wirklichen, thätigen Tugend. Abgesehen davon, daß das von Plato aufgestellte Ideal eines tugendhaften Menschen ein mangelhaftes sei, entspreche demselben nicht einmal Socrates, geschweige Andere. Man finde bei ihm nur Worte, denen die Thaten fehlten. Beides beisammen finde man nur bei denen, welche die Philosophie des Evangeliums liebten (Serm. XII. p. 666. 667). Aus dem Gesagten ist nun zu bemessen, wie weit oder enge Theodorets Worte zu fassen sind: *πείσθητε τοίνυν, ὦ φίλοι, τοῖς ὑμετέροις φιλοσόφοις προτελεοῦσιν ὑμᾶς, καὶ τὰ ἡμέτερα προδιδάσκουσιν* (Serm. I. p. 483). — Ziehen

wir nun aus all' dem das Facit, so ist es: Die Kirchenväter nehmen keinen stetigen, innern, wesentlichen Zusammenhang der griechischen Philosophie mit der christl. Religion an, und Alles, was sie als dem Christenthume verwandte Elemente anführen, bildet nur Bestandtheile einer natürlichen Theologie, deren der natürliche Menschengeist, weil nach Gottes Ebenbild geschaffen, auch ohne übernatürliche Offenbarung fähig ist. — Was allein Schwierigkeit bieten könnte, ist, daß die Väter auch die Trinität schon in Plato finden, z. B. im sechsten Briefe ad Hermeian, Erastum et Coriscum p. 323. D. und in der bekannten Stelle im Timäus p. 41, wovon Clemens sagt: *οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω ἢ τὴν ἁγίαν τριάδα μηνύεσθαι* (Strom. l. V. c. 14. p. 710). Nun aber ist jener Brief nicht ächt, die Stelle im Timäus kann nicht auf die Trinität bezogen werden, und wenn Clemens sie dennoch darin erblicken wollte, so that er es im Glauben, Plato habe auch diese Wahrheit auf irgend eine Weise in den Schriften der Hebräer gelesen. Auch Theodoret findet in Plato die Lehre von der Trinität und noch viel ausgebildeter bei den Neuplatonikern. Plotin und Numenius, die den Plato erklärten, nennen das Gute (*τἀγαθόν*), was die Christen den Vater, Verstand oder Intelligenz (*νοῦς*), was bei uns der Sohn oder Logos ist, und Seele, belebende Kraft (*τὴν τὰ πάντα ψύχουσαν καὶ ζωοποιοῦσαν δύναμιν, ψυχὴν καλοῦντα*) ist bei ihnen, was in der hl. Schrift der hl. Geist ist (Sermo II. p. 498—500). Ist es nun wohl die Ansicht Theodorets, daß das Dogma der Trinität, von Plato ausgehend, in Plotin sich weiter entwickelnd, in's Christenthum herüber genommen und so wie es jetzt ist, daselbst ausgebildet worden? Von All' dem findet sich keine Spur! Nicht nur daß von Theodoret die Verwandtschaft als eine empirische (*τινὰ ἐμφέρειαν* p. 462 in der Praef. zu der affect. graec. cur.) angesehen wird, führt er dieselbe im Puncte der Trinität ebenfalls auf das alte Testament zurück, geht also, wie dieß im Puncte des Christlichen in Plato bei allen Vätern der Fall ist, auch hier nicht über den alttestamentlichen Standpunct hinaus. Die Trinität findet sich nach ihm schon im A. T. angedeutet und nur deßhalb noch nicht klar, weil das Gottesbewußtsein des Juden dieß noch nicht ertragen konnte, indem dieß zum Polytheismus, wozu er Neigung hatte, Veranlassung gewesen wäre. Endlich tritt bei Theodoret überall, wo er auf specifisch christliche Lehren in Plato hinweist, die Absicht klar hervor, warum er dieß thue. Es sollte dieß eine Brücke bilden, auf der die Heiden zu Christus und zum Glauben an ihn geführt würden. Warum wollt ihr Heiden der Philosophie des Evangeliums (*εὐαγγελικὴ φιλοσοφία*) nicht glauben, da ihr doch euren Philosophen glaubt, bei denen, namentlich Plato, Aehnliches vorkommt? Durch diesen Lehrgang (*μέθοδος διδασκαλίας*) sucht Theodoret die Heiden zur Annahme des Dogma's zu bewegen und ihren Vorwurf, durch die Lehre der Trinität werde die Unität, die Einheit Gottes, die im A. T. gelehrt werde, aufgehoben, zu beseitigen (Serm. II. p. 498 sqq.). Uebrigens unterläßt er nicht, auf das Falsche, Verfehlte und Mangelhafte der platonischen Auffassung hinzuweisen. — Was endlich die den eigentlichen Mittelpunct des Christenthums bildende Erlösungsthat betrifft, so ist nur Clemens der Alexandriner geneigt, bei Plato de Rep. II. p. 361. E., wo der Gerechte und Ungerechte einander gegenübergestellt werden und des ersteren Dulden um der Gerechtigkeit willen geschildert wird, eine Hindeutung auf sie zu erblicken (*ὁ Πλάτων μονονουχὶ προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν* . . . Strom. l. V. c. 14. p. 714), während Neuere diese Antithese nur deßhalb vorzüglich zu den Ahndungen des Christlichen in Plato rechnen, weil er darin zeige, daß die vollkommene Gerechtigkeit, wenn sie zugleich als solche geglaubt werden soll, nothwendig eine leidende Tugend sein müsse (Platon's Werke übers. v. Schleiermacher 5. Thl., I. Bd. S. 535.). Wie gering aber Clemens diese Aehnlichkeit anschlägt, was schon in der Stelle selbst liegt (*μονονουχί*), geht daraus hervor, daß er den wesentlichen, charakteristischen Unterschied des Christenthums zwischen der heidnischen Philosophie darin findet, daß diese Nichts von der Erlösungsöconomie der christ-

lichen Offenbarung wisse. Im Protrepticus (cap. XI. p. 86. 87) kömmt Clemens auf die Sünde und die Erlösung davon zu sprechen; die Menschwerdung Christi nennt er ein μυςήριον θεῖον, die Versöhnung in Christo aber ein θαῦμα μυςικόν. Um dieser im Christenthume einzigen Momente willen, erklärt er, hätten wir nicht mehr nöthig, zu menschlicher Lehre unsere Zuflucht zu nehmen und die Philosophenschulen in Athen, oder im übrigen Griechenland zu besuchen. — Nehmen wir nun all' das Vorausgegangene zusammen und vergessen wir nicht, daß das Anknüpfen der Kirchenväter an die platonische Philosophie, in der sich der heidnische Geist am vollkommensten offenbart, und das Auffinden verwandter christlicher Ideen in derselben seinen Grund in dem Streben hat, den Heiden gegenüber aus der Einheit der platonischen Philosophie mit dem Evangelium in manchen Puncten die Wahrheit und Vernünftigkeit des Christenthums überhaupt nachzuweisen und durch diese Apologie des christlichen Glaubens sie zur Annahme desselben zu vermögen, so kann von einem Platonismus der Kirchenväter keine Rede sein. Und in der That erblickten die Väter in Folge jenes Bestrebens in der Philosophie Plato's vieles dem Christenthum Verwandtes, was sie als solches gar nicht bezeichnet hätten, wenn sie, von jenem Zwecke absehend, Christenthum und Platonismus miteinander verglichen hätten; dieß beweist auch der Umstand, daß sie selbst die allgemeinsten Wahrheiten, die nicht wesentlich christliche sind, für verwandte christliche erkärten, und zu dem angegebenen Zwecke sich häufig der Allegorie bedienten, wie Clemens z. B., um Anklänge an die Auferstehung des Herrn bei Plato zu finden. Ueber diesen Standpunct gehen die Väter aber wieder hinaus, wenn sie in der gleichzeitigen Nachweisung des Unterschiedes zwischen christlichem Glauben und platonischer Philosophie die höhere Vernünftigkeit des erstern geltend machen. „Das System des Plato wurde nur beziehungsweise als das vorzüglichste anerkannt; im Uebrigen ward es angesehen wie jedes andere, in keinem fand das christliche Bewußtsein seine Grundlage" (Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena. I. Thl. S. 375. in der Abhandl. über die Scholastik und Mystik). „Davon, das Christenthum durch platonische Ideen bereichern zu wollen, kann keine Rede sein; aber zum Zwecke der Erklärung, der Begründung und Vermittlung des gegebenen christlichen Inhaltes konnten und mußten sie sich der Philosophie bedienen (formaler Gebrauch), und zwar am besten der platonischen, weil diese zugleich in inhaltlicher Beziehung am meisten Anknüpfungspuncte darbot (materialer Gebrauch der Philosophie)" u. s. w. (Kuhn, kath. Dogmat. I. Bd. S. 182—184). — Die Anschauung der lateinischen Väter können wir um so eher übergehen, als sie der Vorwurf des Platonismus wenig oder gar nicht trifft und viele geradezu Abneigung gegen die Philosophie an den Tag legen. Diejenigen aber von ihnen, die ihr befreundet sind, treffen in ihrer dießfälligen Ueberzeugung so ziemlich mit den griechischen zusammen, wie namentlich Augustinus, so sehr er sonst den Plato preist, dessen Philosophie ihm den Weg in's Christenthum bahnte (s. Bindemann, d. h. Augustinus I. Bd. Berlin 1844. 9. Cap. S. 255—263 und die Citate bei Staudenmaier, a. a. O. S. 373. Anm. 2.). — Ist nun wohl eine materielle Bereicherung des Christenthums und kirchlichen Glaubens aus der platonischen Philosophie durch die Väter der ersten Jahrhunderte durchaus zu negiren, so fehlt es doch nicht an Einzelnen, die entweder aus dem Platonismus, dem sie früher angehörten, geradezu mit dem nachher angenommenen christlichen Glauben, platonische Lehren, wenn schon nur mehr äußerlich, vermengten, oder durch eine übermäßige Anwendung der platonischen Philosophie auf den christlichen Glaubensinhalt diesen bedeutend modificirten, ja neue, nur der platonischen Philosophie entsprechende Lehren durch Consequenz erzeugten. Dieß Zweite ist bei Origenes der Fall. Er erklärt sich entschieden für das Princip der Offenbarung und stellt zur richtigen Unterscheidung zwischen dem wahrhaft Christlichen und dem falschen als Canon auf: Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione (De prin-

cip. praefat. n. 2. p. 47. tom. I. ed. de la Rue. Paris 1733—1759). Hiebei konnte er noch mit Justin d. M. in vielen Puncten wie einerseits keine völlige Uebereinstimmung, so anderseits keine völlige Verschiedenheit der Offenbarung von der Philosophie, worunter er die Platonische versteht, annehmen. Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona, was er dann nachweist (In Genes. hom. XIV. n. 3. p. 98. tom. II.). Und noch ganz unverfänglich ist es, wenn Origenes die Philosophie formal als eine Propädeutik für den christlichen Glauben ansieht, die nützlich und brauchbar sei zur Erklärung der hl. Schriften (*διὰ τοῦτο* [sc. *τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμόν*] *ἂν ηὐξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γένεσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα* ... ep. ad Gregor. n. 1. p. 30. tom. I.). Aber eine Ueberschätzung der Philosophie ist es schon, wenn Origenes meint, dieselbe sei so nothwendig, daß ohne sie keiner religiös und fromm sein könne (*εὐσεβεῖν*). Gregor. Thaumaturg. panegyr. orat. in Orig. p. 63. 64. in append. Opp. Orig. tom. IV.). Diese Ueberzeugung, die selbst der platonischen Philosophie entstammt, und das daraus hervorgehende Streben, die christlichen Glaubenslehren durch Philosophie tiefer zu begründen und zum Begriffe zu erheben, führte ihn auf Abwege, so daß bei der wissenschaftlichen Darlegung einiger Glaubenslehren, z. B. in der Lehre vom Absoluten, vom Nous und der Ideenwelt, über die Entstehung der materiellen Welt der Einfluß des Platonismus, wie er sich im Neuplatonismus durch Philo und Plotin weiter gestaltete, unverkennbar ist, während sein philosophischer Standpunct ihn anderseits zu Consequenzen trieb, die nicht im christlichen Principe gegründet sind. Dahin gehören seine Lehren von der Präexistenz der Seelen und ihrem Falle aus dem intelligibeln Sein in diese zeitliche Welt, von der Apokatastasis oder der Rückkehr alles Endlichen in's Absolute (s. d. Art. Origenes). Doch ist es zu viel gesagt, wenn man das System des Origenes zu einem christlich modificirten Neuplatonismus stempeln will; man thut ihm hiemit ebenso Unrecht, als Hieronymus und Epiphanius, die ihn geradezu unter die Häretiker zählen (über diesen Einfluß des Neuplatonismus auf Origenes s. Thomasius, Origenes 1837 S. 322—350. Huetii Origeniana lib. II. und G. Bullii defensionis fidei Nicaenae cap. IX, worin Origenes wegen des vermeintlichen Einflusses des Neuplatonismus auf seine Trinitätslehre gegen Petavius und Huetius in Schutz genommen wird in append. tom. IV. der Opp. Origen.). — Viel inniger als bei Origenes ist die Verschmelzung der neuplatonischen Philosophie mit christlichen Lehren in den Schriften des Dionysius Areopagita (s. d. A.). Dieß geht schon aus seinem Begriffe von Gott zur Genüge hervor, der in der hierarchia coelestis sowohl als in dem Buche de divin. nominib. ebenso abstract und negativ oft mit denselben Worten wie bei Plotin gefaßt wird. Nur die negativen Bestimmungen von Gott sind wahr; denn andere sind nicht möglich, da er in sich selbst, in seiner starren, unveränderlichen Identität verbleibt (de eccles. hierarch. c. 1. 2). In derselben neuplatonischen Weise wird das Endziel des Menschen, die *ἕνωσις*, gefaßt; die Schrift ecclesiastica hierarchia erweckt starke Reminiscenzen an den Neuplatonismus in seiner spätern Entwicklungsperiode, wo er seine Kraft in theurgische Künste setzte. Läßt sich nun schlechterdings bei Dionysius dem Areopagiten die neuplatonisirende Richtung nicht verkennen, so ist dagegen die Frage nach dem Verhältnisse der neuplatonischen Elemente zu den christlichen eine ungleich schwierigere; sie vom Standpuncte der modernen Philosophie zu beantworten, geht nicht an. Dagegen spricht der Umstand, daß die christlichen Lehren ein zu entschiedenes Uebergewicht über die neuplatonischen haben und meistentheils in einer viel reineren christlichen Auffassung sich darstellen, als es bei Annahme jenes Verhältnisses möglich wäre. Er ist vielmehr in den Schriften des Pseudoareopagiten die Methode der neuplatonischen Philosophie auf den Inhalt des Christenthums angewandt; das ist's, was die christlichen Lehren darin modificirt und nicht zu ihrem vollen Rechte kommen

läßt. Staudenmaier, Philosophie des Christenth. I. Bd. S. 535. spricht sich dahin aus: „Dionysius Areopagita, für sich selbst inner des Kreises der christlichen Philosophie stehend, und an die im Neuplatonismus geläufigen Vorstellungen und Redensarten sich nur äußerlich anlehnend, bildet sein System sowohl zum Gegenbild als zur Brücke, auf welche die neuplatonische Lehre nicht bloß in die christliche umwendet, sondern selbst schon in diese als in die wahre Mystik übergeht, worin eben die geschichtliche Bedeutung des Areopagiten besteht." — Eine mehr äußere Vermengung neuplatonischer Ideen mit christlichen Gedanken finden wir bei Synesius von Cyrene (s. d. A.) vorzüglich in seinen Hymnen (Clausen, de Synesio philos. Hafn. 1831), deßgleichen bei Aeneas von Gaza (um 484), einem Schüler des Neuplatonikers Hierocles, welcher später den christlichen Glauben annahm (Gallandii biblioth. Vett. Patr. Venet. 1774. tom. X. in prolegg. p. XXII—XXIV). In seiner Schrift Θεόφραςος (bei Galland. l. c. p. 629—664) wird die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt; daß ihm bei Darlegung der Trinität, die er aus Veranlassung der Frage des Theophrastus, was denn Gott vor der Schöpfung gethan habe, wenn die Welt in der Zeit entstanden, als ewiges inneres Schaffen Gottes auffaßt (l. c. p. 651), die neuplatonischen Begriffe vom Logos und der Weltseele mit der christlichen Lehre vom Sohne Gottes und dem hl. Geiste geradezu ineinanderfließen, wird mit Unrecht behauptet, wiewohl man zugeben muß, daß die Darstellung ungenügend ist, was seinen Grund darin hat, daß das christliche Denken bei Aeneas ein noch zu wenig vermitteltes ist. (Wernsdorf, disputatio de Aenea Gazaeo. Naumburg. 1816. Boissonade, Aeneas et Zacharias de immortalitate animae. 1832). — Zur Literatur: Ueber Plato's System selbst siehe nebst den Geschichtswerken von Hegel, Ritter u. a. Brandis, Handb. der Gesch. der griech. und röm. Philosophie 2. Thl. 1. Abthl. Berlin 1844. Zeller, Philosophie der Griechen 2. Thl. Tüb. 1846. Ueber den Platonismus der Kirchenväter: Souverain, le Platonisme dévoilé Amstd. 1700, übersetzt von Löffler, Züllichau 1792. Dagegen schrieb: Baltus, défense des SS. Pères accusez (accusés) de Platonisme. à Paris 1711. — Mosheim, de turbata per recentiores Platonicos ecclesia commentatio, im 1. Bd. seiner dissertationes ad histor. ecclesiastic. pertinentes. ed. 3. Altonae et Lubecae. 1767. Keil, de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Opusc. acad. ed. Goldhagen. (Letztere Schrift wie auch jene von Souverain stand uns nicht zu Gebote.) Bilharz, Ist Plato's Speculation Theismus? Carlsruhe und Freiburg 1842 (Schulprogramm). [Wörter.]

Pleroma, s. Gnosticismus.

Plettenberg, Walter von, s. Liefland.

Pletz, Joseph, Doctor der Theologie, k. k. Hof- und Burgpfarrer und infulirter Abt zur heiligen Jungfrau von Pagrany in Ungarn, k. k. niederöstreichischer Regierungsrath, fürsterzbischöflicher Consistorialrath und emeritirter Domdechant des Metropolitancapitels zu St. Stephan in Wien, Obervorsteher des höhern weltpriesterlichen Bildungsinstitutes zum hl. Augustin, Director der theologischen Studien im östreichischen Kaiserstaate, und Referent über dieselben und Beisitzer bei der k. k. Studienhofcommission, Director und Präses der theologischen Facultät und im J. 1835 gewesener Rector magnificus der Wiener Universität, Mitglied der Hochschulen zu Wien, Pesth und Padua u. s. w. wurde zu Wien den 3. Januar 1788 geboren, absolvirte die Gymnasialstudien an dem damaligen Gymnasium bei St. Anna, die Philosophie und Theologie an der Universität zu Wien, wurde daselbst am 30. August 1812 zum Priester geweiht, und bei der Universität als Adjunct, im erzbischöflichen Seminar aber als Studienpräfect und Bibliothecar angestellt. In den Schuljahren 1814 und 1815 tradirte er als Supplent die Dogmatik an der Wiener Hochschule, doch schon 1816 wurde er zum wirklichen k. k. Hofcaplan und ersten Studiendirector an der damals von Kaiser Franz I. von Oestreich durch

den Abt und Burgpfarrer Frint (s. d. A.) in Wien neu errichteten höheren Bildungsanstalt für Weltpriester ernannt. Im J. 1823 wurde er Professor der Dogmatik an der Wiener Universität, und den 15. Februar 1827 trat er als Canonicus in das Metropolitancapitel zu St. Stephan. Hierauf erhielt er nun die obengenannten Würden und Aemter, die er mit regem Eifer, mit großer Umsicht, mit Uneigennützigkeit und Gewissenstreue, zum Wohle der Kirche und des Staates bis zu seinem Tode bekleidete, der plötzlich in Folge eines Blutschlages seiner rastlosen Thätigkeit, seinem segenreichen Wirken, seiner irdischen Laufbahn das Endziel setzte. Pletz war ein durchaus würdiger und unbescholtener Priester, ein gelehrter Theologe, ein treuer Sohn der Kirche, ein eifriger Verehrer und Beförderer wahrer Wissenschaft, aber auch zugleich ein Vater der Armen, ein Tröster der Betrübten, ein Helfer in jeder Noth, wo er nur helfen konnte, und seinen Freunden ein treuer, biederer und daher allen unvergeßlicher Freund. — Nebst mehreren Erbauungsschriften und Predigten, die er in den Jahren 1817—1833 im Drucke herausgab, lieferte er viele Abhandlungen in Frints theologische Zeitschrift, so wie in seine eigene, die er unter dem Titel: Neue theologische Zeitschrift vom Jahre 1828—1840, Wien bei Wimmer, in zwölf Jahrgängen herausgab, deren dreizehnter von Pletz bereits begonnen sein Freund Professor Dr. Seback beendigte. Ueber sein Leben und seine gedruckten Schriften und hinterlassenen Manuscripte vergleiche: Dr. Joseph Pletz. Eine biographische Skizze von Dr. Vincenz Seback. Wien 1841 in 4. Pletz theolog. Zeitschrift. 13. Jahrgang 2. Bd. Nr. XVII. Neuer Nekrolog der Teutschen. 18. Jahrgang 1842. 1. Bd. Nr. 125. und Literaturblat zur Passauer Kirchenzeitung 1842. Nr. 3. [Seback.]

Plotinus, s. Neuplatonismus.

Pluralität der Beneficien, s. Cumulation der Beneficien.

Pluviale, s. Kleider, heilige.

Pneumatomachen. Im Allgemeinen könnte man alle Jene unter diesem Namen begreifen, welche gegen die Kirchenlehre vom hl. Geiste häretisirt haben, z. B. Sabellius, Paulus von Samosata, die schismatischen Griechen, allein man versteht darunter vorzugsweise die sogenannten Macedonianer, die ihren Namen von Macedonius her erhielten. Macedonius wurde nach dem Tode des Eusebius von Nicomedien († 341) von der arianischen Partei zum Bischof von Constantinopel, gegenüber dem katholischen Bischof Paulus, gewählt, was zu vielen blutigen Händeln Anlaß gab, da der bei weitem größte Theil der Stadt für Paulus stand, während die Arianer dem Macedonius den Sieg über Paulus zu verschaffen suchten und zuletzt auch durchdrangen, weil Kaiser Constantius sich für Macedonius entschied und ihn mit Waffengewalt als Bischof von Constantinopel einführen ließ, wobei mehr als 3000 Menschen ums Leben kamen. Macedonius scheint, obgleich von strengen Arianern auf den Stuhl von Constantinopel befördert, nie dem strengen Arianismus gehuldiget zu haben, verfolgte jedoch wie dieß auch andere semiarianische Bischöfe thaten, die Katholiken, und wurde mit Basilius von Ancyra einer der Hauptführer der Semiarianer. Folgerecht erklärten die Arianer den hl. Geist, von dem im Anfange der arianischen Streitigkeiten explicite nicht viel die Rede war, im weitern Verlaufe derselben natürlich auch für eine bloße Creatur, ja der hl. Geist galt den Meisten für eine geringere Creatur als der Sohn. Aber nicht bloß die strengen Arianer, sondern auch die Semiarianer, die dem Sohne das Prädicat „Gott“ und das ὁμοιουσιος beilegten, läugneten die Gottheit des hl. Geistes. Als Hauptanführer nun dieser immer mehr sich ausbildenden pneumatomachischen Richtung (der Name Pneumatomachen kommt früher und öfter vor, als der der Macedonianer) stellte sich Macedonius an die Spitze, indem er mit besonderer Betonung lehrte, der hl. Geist sei ein dem Vater und dem Sohne ganz unähnliches, dienendes Geschöpf (s. Socrat. hist. eccl. II, 46. Sozom. IV, 27, Theodoret. h. eccl. II, 6, haeret. fab. V, 11, Epiphan. haer. 73 und 74). Wie aber

bei den Arianern über den Sohn, so herrschte auch bei den Pneutomachen und Macedonianern keine Einigkeit bezüglich der Lehre über den hl. Geist: Einige stellten die Gottheit des hl. Geistes nur in Zweifel, Andere läugneten dieselbe positiv, Einige sagten kurzweg, er sei eine Creatur, aber die Meisten waren wohl mit dem Satze des Macedonius einverstanden. Unter den Anhängern und Verbreitern dieser Irrlehre zeichneten sich besonders Marathonius und Eleusius aus, letzterer von Macedonius mit dem Bisthum Cycicum, ersterer mit dem von Nicomedien bedacht; wie sehr namentlich Marathonius für die Verbreitung der Irrlehre wirkte, stellt sich daraus hervor, daß die Macedonier öfter auch Marathonianer genannt wurden. Macedonius wurde 360 auf der Synode zu Constantinopel von den strengen Arianern abgesetzt; seitdem lebte er in der Nähe von Constantinopel und kommt nicht weiter mehr vor. Auf der großen orientalischen Synode zu Constantinopel 381 erschienen 36 macedonianische Bischöfe aus den Gegenden des Hellespont, so groß war damals noch die Zahl der Macedonianer. Auf dieser Synode wurde nun, den Macedonianern gegenüber, das Nicänische Bekenntniß durch den Zusatz vervollständiget, daß dem hl. Geiste, der vom Vater ausgehe, dieselbe Anbetung und Verherrlichung gebühre wie dem Vater und dem Sohne. Noch zur Zeit des Kaisers Theodosius jun. gab es Macedonianer. S. die Kirchengesch. von Socrates, Sozomenus, Theodoretus &c., ingl. Baron. Alex. Nat. Fleury etc. Klee's Dogmengesch. Thl. 1. Cap. II, S. 215, Schröckhs Kirchengesch. 6. [Schrödl.]

Poesie, christliche. Das Christenthum rief wie eine neue heilige Baukunst, Malerei, Musik und Sculptur (s. diese Art.) so auch eine neue heilige Dichtkunst in's Leben. Die der alten Welt entweder gänzlich unbekannten oder von ihr nur dunkel geahnten ewigen Wahrheiten der Menschwerdung, Erlösung, Heiligung, das in Gott verborgene Leben der Heiligen, der Kampf des Martyrthums für das Reich Gottes gaben der Poesie einen neuen, unendlich reichen Stoff und eröffneten ihr eine bisher verborgene Welt von Gefühlen. Alle drei Gattungen der Dichtkunst, die lyrische, epische und dramatische fanden in der Kirche einen unversiegbaren immer neu strömenden Born. Man kann die Geschichte der christlichen Poesie demgemäß in drei Perioden abtheilen: vom ersten bis zum vierten Jahrhundert, vom vierten bis zum sechszehnten Jahrhundert, vom sechszehnten Jahrhundert bis auf unsere Zeit. In der ersten Periode herrschte entschieden die lyrische Dichtkunst vor und der Hymnus, in dessen Weise sich die Seele jubelnd zum Preise des Höchsten und seiner Offenbarungen emporschwingt, war die Form, in welche der christliche Geist nach dieser Seite hin seine Fülle und Tiefe ergoß. Naturgemäß schloß sich daher die Poesie des neuen Bundes an die des alten Bundes an. Die hebräische Lyrik, wie sie sich namentlich in den Psalmen auf so herrliche Gottes Eigenschaften und die Ankunft des Messias verkündende Weise ausspricht, war der nächste Anknüpfungspunct. Zwar sind die Nachrichten über die christliche Poesie der ersten drei Jahrhunderte sehr sparsam, doch läßt sich so viel mit Bestimmtheit feststellen, daß sich unter allen Künsten die christliche Dichtkunst am frühesten entwickelte und sogleich beim Beginn des Christenthums mit Liebe gepflegt wurde. Schon der hl. Apostel Paulus spricht Ephes. 5, 19 und Coloss. 3, 16 vom Dasein eigener christlicher Gesänge neben den Psalmen und Lobgesängen des alten Bundes. Auch andere Stellen des N. T. deuten darauf hin und ist ja die Offenbarung des hl. Johannes selbst, wenn auch zunächst der metrischen Form entbehrend, eine mit wahrhaft dichterischem Schwunge bis zur Form des Drama gesteigerte Durchführung der Weissagungen Jesu über den Fall Jerusalems, das Ende der Welt und der Wiederkunft des Messias. Plinius spricht in seinem Briefe an Trajan von einem Carmen, das bei den Christen zur Ehre ihres Herrn gebräuchlich sei. Die Kirchenschriftsteller Ignatius, Tertullian, Origenes, Basilius, Dionysius von Alexandrien, Eusebius sprechen von Lobliedern, welche auf Gott und Christus damals von Bekennern des Christenthums verfaßt wurden. Als christliche Dichter dieser Periode werden genannt der

Martyrer Anthenogenes † 169. Basilius sagt von ihm, er habe vor seinem Tode einen Hymnus gedichtet, der sehr bekannt wurde. Ferner der ägyptische Bischof Nepos, dem viele heilige Gesänge zugeschrieben wurden, an denen sich wie Dionysius sagt, jetzt noch viele Brüder ergötzten: Clemens von Alexandrien, dessen Pädagogos mit zwei Hymnen auf Christus den Erlöser schließt. Von Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, ist bekannt, daß er mehrere Hymnen in seiner Kirche abgeschafft und neue eingeführt habe. Namentlich fand die christliche Dichtkunst frühe in der syrischen Kirche reiche Pflege. Von häretischer Seite waren der zum Gnosticismus übergetretene Bardesanes und nach ihm sein Sohn Harmonius fruchtbare Hymnendichter: sie machten durch ihre Hymnen viele vom Glauben abwendig. Aus diesen wenn auch wenigen Nachrichten kann man schließen, daß die christliche Poesie bereits in den ersten drei Jahrhunderten blühte. Unter die Hymnen, welche aus dieser Zeit herrühren und noch jetzt im kirchlichen Gebrauche sind, gehören das Gloria in excelsis, welcher Preisgesang bereits in den apostolischen Constitutionen 7, 47 vorkommt: ferner die Präfation sammt dem Trisagion von Cyprian erwähnt und gleichfalls in den apostolischen Constitutionen sich findend: ferner wird wenigstens in seinen Hauptbestandtheilen hierher gerechnet der früher dem Ambrosius und Augustinus zugeschriebene ambrosianische Lobgesang: Te Deum laudamus nebst den kleinen Doxologien. Dieser berühmte Gesang, der sich schmucklos in majestätischen Tönen fortbewegt, trägt das Gepräge des höchsten Alterthums an sich und ging wahrscheinlich vom Orient aus in die Gesänge der abendländischen Kirche über, wo ihm wohl Ambrosius die jetzige Fassung gab. In diesen und andern uns unbekannten Hymnen, welche sich der rythmischen Form der Psalmen anschließen, bewegte sich auf ebenso würdige als majestätische Weise die christliche Poesie in der ersten Periode. In der zweiten Periode, als mit Beginn des vierten Jahrhunderts die Kirche politische Selbstständigkeit und Friede erhielt, konnte die christliche Muse noch reicher gedeihen. Die christliche Poesie scheidet sich klarer indem sie in zwei Classen zerfällt, in die panegyrisch epische und in die lyrische, wobei übrigens das dramatische Element nicht ausgeschlossen war. Was die erste betrifft, so steht sie namentlich in den ersten Jahrhunderten dieser Periode auf einer noch ziemlich niedrigen Stufe. Das fast ängstliche Festhalten am historischen Factum hinderte den dichterischen Schwung bei Darstellung von biblischen Stoffen und Personen, so daß meist nur nach dieser Seite hin versificirte Prosa zu Tage tritt und die lyrische Poesie dagegen nahm im Laufe dieser Periode namentlich im Abendland einen Schwung der Phantasie und entfaltete eine Hoheit und Würde, Anmuth und Lieblichkeit, wie etwas Aehnliches nicht nur die alt römische Lyrik nicht aufzuweisen hat, sondern wie man es vergeblich in der ganzen Geschichte der Poesie überhaupt suchen wird. Diese Lyrik sprach sich in der Hymnologie beider Kirchen sowohl der orientalischen als occidentalischen aus. Wir begegnen darin nicht jenem wilden, bacchantischen Jubel, jener Festraserei, wie wir dieß in den Hymnen der antiken Poesie an den Festen des Bacchus und der Cybele finden, oder jener hoffnungslosen Wehklage am Todestage des Adonis; die Gefühle, welche sich in den christlichen Hymnen aussprechen, sind von einem Seelenjubel höherer Art getragen, es liegt ein Frohlocken über Gottes Güte und Barmherzigkeit darin und die Empfindungen der Trauer über den Fall der menschlichen Natur, über die Sünde und ihre Folgen sind vom Lichte der Hoffnung durchdrungen. Ein Strahl von oben bescheint sie und verleiht ihnen den Abglanz höherer Schönheit. Unter die christlichen Dichter dieser Periode gehören in der orientalischen (syrisch-griechischen) Kirche: Ephräm der Syrer † 318, von welchem gesagt wird, er habe mehrere tausend Hymnen verfaßt. Er ist Lyriker und seine Lieder waren so beliebt, daß sie bald im Munde aller syrischen Christen erklangen und viele derselben sind im Orient noch jetzt im kirchlichen Gebrauch. Asseman nennt Ephräm: spiritus sancti cithara, os facundum et columna ecclesiae. Er beabsichtigte durch seine Lieder den gnostischen des Bardesanes und Harmonius entgegenzuwirken, was ihm auch wirklich gelang.

Zu den vorzüglichsten derselben gehören zwei in Nativitate Domini, worin er das wahre Osterlamm preist, das da gekommen, die Schaf' und Rinder vom Opfer zu befreien. Die Hirten bringen ihm dem ewigen Lamme ein zeitlich Lamm dar: sie grüßen das göttliche Kind als den Oberhirten Aller, der Wölf' und Lämmer in Eine Herde einigt. Die Fruchtbaren flehen: Segne du gebenedeite Frucht auch unsre Frucht; die Unfruchtbaren: „schenk unsern Leibern Ehesegen, Wunderkind der Jungfrau.“ Ferner gehören dazu die Hymnen: in Epiphania et Praesentatione Domini. In funere puerorum. De Paradiso Eden. In Dominica palmarum. Eva et Maria etc. etc. Gregor von Nazianz, † 389 oder 90. Erst in den letzten Jahren seines hohen Alters widmete er sich der Poesie, dessenungeachtet sind manche seiner Gedichte sehr schwunghaft, während andere wieder sehr matt klingen. Dieselben sind theils theologischen, theils historischen Inhalts. Dahin gehören seine eigene Lebensbeschreibung carmen de vita sua. Ferner ein Gedicht, in dem er Gott um Hilfe für den Zustand seiner Seele bittet. Eines: Lob der Virginität. Hymnen auf die Trinität, Menschwerdung rc. rc. Die Arianer waren reich an schönen Hymnen und suchten wie frühere Häretiker Manche dadurch zu ihrer Secte zu verlocken. Nach Socrates hat Chrysostomus mehrere dieser Hymnen verbessert und in seiner Kirche eingeführt. Im Anfange des fünften Jahrh. wird Synesius, Bischof von Ptolemais, als christl. Dichter gerühmt, doch fanden seine Hymnen ihres philosophischen Inhaltes wegen keine Aufnahme in den kirchl. Gebrauch. Im achten Jahrh. blühte die christl. Hymnologie der oriental. Kirche, namentlich durch drei Dichter, auf's Neue, durch Johannes Damascenus, Cosmas von Jerusalem und Theophanes; sie wurden vorzugsweise *μελόδοι ἅγιοι* genannt. Johannes Damascenus, † 754, ist der berühmteste Lyriker der griech. Kirche, und hat mit seinem Freunde Cosmas Vieles zur Förderung der christl. Poesie und Verbreitung des Kirchengesanges gethan. Er erhielt die Beinamen die göttlich und lieblich tönende Leier, die gesangreiche Cicade, die hellsingende Nachtigall. Unter seinen Gedichten verdienen besonders genannt zu werden: *Εἰς τὴν Θεογονίαν. Εἰς τὰ Θεοφάνια. Εἰς τὴν Πεντεκοστήν. Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χριστοῦ. Εὐχή. Ἰδιόμελα ἐν ἀκολουθίᾳ τοῦ ἐξοδιαστικοῦ.* Die Lieder des Cosmas, Bischofs zu Majumna, gehören zu den beliebtesten in der griech. Kirche. Dahin fünf Oden und die Gedichte: *Εἰς τὴν Θεογονίαν. Εἰς τὰ Θεοφάνια. Τῇ μεγάλῃ τετάρτῃ. Τῇ μεγάλῃ παρασκευῇ. Εἰς τὴν Πεντεκοστὴν. Τῇ κυριακῇ τῶν βαΐων. Πρὸς Χριστόν.* An diese reiht sich Theophanes, Metropolit von Nicäa (*κανὼν ἐξωδιαστικός*). Weniger von Bedeutung ist Andreas, Erzbischof von Creta (*Εἰς τὸ Χριστου γενέσιον. Εἰς τὸ ἀπόδειπνον. Ωιδὴ εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστήν. Τῇ κυριακῇ τῶν βαΐων, ἑσπέρας εἰς τὸ ἀπόδειπνον ὕμνος. Κανὼν ὁ μέγας.* Germanus, Patr. v. Constantinopel (*Θεοτόκιον*). Im neunten Jahrh. Theodor Studita (*κανὼν, ψαλλόμενος εἰς τὴν ἀναστήλωσιν τῶν ἁγίων εἰκόνων*, insbesondere Joseph der Hymnographe, dann Euthymius, Sophronius Maximus, Simeon Metaphrastes, Nilus Xantopholus, Johannes Mauropus, Johannes Geometra. Sehr beliebt war in der griechischen Kirche jene Art von Kirchenlied, das *κανὼν* heißt; es hat kein bestimmtes Metrum und enthält eine große Anzahl Heiligennamen mit beigefügten obligaten Ruhmesformeln. Nebstdem wandten die griech. Dichter gerne die gekünstelten *ἀκρόστιχα* an und maßen ihre Sylben nach dem Accent, nicht nach der Quantität. — Zugleich mit der Hymnologie der orientalischen Kirche entwickelte sich auch vom vierten Jahrh. an immer reicher die der occidentalischen Kirche. Als christliche Dichter dieser Periode werden genannt: Commodianus, sonst nicht weiter bekannt. Ihm wird das Gedicht: Instructiones adversus gentium Deos zugeschrieben, worin er den Götzendienst bekämpft. L. C. F. Lactantius, † 325, von ihm das Gedicht de Phönice in Distichen, andere ihm zugeschriebene Gedichte, z. B. de pascha, de passione gehören andern Ver-

kassern an. Ferner Juvencus, ein spanischer Presbyter. Von ihm: Historia evangelica, 4 Bücher in heroischem Versmaß, eine poetisch-getreue Darstellung der hl. Geschichte, hauptsächlich nach dem Evangelium des hl. Matthäus. Man kann dieses Gedicht das erste christl. Epos nennen. Liber in Genesin, gleichfalls eine poetische Darstellung der hl. Geschichte, in 154 Hexametern. Beide Gedichte sind nach dem Muster der Dichtungen Virgils und Ovids in reiner, fließender Sprache geschrieben. Damasus, Papst, † 384, von ihm mehr als vierzig kleinere Gedichte, theils der beschreibenden, theils der lyrischen Poesie angehörend — darunter die Hymnen auf den hl. Andreas Decus sacrali nominis und auf die hl. Agatha Martyris ecce dies Agathae. Er ist einer der ersten, der den Reim anwendet und so den Uebergang zu der nicht nach der Quantität, sondern nach dem Accent messenden Reimpoesie dieser Zeit bildet. C. M. Victorinus, ein zum Christenthum übergetretener Rhetor. Von ihm ein episches Gedicht auf den Tod der 7 machab. Brüder. Höher namentlich als Hymnendichter steht Hilarius, Bischof zu Poitiers, † 368, der die Reihe der nun folgenden ausgezeichneten Hymnendichter eröffnet. Ihm wird zugeschrieben, der in das kirchl. Officium aufgenommene Pfingsthymnus Beata nobis gaudia. Ferner von ihm mehrere Morgenlieder (Lucis largitor splendide). De Epiphania Domini: Jesus refulsit omnium. Besonders berühmt ist der hl. Ambrosius 374—397, der sich überhaupt große Verdienste um den Kirchengesang erworben hat. Er wird als Verfasser einer Menge Hymnen genannt; 12 kommen ihm mit Bestimmtheit zu: die Adventhymnen Veni redemptor omnium. Conditor (creator) alme siderum (Breviar. rom.) Die Morgenhymnen: Aeterne rerum conditor. Splendor paternae gloriae. Somno refectis artibus. Consors paterni luminis, sämmtliche im römischen Brevier. Die Abendhymnen: Deus creator omnium. Jam sol recedit igneus (Brev. rom.). Die mit einander verbundenen Osterhymnen: Aurora lucis rutilat (Aurora coelum purpurat). Tristes erant Apostoli. Paschale mundo gaudium (Brev. rom.). Die Ambrosianischen Hymnen zeichnen sich dem Inhalte nach durch Hoheit und Würde, der Form nach durch ihre einfache, das Gepräge des Altclassischen tragende Sprache aus und gehören zu den besten Gedichten der christl. Lyrik. Sie galten als Muster des Kirchenliedes, weßhalb man beinahe alle damals in gleicher Weise und demselben Rythmus entstandenen und für den Kirchengesang bestimmten Hymnen mit dem Gattungsnamen Ambrosianische bezeichnete, ohne daß sie darum den hl. Ambrosius zum Verfasser haben. Doch sind sie durchgehends sehr alt und gehören den unmittelbar folgenden Jahrhunderten an. Sehr viele derselben sind in das römische Brevier aufgenommen worden. Ueber den s. g. Ambrosianischen Lobgesang wurde oben das Weitere bemerkt. Dem hl. Augustinus wird der bei der Weihe der Osterkerze gebräuchliche, ebenso tiefsinnige als schöne Hymnus: Exultet jam angelica turba zugeschrieben. In Spanien gedieh die christl. Poesie gegen Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts zu besonders reicher Blüthe durch Aurelius Prudentius Clemens, der nach einem vielbewegten und weltlichen Leben seine letzten Tage Gott und der hl. Muse widmete. Sowohl der Form (er war früher Rhetor) als dem Inhalte nach sind seine Dichtungen ausgezeichnet zu nennen und gehören theils der beschreibenden, theils der lyrischen Poesie an. Prudentius vereinigt darin mit der Kraft des Glaubens die der spanischen Nation ganz besonders eigenthümliche Gluth der Phantasie. Von ihm: Liber cathemerinon, eine Sammlung von zwölf Liedern für den täglichen Gebrauch, unter denen das in exequiis defunctorum: Jam moesta quiesce querela sein gelungenstes ist. Ferner: Liber peristephanon, eine Sammlung von 14 Gedichten, welche die Verehrung der Martyrer zum Gegenstande haben: sie gehören mehr der erzählenden Poesie an. Besonders sinnig und zart ist das auch ins römische Brevier aufgenommene Gedicht de Innocentibus: Salvete flores martyrum. Ferner: Apotheosis, worin Prudentius die Gottheit Christi in Hexametern den häretischen Auffassungen gegenüber besingt; es ist erzählend didactisch, daher auch von wenig

poetischem Werth. Ebenso das gleichfalls in Hexametern geschriebene Gedicht: Hamartigenia, das eine Fortsetzung von jenem bildet. Es handelt vom Ursprung der Sünde gegenüber den irrigen Ansichten der Manichäer und Marcioniten. Weit gelungener ist das Gedicht: Psychomachia, worin er den Kampf der Tugenden und Laster in der menschlichen Seele in beinahe 1000 Hexametern beschreibt. Der Glaube kämpft mit der Abgötterei, die Keuschheit mit der Unkeuschheit, die Geduld mit dem Zorn, die Demuth mit der Hoffart, die Mäßigkeit mit der Unmäßigkeit, die Milde mit dem Geiz, die Eintracht mit der Zwietracht. Die Tugend siegt. Ferner: Libri duo contra Symmachum, ein größeres Gedicht gleichfalls in Hexametern gegen den Versuch des Symmachus, den Götzendienst wieder einzuführen. Prudentius sucht darin die Schändlichkeit und traurigen Folgen des Götzendienstes nachzuweisen, ein sehr gelungenes Gedicht, reich an Gelehrsamkeit, voll Wärme und Eifer für die Wahrheit der christl. Religion. Ein anderes diesem Dichter noch zugeschriebenes Gedicht Diptychon, ohne allen poetischen Gehalt, gehört ihm sicherlich nicht an. **Paulinus von Nola**, Bischof daselbst, † c. 431, verfaßte meist der panegyrisch epischen Weise angehörige Dichtungen in schöner fließender Sprache. Darunter 15 auf das Lob des hl. Martyrers Felix in Hexametern, seine Lebensgeschichte enthaltend, mehrere kirchl. Lieder (Matutina precatio. De Joanne Baptista, drei in Jamben und Hexametern gebrachte Psalmen und die Gedichte: Ad Deum post conversionem et baptismum suum: De domesticis suis calamitatibus. **Cölius Sedulius** aus der Mitte des fünften Jahrhunderts, ein Presbyter aus Schottland, wird als Verfasser folgender Gedichte genannt: Mirabilium divinorum (sive Operis Paschalis) libri quinque, eine in fließender Sprache geschriebene Darstellung der wichtigsten Begebenheiten des A. und N. T. in ähnlicher Behandlung wie bei Juvencus. Daran reiht sich sein, der erzählenden Poesie gleichfalls angehöriges Gedicht: Collatio veteris et novi Testamenti, dessen Gegenstand die beiderseitigen Beziehungen auf einander sind. Ferner ein Lobgedicht auf Jesus, ein Hymnus acrostichis, den bessern Gedichten dieser Zeit angehörig, einfach, edel, in fließender Sprache. Daraus sind die ins kirchl. Officium aufgenommenen Hymnen: A solis ortus cardine und Herodes hostis impie. Von weit weniger Bedeutung ist der ihm gleichfalls zugeschriebene Hymnus de Verbi incarnatione. Als dem fünften Jahrhundert angehörige christl. Dichter der occid. Kirche sind ferner zu nennen: **Dracontius** 431, von ihm eine poetische Darstellung der 6 Schöpfungstage Hexaemeron. **Flavius Merobaudes**: Carmen de Christo von edler Haltung, in ziemlich reiner Sprache. **Claudius M. Victor**: Commentarii in Genesin, eine in Verse gebrachte Erklärung der Genesis. St. **Prosper**: Sacrorum epigrammatum super Augustini sententias liber primus, eine Sammlung von 112 kleinern in Distichen abgefaßten Gedichten; sie zeugen von dem frommen Gemüthe des Dichters, die Form verräth schon den Verfall der Sprache. Die 2 letzten Gedichte Preces ad Deum sind die besten, nicht ohne Schwung. Ein anderes Gedicht von ihm de libero arbitrio contra ingratos aut Pelagianos hat mehr einen dogmatischen als poetischen Werth. Noch wird ihm ein Gedicht mit der Aufschrift Adhortatio ad conjugem beigelegt, worin er das ehelose Leben empfiehlt. **Claudianus Mamertus**: carmen contra poetas vanos, worin er die Herrlichkeit der christl. Lehre gegenüber der mythologischen Poesie der Heiden besingt. Andere ihm zugeschriebene Gedichte (Carmen paschale, Laus Christi, Miracula Christi) sind zweifelhaft. **Benedictus Paulinus** mit dem Beinamen Petrorcius, Bischof zu Perigueux, de vita Martini nebst einem Anhang von kleinern Gedichten. **Elpidius**: de Christi beneficiis in Hexametern. Weit geringer sein anderes Gedicht: Historiarum Testamenti Vet. et Novi Tristicha, worin er in 24 einzelnen Abschnitten, deren jeder aus drei Hexametern besteht, eine biblische Lehre oder Begebenheit darstellt. Aus dem sechsten Jahrhundert sind zu nennen: **M. S. Ennodius**, Bischof von Pavia, Verfasser von Hymnen und Epigrammen. Kirchlich ist keine seiner Hymnen geworden. **Avitus**,

Erzbischof von Vienne, † 523. Von ihm ein größeres in Hexametern geschriebenes Gedicht de Mundi principio et aliis diversis conditionibus in 5 Büchern, daran sich als sechstes Gedicht reiht: de consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem. Sonst bearbeitete er noch metrisch einzelne Bücher des A. T. Orientius: von ihm Commonitorium oder Memoriale, Vorschriften über einen christl. Lebenswandel nebst einem Anhang von kleinern Gedichten, eine nach Form und Inhalt gelungene christl. Dichtung. Die Dichterin Elpis, Gemahlin des berühmten Boethius (s. d. A.). Ihr wird der im Brevier enthaltene Festhymnus auf die Apostel Petrus und Paulus: Decora lux aeternitatis auream zugeschrieben. Arator, Subdiacon zu Rom, † 554. Von ihm: Historiae Apostolicae libri 2, ein größeres Gedicht in Hexametern dem Papst Virgilius gewidmet. Er beschreibt streng historisch die Begebenheiten der Apostelgeschichte mit Anwendung von Bildern und Allegorien. Außerdem verfaßte er noch einzelne an Personen gerichtete poetische Episteln. Weniger bekannt sind die gleichfalls in diese Periode fallenden christl. Dichter: Honorius, Verecundus und Martinus, Erzbischof von Praga in Portugal. Die meisten dieser christl. Dichter von Dracontius an, bewegten sich auf dem Gebiete der panegyrisch epischen Dichtkunst in oben angegebener Weise. Weit höher steht Honorius, Clementianus Fortunatus, Bischof von Poitiers. Er schließt sich als Lyriker an Prudentius an und seine Gedichte zeichnen sich durch tiefes Gefühl und poetischen Schwung aus. Dieß gilt namentlich von den lyrischen Gedichten, worunter hervorzuheben die gleichfalls in kirchl. Gebrauch aufgenommenen Hymnen: Pange lingua gloriosi — lauream certaminis (Brev. rom. D. pass.); Vexilla regis prodeunt etc. etc. das am Charfreitage gesungen wird. Ferner Agnoscat omne saeculum und der Osterhymnus: Salve festa dies. Endlich die marianischen Hymnen: Quem terra pontus aethera und Ave maris stella. Weniger von Bedeutung ist sein panegyrisch didactisches Gedicht de vita Martini libri 4 (s. d. A. Fortunatus). Gregor der Große ist nicht nur als Musiker und Begründer einer neuen Periode in der Geschichte des Kirchengesangs (s. d. A. Musik), sondern auch als christl. Dichter bekannt. Ihm werden acht Hymnen zugeschrieben, darunter der sehr schöne Hymnus de pass. Domini: Rex Christe factor omnium. Zwei ad Noct.: Primo die, quo trinitas. Nocte surgentes vigilemus omnes, einer ad Laudes: Ecce jam noctis tenuatur umbra. Der Hymnus am 1. Fastensonntag: Audi benigne conditor. Die Lieder Gregors können immerhin denen des hl. Ambrosius an die Seite gestellt werden. Wenn auch in sprachlicher Beziehung minder rein, zeichnen sie sich durch Schwunghaftigkeit, Ernst und Würde aus. Ferner wird als christl. Dichter des sechsten Jahrhunderts genannt der hl. Columban aus Irland. Man schreibt ihm mehrere Hymnen, poetische Episteln (ad Hunaldum, ad Sethum, ad Fedolium) und ein Epigramm de Muliere zu — einfach, würdig aus einer Seele stammend, die das Ewige sucht. Aus dem siebenten und achten Jahrhundert sind als christl. Dichter bekannt: Isidorus Hispalensis, zwei Hymnen auf die hl. Agatha. Der Spanier Xyrille de Sto. Thyrso et sociis, Eugenius, Bischof zu Toledo, ein ziemlich fruchtbarer Dichter, Oratio ad Deum eines seiner besten Gedichte. Er singt vielfach von der Schwäche, Kürze und Hinfälligkeit des irdischen Lebens. Papst Honorius I., Beda Venerabilis, von ihm 11 Hymnen, darunter der beste de Ascensione Domini: Hymnum canamus gloriae. Er schrieb auch zuerst eine Schrift de arte metrica. Aldhelmus, Bischof von Sheburn in England, von ihm ein Gedicht in Hex. de laude virginum, ein anderes de octo principalibus vitiis. Aenigmata. Am Schlusse des achten und im neunten Jahrhundert blüthen: Diacon Peter von Pisa und Paulus Diaconus (H. de J. Baptista und de miraculis S. Benedicti), Alcuin und sein Schüler Angilbert Riculf, Erzbischof von Mainz, Paulinus, Patriarch von Aquileja, Bischof Theodulph von Orleans. Ihm wird zugeschrieben der Hymnus am Palmsonntag: Gloria laus et honor tibi sit rex Christe redemptor. Der britische Mönch Ethelwolf. Candidus, Mönch zu

Fulda. Walafrid Strabo, der gelehrte Abt von Reichenau (hortulus). Rhabanus Maurus. Ihm werden zugeschrieben der Himmelfahrtshymnus: Festum nunc celebre magnaque gaudia. Ferner die Hymnen: Christe sanctorum decus angelorum auf den hl. Erzengel Michael, und der Hymnus: Te splendor et virtus patris. Auch der durch Hoheit und Einfachheit ausgezeichnete H.: Veni creator spiritus, als dessen Verfasser selbst Carl M. genannt wird, der sich übrigens auch durch seine Reformen großes Verdienst um Hebung der christl. Poesie erworben hat. Verdient um die christl. Poesie haben sich ferner gemacht: Diaconus Florus zu Lyon, der Mönch Milo zu St. Amand bei Journay, Johannes Scotus Erigena, Hincmar von Rheims, die Mönche Hartmann, Ratpert, Tutilo Grimoald und später Waltram zu St. Gallen, in welchem Kloster überhaupt die schönen Künste eine reiche Pflege fanden (s. d. A. St. Gallen). Auch in den Klosterschulen zu Fulda, Mainz, Constanz, Straßburg, Prümm, Trier, Corvey, Tegernsee und Freysingen (s. d. A.) war dieß der Fall. Im zehnten Jahrhundert ist besonders berühmt Notker der Stammler (s. d. A.), Abt des Klosters von St. Gallen. Man nennt ihn als den ersten Verfasser der Sequenzen, d. h. jener Hymnen, welche in der Messe zwischen der Epistel und dem Evangelium ihre Stelle fanden und die zu dem Ausgezeichnetesten gehören, was auf dem Gebiete der Hymnologie geleistet wurde. Die Sequenzen Notkers beziehen sich auf die Feste Christi, Marias und der Heiligen und ist ihre Anzahl eine große. Noch sind zu nennen aus dieser Zeit: Odilo, Bischof von Clugny (H. de S. Maria Magdalena) und Fulbert, Bischof von Chartres. Bis ins eilfte Jahrhundert fließt der Strom des christl. Liedes immerhin reich, noch reicher aber in den nun folgenden Jahrhunderten, namentlich im 12ten, 13ten und 14ten Jahrhundert. Es erreichte in dieser Zeit die christl. Hymnologie des Abendlandes ihre höchste Höhe und reinste Ausbildung. Die tief religiöse Richtung des Zeitalters, sowohl in der Wissenschaft als im Leben, gab der christl. Poesie überhaupt jenen Schwung, den wir ähnlich wie an den bildenden Künsten, so sehr bewundern müssen, ohne ihn bisher wieder erreicht zu haben. Zu den Hymnendichtern des eilften Jahrhunderts gehören: Robert, König von Frankreich, Dichter und Musiker zugleich. Von ihm soll die vom Feuer des hl. Geistes durchglühte Pfingstsequenz herrühren: Veni sancte spiritus — et emitte coelitus. Petrus Damiani, von ihm der Osterhymnus Paschalis festi gaudium. Ferner gehören in diese Zeit die herrliche Ostersequenz: Victimae paschali laudes immolent Christiani ganz von dramatischer Haltung. Ins eilfte Jahrhundert fallen auch die Antiphonen: Alme redemptoris mater, quae pervia coeli und Veni sancte spiritus, reple tuorum corda fidelium, die dem Mönche Hermannus Contractus zugeschrieben werden. Ferner: Regina coeli laetare und Ave regina coelorum, dann das beliebte Salve regina, mater misericordiae, von den Italienern der Schiffergesang genannt, da man ihn bei Meeresstürmen zu singen pflegte. Wenn ihnen auch ein bestimmtes Metrum abgeht, ist darin doch der poetische Schwung nicht zu verkennen. In den folgenden Jahrhunderten blüthen vorzugsweise: der hl. Bernardus, als großer Dichter nicht minder denn als großer Redner bekannt, † 1153. Von ihm die Hymnen: Jesu dulcis memoria auf das Namen Jesufest; ferner: Salve caput cruentatum (O Haupt voll Blut und Wunden.) Die Sequenz: Lactabundus exultet. Adam von St. Victor, ein sehr fruchtbarer Hymnendichter. Franz von Assisi, geb. 1182. Seine hl. Liebesgluth loderte in hl. Gesängen auf (Sonnengesang, Lied von der Liebe) und entzündete die hl. Muse in vieler Anderer Herzen. Schlosser übersetzte die in italienischer Sprache gedichteten Lieder des hl. Franz, Frankf. 1842. Thomas von Aquin, geb. 1224, † 1274, strömte seinen reichen für Gott, Christus und sein hl. Liebesmahl glühenden Geist auch in frommen Liedern aus. Von ihm die berühmte Sequenz in die corporis Christi: Pange lingua gloriosi (Brev. rom. in f. c. Christi), die älteste teutsche Uebersetzung lautet: Lobt all Zung des ernreichen Gottes Leichnam Wirdigkeit.

Ferner von ihm: Sacris solemnibus juncta sint gaudia und Verbum supernum prodiens (Brev. rom. in f. c. Christi); die Sequenz: Lauda Sion salvatorem und das rythmische Gedicht: Adoro te devote, lateus Deitas, anfangs ein Gebet für die Privatandacht, jetzt unter die Kirchenlieder aufgenommen. Gegen die herrliche Sequenz Lauda etc. eifert Luther gewaltig und bemerkt, sie sei aus viel Oertern der hl. Schrift zusammengeflickt und es müsse dieselbe „auch der ärgste Feind Gottes gemacht haben.“ Neben Thomas blüht auch dessen Zeitgenosse Bonaventura, ein inniger frommer Dichter, Laudismus de s. cruce, Recordare sanctae crucis. Der großartigste Hymnus, der auf diesem Gebiete geschaffen wurde, ist der Hymnus auf das Weltgericht: Dies irae, welcher als Sequenz in die Todtenmessen aufgenommen ist. In einfacher, schmuckloser Sprache ist hier die größte Wirkung hervorgebracht. Man vernimmt den Ton der Posaune zum Weltgericht und das Wehklagen der Verdammten, man sieht den Richter zu Gerichte sitzen und hört ihn den letzten Ausspruch thun. Nach allgemeiner Annahme ist der Minorit Thomas von Celano, ein Italiener, der Verfasser. Was Michel Angelo in Farben dargestellt in seinem jüngsten Gericht, hat Thomas hier mit Worten gethan. Viele Meister haben sich Mühe gegeben, diesen Hymnus in teutscher Sprache wieder zu geben, allein keiner vermochte das Original zu erreichen. Die trefflich gewählten Vocal-Assonanzen geben dem Gedichte einen so feierlich ernsten Ton und diese nachzuahmen ist von großer Schwierigkeit. S. d. Artikel Dies irae. An diesen Hymnus reiht sich eine andere gleichfalls sehr ergreifende Sequenz Stabat mater dolorosa (Brev. rom. Offic. de septem doloribus). Das lyrische Moment ist hier mit dem epischen auf's Gelungenste geeint. Der Dichter erblickt die Mutter voll Schmerz unter dem Kreuze und bricht mit ihr zugleich in Wehklagen über den Anblick aus. Der Verfasser dieses Hymnus ist gleichfalls ein Italiener, ein Jünger des hl. Franz von Assisi, ein Franciscaner Jacobonus oder Jacobus de Benedictis (s. d. A.) † 1306. In diesen beiden Gedichten, dem erschütternden Dies irae und dem schmerzhaften Stabat mater feiert die Hymnologie der abendländischen Kirche ihren höchsten Triumph. Hymnen, welche dieser Zeit noch angehören, sind: O sol salutis intimis. Vita sanctorum decus angelorum. Coelestis urbs Jerusalem. Exultet orbis gaudiis. Martyr Dei qui unicum. Rex gloriose martyrum. Iste confessor domini sacratus. Jesu redemptor omnium. Virginis opifexque matris. Später: Placare Christe servulis. Salutis aeternae conditor. Quam pastores laudavere. Dies est laetitiae. Puer natus in Betlehem. Surrexit Christus hodie. Audi tellus, audi magni maris limbus. Resonet in laudibus. Christus natus hodie. Nunc angelorum gloria. Spiritus sancti gratia. In natali domini gaudent angeli. In hoc anni circulo. En trinitatis speculum. Parvulus nobis nascitur. Heu quid jaces in stabulo. Anima Christi sanctifica me (Gebet). O esca viatorum. Vergleicht man den Werth der lateinischen Hymnen mit dem der griechischen, so übertreffen jene diese an Innigkeit, Wärme und Natürlichkeit. Die meisten griechischen haben, so schön viele sind, doch etwas Gesuchtes, Pretioses und sind nicht so salbungsvoll und gemüthlich. Mit dem Erlöschen des kirchl. Geistes in der orientalischen Kirche erlosch auch schnell die Pflege und der Schwung der Poesie. Was die Form anlangt, haben die Griechen zwar die Weichheit der Sprache voraus, doch befreiten sich die Lateiner bald von den Fesseln der antiken Dichtersprache und schufen sich durch Aufnahme des Reims ein auf dem Accent beruhendes wohlklingendes Metrum, das sich sehr fließend lesen läßt. Die Verfasser der Hymnen sind meist unbekannt. Dieselben dachten nur an den Ruhm Gottes, nicht an den eigenen, ähnlich den alten christlichen Malern. Der Name verlor sich, das Werk blieb Gemeingut aller Zeiten. — Eine besondere Stelle in der Geschichte der christl. Poesie nimmt das teutsche Kirchenlied ein. Aehnlich wie sich die christl. Hymnologie bei ihrer Entstehung an die hebräische Lyrik anschloß, schloß sich das teutsche Kirchenlied an die lateinische Hymnologie der abendländischen Kirche an und bildete sich an ihr. Bei der erst

beginnenden Entwicklung des christl. Lebens der Germanen und der Uncultur ihrer Sprache konnte auch die Entwicklung der christl. Poesie nur eine sehr langsame sein. Wohl haben schon die ersten Apostel Teutschlands sich Mühe gegeben, durch eigene teutsche Gesänge den heidnischen Gesängen der Germanen entgegenzuwirken, doch ist davon nichts auf uns gekommen. Indessen finden sich bereits in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts teutsche geistliche Lieder, welche Uebersetzungen lateinischer Kirchenhymnen sind. Uebersetzt wurden die Hymnen: Aeterne rerum conditor. Aurora lucis rutilat. Deus qui coeli lumen es (Cot du der himiles leoht pist) splendor paternae gloriae. Te Deum laudamus (Thih cot lopemes). Ad coenam agni providi. Aeterna Christi munera. Aeternae lucis conditor. Fulgentis auctor aetheris. Christe qui lux es et dies. Mediae noctis tempore (Mittera nahti zite) Rex aeterne Domine. Im neunten Jahrh. verfaßte der Benedictinermönch Otfried von Weißenburg (s. d. A.), ein Schüler des Rhabanus Maurus, eine poetische Bearbeitung der hl. Geschichte unter dem Titel: Evangelienharmonie in Liederform. Die Mönche von St. Gallen waren gleichfalls bemüht, das teutsche Kirchenlied zu pflegen. So besang der obengenannte Mönch Ratbert daselbst den hl. Gallus in einem teutschen Liede, von dem jedoch nur mehr die lat. Uebersetzung des Mönches Eckhard (s. d. A.) aus dem eilften Jahrhundert vorhanden ist. Dieses Lied wurde damals vom Volke beim Gottesdienste gesungen. Aus jener Zeit stammt ein Gebetlied, ein Lied vom hl. Petrus in vierzeiligen gereimten Strophen mit den sehr beliebten Schlußversen Kyrie eleison, Christe rc. „Unser Trohtin hat fortsalt," ein Lied: Christus und die Samariterin. Notker II. (s. d. A.) übersetzte die Psalmen in's Teutsche im zehnten Jahrhundert. Die Kirchenlieder wurden gerne mit dem von dem keltischen Lois (Ton) stammenden Worte Leisen und im zwölften Jahrh. Leichen genannt. Indessen waren das zehnte und eilfte Jahrhundert der Entwicklung des teutschen Kirchenliedes wie der christl. Poesie nicht günstig, erst im zwölften Jahrhundert fing es an recht zu blühen, wie sich denn damals überhaupt die teutsche Sprache erst rein entwickelte und eifrig gepflegt wurde. Aus dem zwölften Jahrhundert sind die Kirchenlieder: Lobgesang auf die heil. Jungfrau Maria: „Inin Erde leite." Zwei Lieder von Spervogel, das Weihnachtslied: „Er ist gewaltic unde stark" und das Osterlied: „Krist sich zu marterenne gap." Ferner das Marienlied: Ave, vil liehtir meris sterne (Sequentia de S. Maria). Der Abend des Lebens von Colmas: „Mir ist von den kinden." Mit Beginn des 13ten Jahrh. floß der Strom des teutschen Kirchenliedes noch weit reicher und eine Menge geistlicher Lieder stammen aus diesem und den folgenden Jahrhunderten dieser Periode. Dahin: die zwei noch jetzt im kirchl. Gebrauch sich findenden Lieder! „Christ ist erstanden," und „Kum schöpfer, heiliger Geist", eine Uebersetzung des Hymnus Veni creator sp. das Pfingstlied: „Nu bitten wir den h. Geist — umb den rechten Glauben allermeist." Das bei Bittgängen und Processionen gebräuchliche Wallfahrtslied: „In Gottes namen varen wir." Eine teutsche Uebersetzung des Ps. Miserere. Aus dem 14ten Jahrh. die Lieder: „Ain anefang in ewikeit" rc. rc.; „An dem osterlichen tag — Maria Magdalena gieng zu dem grab." Das schöne Lied: Meyen gehen (das Kreuz als Maie dargestellt, der in rother Blüthe steht). Das Passionslied: „O starker got — all unser not: — bevihle ich Herrn in die gebot." „Christe unse genade Kyrioleys." „Himelriche, ich frowe mich dir — daß ich dich mac schowen." „Wenet Herze, wenent ougen — wenent bloutes trehen rot" (ein sehr inniges Lied). Das Lied: Jesu Liebe: „Wer hilft mir, daß ich den begrife — nach dem mein herze sich versent." Gesang der Geißler: „Nu ist die betevart also her" und Swer siner sele welle pflegen, — der sol gelten unde widergeben." Weihnachtslied vielleicht von Tauler: „Es komt ein Schiff geladen." Das Osterlied: „Du lenze gut des jahres tiurste quarte." Conrad von Queinfurth zugeschrieben, † 1382. „Ave Maria ain ros on alle dorn." Die drei Marien: „Es gingen drei frewlein also fru — sie gingen dem heiligen Grabe zu." Aus dem 15ten Jahrh.

das Marienlied: „Ave morgenstern — erleucht uns mildiclich." „In des Jahres zirclikait" (in hoc anni circulo). In dulci jubilo — nu singet und seit froh." Nicht selten kommen solche Verbindungen von lateinischen und teutschen Versen vor; später artete diese Weise in Spielerei aus. Das Weihnachtslied: „Ein kindlein ist geboren — von einer reinen Mait." Alte Ostergesänge: „Christus ist erstanden — von des todes banden" oder „von der Marter — banden — allen." „Gelobet seyst du Jesu Christ — das du Mensch geboren bist" (Gesang am Christfest). „Also heilig ist der Tag." „Nu frew Dich, liebe Christenheit — denn Christ hat überwunden. Dies est laetitiae — Der Tag, der ist so freudenreich" („Ein Kindelein so löbelich"). Die zehn Gebote Gottes: „Gott der Herr, ein ewiger Gott — hat uns geben zehen Gebot." „Kum heiliger Geist — Herrn Got" bei Bittgängen gesungen in der Kreuzwoche. Das Passionslied: „Gott war an ein Kreuz geschlan — er hatt noch nie kein ubles gethan." Pilgerlied: „In Gottes Namen faren wir." Auf Mariä Geburt: „Dich Fraw von hymmel ruff ich an." Himmelfahrtslied: „Christ fuhre zum Himmel, was sendet er uns hernieder?" Auf das Fest der allerh. Dreieinigkeit: „Des helfen uns die Namen drey" — ein Lied, das, wie es heißt „Vnter der Prosen dieses Fests, wird vom Volk deudsch gesungen." — In der Kreuzwoche: „Gott der vater wohn uns bei — vnd laß uns nit verderben." Ein Lobgesang vom hl. Sacrament: „Gott sey gelobet und gebenedeyet — der vns selber hat gespeyset." Luther preist dieses Lied als ein sehr altes. Die Marienlieder „Maria zart, von edler Art — ein Roß an allen dorren." „Es flog ein klains waltfögelein." „Ain junckfrau schön vnd außerwelt." Ferner: „Den liebsten pulen — den ich han." Patris sapientia: „O weishait Gottes vaters zart." Danksagung für Christi Leiden in der Charwoche: „Wir danken Dir lieber Herrn — der bitter Marter Dein." Gegen Ende des 15ten Jahrh.: „Mein zung erkling und fröhlich sing" (P. lingua), dasselbe: „Lobt alle zungen des erenreichen, Gottes Leichnam Wirdigkeit." „Kum sanfter Trost — heiliger Geist (v. s. spiritus). „Ave, lebendes Oblat" (avens vivens hostia). „Christ, der du bist das Licht und der Tag" (Christe qui lux es et dies). „Ich grüeß Dich gerne" (ave praeclara). „Kunig Christe aller ding" (Rex Christe factor omnium). Lob o Sion deinen Schöpfer" oder „Lobe Syon deinen Heiland (Lauda S. S.). Die letzten neun Lieder werden gewöhnlich dem Mönche Johannes v. Salzburg gegen Ende des 14ten Jahrh. zugeschrieben. Ferner: „Gott Vater Herrn Jesu Christ" (Jesu nostra redemptio) von Bruder Dietrich. „O Licht heilige Dreifaltigkeit" (o lux beata trinitas). „Gottes Vaters Weisheit schon" (Patris sapientia). „Herodes du gottloser Feind" (Hostis Herodes impie). „Es muß erklingen überall" (Resonet in laudibus). „Dich Gott loben wir (Te D. l.). „Gegrüßt seyst du möres stern" (ave maris stella). „Den Erde, Meer und Himmel all" (Quem terra, pondus, sidera). „Mach mich mit Streichen verwundt." „Wollt ihrs nicht merken eben." „Gott ewig ist, ohn Endes Frist." „Da Jesus an dem Kreuze stund." „Die Mutter stund voll Leid und Schmerzen." „Wir glauben in einen got" (Credo). „Jesus ist ein süßer nam." „Ein kind ist geboren zu Bethleem — des frewet sich Jerusalem." 1439. „Ein Kindlein ist geboren von einer reinen mait." „Vs dem väterlichen hertzen." „Kom heilger geist erfüll mein hertz." „O christ hie merk — den Glauben stärk." „Ach hilf mich Leid und sehnlich Klag" (v. Adam v. Fulda). „Gott ewig ist, ohn Endes Frist." „Mitten wir vom leben synt" u. Andere. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen die Lieder- und Gesangbücher, wodurch die Pflege des teutschen Kirchenliedes ungemein gefördert wurde, deßgleichen durch die Plenarien, die von 1474 an zu Mainz, Augsburg, Basel und Straßburg teutsch herauskamen. Viele Lieder sind gar nicht auf uns gekommen, viele liegen noch in alten Gesangbüchern und Psalterien begraben und es ist eine vollständige, geschichtliche Sammlung der katholischen Kirchenlieder von den ältesten Zeiten eine noch unausgefüllte Lücke unserer kirchl. Literatur. Als Liederdichter dieser Zeit sind außer

den angeführten noch zu nennen: Heinrich v. Meißen genannt Frauenlob, Conrad v. Queinfort, Martin v. Reutlingen („Wach auff, mein hort, so schönne — du allerliebste mein"), Martin Weiß („Ihr solt loben die rayne maydt — die got ym fursehen hat"), Heinrich von Laufenberg („Got vater in der trinitat." „Stand vf du sünder, loß din clag." „Got ist geborn zu Bethleem." „Es saſſ eine edly maget schon." „In einem kryppfli lag ein kind." „Ave maris stella, bist grüßt ein stern im meer" und andere), Sixtus Buchsbaum (Vnser lieben Frawen Psalter), Sebastian Brand (Ave durchleuchte stern des Meeres), Johann Böschenstein (Got ewig ist, on endes frist), Martin Myllius (Müller), Chorherr zu Ulm, von ihm Passio Christi, die 26 teutsche Kirchenlieder enthält. Hieraus erhellt, welch reiche Pflege schon vor Luther dem teutschen Kirchenliede zugewendet wurde und daß die immer noch aufgestellte Behauptung, Luther sei der Schöpfer des teutschen Kirchenliedes, eine ganz falsche sei. Viele dieser Lieder wurden beim öffentlichen Gottesdienste vom Volke gesungen (s. d. A. Musik, christl.), vergl. Fr. Bollens, der teutsche Choralgesang der kathol. Kirche &c. Tübingen 1851. Von häretischer Seite waren in dieser Zeit besonders die Hussiten thätig, neue Gesänge einzuführen, indessen sind dieselben einestheils nur Nachbildungen alter teutscher katholischen Kirchenlieder, anderntheils den lateinischen Hymnen entnommen. Die alten Kirchenlieder dieser Zeiten zeichnen sich wie die lateinischen Hymnen durch Innigkeit, Glaubenskraft, Begeisterung für's Göttliche, Einfalt und Zartheit aus; man kann sie füglich mit den altteutschen Bildwerken vergleichen: es geht ihnen wie diesen nicht selten die Schönheit und Rundung der Form ab, man fühlt es ihnen an, daß sie vielfach noch mit der Entwicklung der teutschen Sprache zu kämpfen haben und den Stempel des Sylben- und Versmaßes der lateinischen Hymnen an sich tragen, aber um so tiefer und inniger ist ihr Inhalt; nicht wenige bewegen sich aber auch ungemein leicht, melodisch ganz ihrem Zwecke angemessen. — In sehr nahem Zusammenhang mit dem Kirchenlied jener Zeit steht der Minnesang, der hauptsächlich zur Zeit der Hohenstaufen in reicher Blüthe stand. Die Minnesänger zogen an den Höfen kunstliebender Fürsten und auf den Burgen der Ritter umher und sangen hier ihre Lieder. Dieselben haben nicht bloß den Preis des Frühlings, der Frauen, der irdischen Liebe zu ihrem Gegenstande, sondern sie preisen auch die höhere Liebe, die Gottesminne und namentlich Maria, die Himmelskönigin. Um ihrer willen, die uns den Heiland geboren, ehren sie die Frauen. Zartheit und Innigkeit des Gefühles, Lieblichkeit und Anmuth der Sprache ist ihnen eigen. Die Minnesänger kannten zwar die Kunstgesetze der altclassischen Dichtkunst nicht, nichts desto weniger entwickeln sie eine Mannigfaltigkeit der Formen in ihren Liedern, eine Kunst des Gesanges, welche der Natur der teutschen Sprache und der Musik vollkommen angemessen ist (Reimpoesie). Unter jene, welche die christl. Dichtkunst besonders pflegten, gehören hauptsächlich: Walther von der Vogelweide, wohl der ausgezeichnetste und vielseitigste der Minnesänger, geb. zwischen 1165—1170, woher er stammt ist unbekannt. Von ihm ein Lied (Leich) auf die hl. Trinität: „Gott diner Trinitate." Große Verehrung widmete er der Königin der Engel und verherrlichte sie in dem schönen Liede: „Maria klar vil hochgeloptiu frowe süeze." Rührend beklagt er das Leiden Christi in dem Lied: „Sünder, du solt an die grozen not gedenken, die got durch uns leit und sollt din herze in riuwe senken." Er fordert die Ritter seiner Zeit auf, unter der Fahne des Kreuzes zu kämpfen und über das Meer zu fahren zum hl. Grabe, darum trügen sie die „lichten Helme: manch harten Ring, die festen Schilde und das geweihte Schwert." Dort sollen sie sich das ewige Leben erstreiten. Walther scheint selbst an dem Kreuzzuge Friedrichs II. Theil genommen zu haben. Namentlich waren es die Kreuzzüge und der Kampf um das hl. Grab, welche der christl. Poesie damals einen besonders hohen Schwung gaben. Von ihm noch ein Morgengebet, Beichte und Gebet und das sehr schöne Kreuzlied: „Vil süeze wäre minne —

berihte kranke sinne.“ Gottfried von Straßburg, um 1204 — 1215, ein gelehrter, bürgerlicher Dichter, darum nicht her, sondern meister genannt. Von ihm der großartige Lobgesang auf Christus und Maria. Christus nennt er den „vil süezen got,“ die „froideberende Sonne,“ die alle Pein sänftigt. Ein Schrein „voller Froide für trauernde Herzen;“ ein „lebender Brunnen“ für Dürstende; der Minne ein „anvanc — noch nimmer mer ein abeganc,“ Maria du „rosenbluot du gilgenblat, du kunigin in der hohen stat“ ꝛc. Von Gottfried rührt auch das epische Gedicht Tristan und Isolde her; wenn auch der Gegenstand darin zunächst kein christlicher ist, fehlt es doch nicht an reichen christlichen Anklängen. Dasselbe ist der Fall bei den aus dem zehnten und eilften Jahrhundert stammenden lateinischen epischen Gedichten Waltherius und Ruodlieb, vgl. Lateinische Gedichte des zehnten und eilften Jahrhunderts, herausgeg. von J. Grimm u. Andr. Schmeller, Göttingen 1838. Die beiden Epos: das Niebelungen Lied und Gudrun stehen der christl. Poesie schon ferner und bewegen sich rein auf dem Gebiete der altgermanischen Heldensage. Dagegen tritt das rein christliche Element in den epischen Gedichten des tiefsinnigen Wolfram von Eschenbach, der sich ebenbürtig an Walther von der Vogelweide und Gottfried von Straßburg anschließt, vorzugsweise zu Tage. Dieselben sind unter den Namen Titurel und Parceval bekannt, in jenem stellt er das Ideal des christl. Ritterthumes dar, in diesem läßt er seinen Helden Parceval, einen Arthusritter sich erst tief verirren vom wahren Ziel, es aber ihn auch wieder finden. Es ist darin die Geschichte des innern Menschen, der das Höchste verlierenden und es wiederfindenden Seele dargestellt. Das Gedicht ist jedenfalls eines der großartigsten Epos, das wir besitzen. Die Sage vom hl. Grab dient ihm zur Unterlage, welche hinwiederum das Geheimniß der Eucharistie zu ihrem Mittelpunct hat. Hieher gehört auch die Dichtung: der ungenähte graue Rock Christi, wie König Orendel von Trier ihn erwirbt, eine Dichtung, die gleichfalls das Mysterium der Erlösung zu ihrem Mittelpuncte hat. Man vgl. darüber: Görres, Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845. Die großartigste nach Form und Inhalt gleich ausgezeichnete Dichtung des christl. Mittelalters ist endlich Dante’s (g. 1265) divina commedia. Dieser große Dichter vereinigt in diesem seinem Hauptwerk die gesammte theologische und philosophische Bildung seiner Zeit. Der Inhalt dieses Kunstepos ist das Göttliche, das ewige Geschehen; es hat die Hölle, das Fegfeuer, den Himmel zu seinen Schauplätzen. Sie durchwandert der Dichter in erschütternden, düstern und prächtigen Schilderungen nebenbei die Geißel der Satyre über die politischen und kirchlichen Entartungen seiner Zeit schwingend. In neun immer sich tiefer verengenden Kreisen dehnt sich ihm das Reich der Nacht aus: je enger sich die Kreise zusammenziehen, desto mehr schärft sich die Pein der Verdammten. Unten in der Mitte des Kegels sitzt der Herr des Bösen: der Satan. Dem Reich der Nacht gegenüber steht das Reich der Dämmerung, das Fegfeuer in zehn Läuterungskreisen nach Oben steigend. Zuletzt folgt das Paradies in immer weiter nach Oben steigender Ordnung. Wie im Reich der Nacht der Satan, der ewige Haß, den Schluß- und Mittelpunct bildet, so im Reich des Lichtes die Trinität, die ewige Liebe, das höchste Geheimniß des Glaubens (s. d. A. Dante). So hat die christl. Poesie in dieser Periode die herrlichsten Blüthen nach allen Richtungen hin getrieben und sich namentlich im Schwunge der Lyrik und in dem ernst und ruhig fortschreitenden Epos entfaltet. Zu sehr von der Liebe zur antiken Poesie eingenommen und berauscht von den meist aus heidnischer Anschauung entsprungenen Dichtungen der Neuzeit hat man dieser an Poesie so reichen Periode erst jetzt wieder die Aufmerksamkeit zugewandt; manche Perlen liegen wohl noch vergraben. — Die dritte Periode ist gleichfalls reich an Erzeugnissen der christl. Poesie, die sich auszeichnen durch Schwung, Tiefe und Anmuth, wenn sie gleich die Dichtungen der zweiten Periode, namentlich auf dem Gebiete der Hymnologie, nicht übertreffen. Die Kirchenspaltung des 16ten Jahrh. wirkte auch nach dieser Seite hin störend und

rief zuletzt in ihrem Verlaufe eine das christl. Princip auch in der Poesie zerstörende Tendenz hervor. Zu den vorzüglichen christl. Dichtern dieser Periode gehören: in Spanien Lope de Vega (s. d. A.), geb. zu Madrid 1562, der nach einem wechselvollen, durch die Blendungen und Versuchungen der Welt vielfach bewegten Leben und nach mannigfachen Schicksalsschlägen Priester wurde und Gott und der hl. Muse seine Dienste widmete. Er ist ein origineller Dichter voll Kraft und Feuer, Anmuth und Weichheit. Sehr zart ist unter andern sein Gedicht: Wiegenlied der Mutter Gottes, ferner das Gedicht: der verlorne Sohn. Als Mitglied des dritten Ordens besang er auch den Ruhm des hl. Franciscus von Assisi (an den seraphischen Vater Franciscus. An die Wundenmale). Calderon, geb. 1601 zu Madrid, der gleichfalls nach einem wechselvollen, weltlichen Leben im Schoße der Kirche Ruhe fand. Wie in weltlichen Dichtungen, so ist er auch in geistlichen ausgezeichnet voll Tiefe und Schwung (seine Gedichte über die göttl. Eigenschaften, die den Elementen ihre Grenzen anweisen). In Italien ragen hervor: Torquato Tasso, geb. zu Sorrento 1544. In seinem durch den musicalischen Zauber der Stanzen ausgezeichneten Epos: „das befreite Jerusalem" besingt er den großen gemeinschaftlichen Zweck der teutschen Ritterschaft: die Befreiung des hl. Grabes von der Herrschaft der Saracenen. Ferner A. Manzoni. In England: Milton, geb. 1608, das verlorne Paradies. In Teutschland: Friedrich Spee, geboren zu Kaiserswerth 1592, aus dem Geschlecht derer Spee von Langenfeld, trat 1615 in den Jesuitenorden; er ist Theolog, Philosoph, Dichter und Musiker zugleich. Von ihm erschienen geistliche Lieder unter dem Titel: Trutz-Nachtigall, ein geistlich-poetisches Lustwäldlein. Seine Poesien athmen Innigkeit, Zartheit und edle Einfalt. Die neueste Auflage ist von P. Franz X. Weninger, S. J. Innsbruck 1844. In einem andern von ihm herausgegebenen Werke „das gülden Tugendbuch" kommen gleichfalls Lieder von ihm vor. Angelus Silesius, Joh. Scheffler genannt, geboren 1624 zu Breslau von protestantischen Eltern. Er studirte und übte die Heilkunde, trat dann 29 Jahre alt zur kathol. Kirche über, wurde Priester und starb als Klostergeistlicher in Breslau am 9. Juli 1677. Seine durch Gemüthstiefe und frommen Sinn ausgezeichneten, heilige Seelenlust erregenden Lieder erschienen unter dem Titel: Heilige Seelenlust oder geistliche Seelenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche; in neuester Zeit zum achten Mal in Stuttgart aufgelegt, 205 Lieder enthaltend. Jacob Balde (s. d. A.). Er schrieb seine Gedichte in lateinischer Sprache, nur ein geistl. Lied in teutscher Sprache. Herder übersetzte seine Oden. Michael Denis, geb. 1729, ein Jesuite; er war gleichfalls ein christl. frommer Sänger. — Was die lateinische Hymnologie anlangt, schloß sich ihre Geschichte bereits in der vorigen Periode ab. Im 16ten Jahrh. werden noch als Hymnendichter genannt: der hl. Ignatius v. Loyola (O deus ego amo te — nam prior tu amasti me) und der hl. Franciscus Xaverius (O deus ego amo te etc.). Vergl. den Art. Hymnen. — Das teutsche Kirchenlied betreffend beschäftigte man sich im 16ten, 17ten und 18ten Jahrh. seit Erfindung der Buchdruckerkunst mit Sammlung des vorliegenden alten Liederreichthums. Unter der großen Menge von Gesangbüchern sind hervorzuheben: Hortulus animae, gedruckt zu Basel 1520, das Gesangbuch von Michael Vehe, Propst der Stiftskirche zu Halle 1537, jetzt sehr selten. Das Gesangbuch v. Georg Witzel, Pfarrer zu St. Victor in Mainz 1541, und das größere von ebendemselben 1550. Das Gesangbuch von Leisentritt, 1567; die Regensburger Agende 1570, welche am Schlusse teutsche Lieder enthält. Das Gesangbuch von Adam Walasser 1574; das Uhlenbergische 1582; das Münchner 1586; das Dillinger 1589; das von Beuttner 1602; das Münchner von 1613; das Paderborner 1616; das Mainzer 1627; das Bamberger 1628; das Speyrer 1625; das Wiener 1659; das von J. G. Braun, Sulzbach 1675. Sie enthalten alte Lieder, sprachlich verbessert, daneben auch neue. Weitere Sammlungen aus neuer Zeit sind: An-

thologie teutscher Gesänge aus älterer Zeit, Landshut 1831; eine ähnliche Frankfurt 1833; Marianischer Liederkranz, Augsb. 1833; Cantica spiritualia oder Auswahl der schönsten geistlichen Lieder älterer Zeit in ihren originalen Sangweisen und großen Theils aus ihren alten Texten, München 1845 und 46. Die Jesuiten haben sich gleichfalls ein Verdienst um Einführung und Abfassung teutscher Kirchenlieder erworben; welche bei ihren Missionen in der Regel vom Volke gesungen wurden. Zu den neuesten Gesangbüchern von Werth gehören die von Heinrich Bone, zugleich Dichter von Kirchenliedern und Georg Kautzer. Beide schließen sich mit Glück gegenüber den verwässerten, rationalistischen Liedern vieler im Laufe des 19ten Jahrh. entstandenen Gesangbücher an das alte Kirchenlied und den latein. Hymnus an. Wenn auch in dieser Periode noch manche gute neue Kirchenlieder gedichtet wurden, so sind es im Ganzen deren doch nur wenige. Die meisten entbehren jener kernigen Kraft, Einfalt und Innigkeit, welche das alte Kirchenlied so vortheilhaft auszeichnen; sie schlagen meist einen moralisirenden, didactischen Ton an. Die Protestanten pflegten das Kirchenlied in ihrer Weise eifrig und die Zahl ihrer Kirchenliederdichter ist eine namhafte. Luther selbst dichtete nicht wenige Lieder oder übersetzte altkatholische, lateinische Hymnen. Hauptsächlich schöpfte er aus dem alten Liederschatz der katholischen Kirche, was er zu seinem Zwecke für brauchbar hielt und es ist daher eine ganz irrige, aber immer wiederholte Behauptung, ihn als Schöpfer des teutschen Kirchenliedes zu bezeichnen. Das Beste, was in seinen Liedern vorkommt, hat er der katholischen Kirche zu verdanken. In den oft poetisch sehr gelungenen Kirchenliedern der Protestanten schlägt indessen sehr häufig die Ansicht der Reformatoren von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, eine große Angst vor dem Teufel und namentlich bei Luther ein widerlich polemisirendes Element gegen die kathol. Kirche und ihr Oberhaupt vor (Dr. M. Lutheri letzter Gesang: „Nun treiben wir den Pabst hinaus.“) Gerade diese negative Richtung des Protestantismus, dieses gänzliche Losreißen von der alten Mutterkirche schlug zuletzt im Laufe des 18ten u. 19ten Jahrh. in eine die altprotestantische Kirche selbst und das positive Christenthum überhaupt zerstörende und auflösende Wissenschaft um, die auch auf dem Gebiete der Poesie sich geltend machte. Sie wandte sich dem Heidenthume, der alten Naturvergötterung zu und Schiller beklagt in seiner ersten Periode, daß, um Einen zu bereichern, eine ganze Götterwelt habe untergehen müssen. Namentlich aber war es Göthe, der zu der Entchristlichung der Poesie den schon vorbereiteten Anstoß gab und eine Schule hinter sich herzog, die gegen alles Höhere ankämpfend im Recht und im Glauben den Cultus der physischen Schönheit (Platen, Chamisso) die Emancipation des Fleisches (Heinse — Heine) und damit den vollendeten Atheismus gegenüber den Gottbegeisterten Gesängen des Mittelalters in glänzenden Liedern anpries und besang. Göthe selbst hat im ersten Theile seines berühmten Faustes diese sich und die Welt zerstörende Richtung in absteigender Linie — ein treues Zeitbild — beschrieben; im zweiten Theile, der in die letzte Periode seines Lebens fällt und dem ersten an poetischem Werthe weit nachsteht, steigt er vom Negativen wieder zum Positiven an und spricht darin providentiell die Nothwendigkeit einer Rückkehr zum Positiven und damit zur Kirche aus. Jener naturalisirenden Richtung Göthes und rationellen Schillers und Vossens gegenüber erhob sich die romantische Schule, welche sich wieder inniger an das christliche Princip anschloß, ohne jedoch einen bestimmten kirchlichen Standpunct einzunehmen. Dahin gehören Novalis, Fr. Schlegel und Stollberg (vor ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche), Brentano, Tieck, Uhland, Arndt, Rückert, Zedlitz, Eichendorf, Schenkendorf, Jacobi, Schwab, Kerner J. 2c. Früher schon suchten Gellert, Klopstock, Utz, Lavater, Claudius, Krummacher, Wessenberg dieser Richtung dem Unglauben gegenüber Geltung zu verschaffen. Herder hat sich gleichfalls um die christliche Poesie große Verdienste erworben, ohne jedoch über seinen Humanitätsstandpunct hinauszukommen. Als katholischer Dichter steht groß da Ladislaus Pyrker (Perlen der

Vorzeit, Rudolph v. Habsburg). Eduard v. Schenk hat sich gleichfalls durch Herausgabe seiner Charitas um Förderung der christlichen Poesie verdient gemacht. Die Gegenwart ist abgesehen von der Noth des Tages und der politischen Lage der christlichen Poesie nicht besonders günstig. Immer noch gehören jene Dichter, welche diese negative zerstörende Richtung in ihren Gesängen anpreisen, zu den Lieblingen des Publicums und manche ausgezeichnete Talente haben sich in ihrem Dienste verzehrt, z. B. Lenau. Doch beginnt auch die christliche Poesie sich allmählig wieder zu heben: G. Görres, Diepenbrock, Festcalender von Pocci, Beda Piringer, Cölestin Gschwari u. a. Eine besonders liebliche und vielversprechende Erscheinung in neuester Zeit ist das Gedicht Amaranth von Oscar von Redwitz ein christliches Lied von „Minne und Ehe im Gegensatz zu jener glaubenslosen Liebe, welche aus krankhafter Schwärmerei und schlecht verhüllter Sinnlichkeit zusammengesetzt ist". Dieses Gedicht ist als ein Vorbote eines bessern Liederfrühlings begrüßt worden, dessen Sänger es sich zur Aufgabe machen, den christlichen Geist zu verherrlichen. Wie gegenwärtig Alles einer neuen Entwicklung zustrebt, so auch die Poesie und sie kann nur dann wieder zu ächter Schönheit erblühen, wenn sie sich der Herrin aller Künste, — der Kirche zuwendet, d. i. eine christliche wird. [Werfer.]

Poesie, hebräische. Wir können das Wesentliche über die hebräische Poesie in folgende drei Gesichtspuncte zusammenfassen: 1) Charakter und Inhalt; 2) Form; 3) Geschichte der hebräischen Poesie. I. Charakter und wesentlicher Inhalt der hebräischen Poesie. Die Urquelle der Poesie, ihr erster und eigentlicher Lebensborn war bei allen Völkern die religiöse Begeisterung, beim hebräischen Volke ist sie es mit wenigen Ausnahmen für alle Zeit geblieben. Der Israelite kennt und hat nur eine religiöse Poesie, sei es nun die des Sängers (Psalmisten), oder des Lehrers (Spruchdichters, Weisen), oder endlich des Propheten. Das Wesen seiner Dichtung blieb sich deßhalb in allen Richtungen und Abstufungen gleich; es schöpfte seine Hauptmerkmale aus den Eigenthümlichkeiten, den wesentlichen Eigenschaften seines religiösen Glaubens; oder mit andern Worten: Die Poesie des Hebräers ist 1) nach ihrem Inhalte durchaus transcendentaler, überweltlicher, im höhern Sinne ethischer Natur, weil sein Glaube positiv, unmittelbar göttlichen Ursprungs ist; 2) sie hat eine elegische, ahnende, prophetische Färbung, aber gehoben und verklärt durch ein heiliges, unerschütterliches Vertrauen, weil sein Glaube an die Zukunft gewiesen ist, gegründet auf die festesten, herrlichsten Verheißungen; 3) ihren Charakter bildet eine männliche, nüchterne Wachsamkeit, weil der Glaube des Volkes Israel ein streng abgegrenztes exclusives Ganze ist. Die Poesie Israels ist das Product einer reichen, lebendig fruchtbaren, aber nach jeder Seite hin streng überwachten Phantasie; alles Maßlose, Ueberschwängliche, Unklare ist von ihr ausgeschlossen. Sie reißt zu einer Begeisterung und Bewunderung hin, an der Verstand und Gemüth gleichmäßig Theil nehmen. Nach allen diesen Eigenschaften unterscheidet sich die Poesie dieses Volkes scharf von der der andern Culturvölker der alten Welt: durch ihren transcendentalen, rein geistigen Inhalt von der griechischen, welche Alles in das Physische und Sichtbare herabzog; durch ihre elegische, ahnende, aber sicher auf eine herrliche Entwicklung trauende Weise von der chinesischen und ägyptischen, deren eine nur einem heitern Lebensgenusse huldigte, die andere aber durch düstern, trüben Ernst das Gegentheil davon zu bilden scheint; durch ihre Abgeschlossenheit und strenge Nüchternheit endlich von der indischen Poesie, welche sich im Abenteuerlichen und Ueberschwänglichen, in einer vollkommenen Maßlosigkeit der Gebilde verliert. Wir können somit das Wesen der hebräischen Poesie in drei Worte fassen: Reichthum der Ideen, elegische Zartheit des Gemüthes, strenge Ueberwachung des Ausdruckes. Natürlich haben alle drei (oben bezeichnete) Arten der Dichtung an diesen Vorzügen und charakteristischen Eigenthümlichkeiten Antheil, doch tritt der Reichthum der Ideen vorzugsweise beim Propheten, die zarte, elegische Tinctur beim Sänger, die Strenge im Ausdruck beim Spruchdichter,

beim Lehrer hervor. Die höchste dichterische Vollendung hat das Lied, auf der Mittelstufe steht die Prophetie, den ersten Anfang bildet der Spruch. Der prophetischen Einkleidung ist Manches erlaubt, was im Liede vermieden werden muß, weil es den zarten Duft, der über diese Dichtungsform hingehaucht sein soll, verwischen würde. Auch bei den erhabensten prophetischen Stellen läßt sich deßhalb immer eine größere Freiheit erkennen. Das prophetische Wort war vorzugsweise auf den augenblicklichen, blitzartigen, sei es nun schreckenden oder ermunternden Eindruck berechnet — daher Paranomasien (Gleich- und Reimanklänge), Anspielungen, Wörter mit doppelsinnigen Bedeutungen, sprühende Witze, welche sich in der Ausdehnung bei keinem Liede finden durften. Man hat diese Freiheit des Propheten, welche in seiner Aufgabe selber lag, meistentheils viel zu wenig gewürdigt und daher nur zu oft den prophetischen Ausdruck seiner Spitze und einschneidenden Schärfe beraubt. Wir finden dieß bei allen Propheten, die einen höhern Schwung haben, vorzugsweise bei Michäas, Nahum und Habakuk; Isaias steht dem Liede am nächsten, aber auch nur in einzelnen Prophetieen, in andern bedient er sich auch aller Freiheiten, welche seine Dichtungsart gestattete. Die Spruchdichtung steht, wie gesagt, an der Vorhalle der Poesie. In Beziehung auf den Inhalt werden an sie die strengsten Forderungen gestellt, in ihrer Form ist sie dagegen am freiesten. Deßhalb aber ist sie nicht auch der erste Versuch und Anfang der Poesie gewesen, sondern gerade das Letzte, das Späteste, wo bereits die (prosaische) Reflexion das die Form Ueberwiegende geworden ist. Das Lied ist wie die höchste, so älteste Dichtung, ihr folgt die Prophetie, den Schluß bildet die Gnome, sie erscheint als das auf Einen Gedanken, auf Eine Wahrheit reducirte Lied. II. Form der hebräischen Poesie. Wir haben hiebei zwei Dinge zu beachten, nämlich das Wort und die Verbindung, oder: Sprache und Rhythmus. Die Poesie ist, weil erste Sprache des Menschengeschlechtes, 1) eine treue Bewahrerin des alten Sprachschatzes, der alten Sprachformen und Sprachfreiheiten; sie ist 2) die Bildnerin und Beherrscherin der Sprachgesetze; sie ist 3) ein liebliches Abbild ihrer Heimath. Diese Eigenthümlichkeiten der poetischen Sprache sind nicht zufällig und willkürlich, sondern in ihrem Wesen und in ihrer Geschichte begründet, daher wir sie auch in den hebräischen Dichtungen und zwar in großer Ausdehnung finden. Aber über dieses Wesentliche und Natürliche hinaus ist die hebräische Poesie nie geschritten, sie hat sich nirgends in's affectirt Alterthümliche, in's Spielende und Gesuchte verloren. Denn in ihr redet nicht die Form und Kunst allein, sondern eine höhere, geistige Kraft; ihre Worte sind Worte des Lebens, neben unergründlicher Tiefe von höchster Einfalt und Klarheit; die Fülle des Inhalts haucht sich aus in den milden Flammen einer sanft wogenden Sprache ohne allen Luxus der Kunst. „Die Poesie des hebräischen Volkes, sind die beachtenswerthen Worte Ewald's (die poet. Bücher des A. B. I. S. 6), verglichen mit der anderer Völker, erscheint wie aus einem noch einfachern, jugendlichern Zeitalter der Menschheit, von innerer Fülle und Anmuth überwallend und noch wenig bekümmert um äußern Schmuck und feineres Kunstgesetz. Freilich die Unbefangenheit, diese um äußere Reize unbekümmerte Freiheit einer übrigens edlen Poesie ist nur da möglich, wo die Gedanken, welche dem Dichter entgegenkommen, von solcher Erhabenheit und Würde, Innigkeit und Stärke sind, daß sie sich selbst genügen, und am liebsten in ihrer eigenen, einfachen Größe bleiben." — Die Verbindung der Wörter in Sätzen ist in der Prosa auf das Bedürfniß beschränkt; sie kennt hierin kein anderes Gesetz, als jenes der allgemeinen Verständlichkeit und des Wohllautes. Die Poesie kann sich hiemit nicht begnügen; ihr innerer Reichthum erzeugt für sie das Bedürfniß eines freiern Ergusses. Aber dieser Erguß darf nichts weniger als eine in's Unbegrenzte und Maßlose fortschreitende Bewegung sein, weil dieß dem wesentlichsten Anspruche auf Schönheit widerstreiten würde. Es tritt also diesem Streben ein mäßigendes, bindendes Gesetz entgegen. Die Wellung der Sprache wird geordnet, ihr Ergießen in's Ueberschwängliche gehemmt;

sie ist nicht mehr ein wirres Rauschen, sondern wird durch einen Tact, der sich ihrer Töne bemächtigt, zur Harmonie und Melodie. Dieses ordnende Gesetz, dieser den Reichthum der Töne beherrschende und zum schönen Wohlklang bildende Tact der Sprache heißt Rhythmus. Bei den Hebräern finden wir den Rhythmus auf seiner ersten Stufe, in seiner ursprünglichsten Form und einfachsten Weise, als eine Hebung (Arsis) und Senkung (Thesis), die sich nicht in Wörtern und Sylben, sondern in Gliederungen ganzer Sätze ausprägt, die zusammen Ein Ganzes (einen Vers) bilden. Hier bleibt noch rein und unvermischt der Gedanke, die Sache, das Maßgebende; daher volle Freiheit der formellen Bewegung, aber eine Bewegung innerhalb ihrer natürlichen Grenzen. Die Kenntniß dieser Begrenzung ist dem wahren Dichter mit eingeboren; er übertritt sie nicht, und der Wissenschaft erst bleibt es vorbehalten, für sie eine Formel zu suchen. Sie kann zwar unmöglich für alle Fälle eine Formel aufstellen, sondern nur die gegebenen prüfen, und die zusammengehörigen einander unterordnen; als Grundform des Rhythmus erkennen wir indessen leicht die Theilung des Ganzen in zwei Glieder, von denen das erste die Hebung, das zweite die Senkung bildet. Man nennt diese Theilung Parallelismus der Versglieder; zwar ist dieser Name nicht ganz entsprechend, aber nun einmal eingeführt. Diese Grundform kann verstärkt oder abgeschwächt werden, sie kann Einen Gedanken enthalten, oder sich in zweien und mehreren auseinander legen, und diese können wieder nach den drei logischen Grundgesetzen verschieden unter sich zu einer Einheit, die indeß immer da sein muß, verbunden werden. Daraus entstehen die verschiedenen Eintheilungen des Parallelismus und zwar nach seinem Inhalte a) als Wiederhall Eines Gedankens, entweder vollkommen:

„Höre, mein Sohn, deines Vaters Weisung,
Stoße deiner Mutter Lehre nicht zurück;“

oder abgeschwächt:

„Nicht kümm're dich, wenn Jemand reich geworden,
Wenn seines Hauses Ehre sich gemehrt;“

oder erweitert:

„So wird er sein gleich einem Baume,
Gepflanzt an Wasserbäche,
Der seine Frucht zur Stunde bringt.“

b) als Wiederhall zweier Gedanken, der die erhabenste und prächtigste Art des Rhythmus bildet mit all' den obigen Erweiterungen und Combinationen und zwar entweder die einfache Verbindung, in der je ein Gedanke in Einem Versgliede enthalten ist:

„Vor Tageshöhe muß ich mich fürchten:
Doch ich will auf dich vertrauen;“

oder die gleichartig erweiterte:

„Können Sünder neben dir nicht wohnen,
Werden Heuchler nicht vor dir besteh'n:
Hassest alle Uebelthäter du,
Wirst die Lügner sämmtlich du vertilgen;“

oder endlich die ungleichartige Verbindung:

„Seele was bist du so traurig
Und was tobest du in mir?
Harre auf den Herrn!“

In Beziehung auf die Form der Verbindung theilt man die Versglieder in synonyme, synthetische und antithetische (s. d. Art. Parallelstellen). Da dieses die gewöhnliche Eintheilung ist, welche sich in allen Lehrbüchern findet, bedürfen wir keiner Belegung durch Beispiele. Diese Parallel-Verse vereinigen sich im eigentlichen Liede zu Strophen. Daß diese durch ein gewisses Zahlensystem bedingt seien, ist noch eine sehr zweifelhafte Sache, und immerhin etwas zu äußerliches, als daß es auf jenes rein geistige Gebiet des Parallelismus einen merklichen Einfluß üben könnte, vielmehr üben sie einen starken Einfluß auf die einzelnen Verse, indem mancher Vers gleichsam als Aufschlag oder als Nachschlag einer ganzen Strophe

angehört und in ihr seine Ergänzung findet. Auf diese Weise erklären sich viele einzeln stehende Verse, welche sich nur am Anfang oder am Ende, nie in der Mitte einer Strophe finden. Die sogenannten alphabetischen Lieder, wie die Klaglieder des Jeremias (s. d. Art.), und einige Psalmen üben auf die Form keinen Einfluß, daher sie nur als eine liebliche äußere Zier erscheinen. — In andern Sprachen wurde der Rhythmus weiter ausgebildet; er entfaltete sich in ihnen zum Metrum und zum Reime; immer aber bleibt die Seele des Rhythmus der Gedanke: alle verschiedenen Formen neben seiner Grundform dem sogenannten Parallelismus sind nur stufenweise, naturgemäße Entwicklungen und Gestaltungen des Einen Princips. Es kommt also nicht darauf an, daß eine Sprache sich in allen diesen Formen bewege, um für die Poesie ein würdiges Organ zu sein, sondern nur daß sie die ihr eigenthümliche Form rein und vollendet darstelle. Die hebräische Sprache ist nach ihrer ungemeinen Bildsamkeit und Weichheit des Metrums und des Reimes fähig*). Aber die heiligen Dichter wollten kein Metrum und keinen Reim, sondern nur jenen Rhythmus, welcher der freie, unaffectirte Begleiter ihrer Gedanken ist. Ihre Poesie ergießt sich aus höherer Quelle, und wie der Bach sein Bett bildet sie sich selbst ihre Form. Die hl. Schriften wehren den Reim und das Metrum noch ab, nur in den didactischen Büchern bemerkt man einen langsamen, bedächtigen Schritt mit durchschimmerndem trochäischem und jambischem Versmaße, während sich die rein lyrischen, namentlich das hohe Lied, durch die vielen leichten Sylben, welche den schweren folgen oder vorangehen, in anapästischer Lebendigkeit bewegen; hie und da finden sich dann noch Assonanzen und absichtliche Reime, besonders im Job. In den Fragmenten der Gnomensammlung des Ben-Sirach, welche uns der Thalmud aufbehalten, ist die Hinneigung zu Metrum und Reim schon viel sichtbarer. Dieselben Uebergänge finden wir noch in den übrigen Sprüchen und Gebetsformularen des Thalmud mit immer größerer Entwicklung des Reimes besonders durch die Nachahmung der arabischen Dichter, bis sie endlich eine solche allseitige Ausbildung erhielt, daß sie in Reim und künstlichen Wendungen mit allen Sprachen in die Schranken treten konnte (vgl. hierüber Delitzsch, zur Geschichte der jüd. Poesie. Leipz. 1836. Fürst, Perlenschnüre. Leipzig 1836). III. Geschichte der hebräischen Poesie. Die Poesie des A. B. ist wesentlich lyrischer Art in ihrer dreifachen Gestaltung als Lied, Spruch und prophetischer Vortrag. Die epische und dramatische Dichtung blieb ihr immer fremd; einen leisen Anklang nur an letztere enthält der zarte Dialog des hohen Liedes. Die lyrische Dichtung Israels erhielt sehr früh schon ihre vollkommen ausgebildete Form, so daß von einer eigentlichen Geschichte der hebräischen Poesie so wenig gesprochen werden kann, als von einer Geschichte der hebräischen Sprache; wir können nie von einer innern Umgestaltung, sondern nur von besondern Richtungen der Poesie und von Perioden der Blüthe und des Verfalles reden, welche bei Israel noch mehr als anderwärts mit der Geschichte des Volkes selbst zusammenfallen. Solche Lichtpuncte der Poesie sind das mosaische Zeitalter, das David-Salomonische und das des Königs Ezechias (Hiskia). Im ältesten vollständigen Liede, welches wir haben (Gen. 49. der Segen Jacobs) liegt die ganze Schönheit noch in der Kraft der Sprache, welche sich schon in Paranomasieen gefällt; der Versparallelismus ist noch unvollkommen, von Strophen findet sich keine Spur; dagegen wir im herrlichen Liede des Moses (Exod. 15) eine ganz ausgebildete Psalmform, das Muster eines Hymnus haben mit vollkommener Strophenbildung und einem bewunderungswürdigen Einklange der einzelnen Versglieder zu einem künstlich vollendeten Ganzen. Daß diese Poesie nicht vereinzelt und unbegriffen dastand, das zeigen schon die reichen, äußern Mittel, welche

* Man beachte nur die Leichtigkeit, mit welcher der Hebräer im Verbum und im Nomen (durch die Bildung der Sägolatformen) den Ton verrücken kann, und welcher Reichthum von Nominalformen ihm zu Gebote steht.

dem Moses zum Vortrage an die Hand gegeben waren, Tanz, Gesang und Begleitung der Instrumente, und der übrige Reichthum von Liedern, die theils schon vorhanden waren, theils gerade in dieser Zeit entstanden sein müssen; denn schon sehr frühe werden Liedersammlungen „Lieder-Bücher“ angeführt, vgl. Num. 21, 14 das Liederbuch מִלְחֲמֹת יי (Kriege des Herrn) und Jes. 10, 13 das Liederbuch הַיָּשָׁר (Buch des Redlichen, d. i. des wahren Israeliten), die uns leider verloren gingen. In der Richterperiode mußte freilich das hl. Lied verstummen, aber wir sehen an den zwei uns aufbehaltenen Gesängen, dem kühnen Siegesliede der Debora (Richt. 5) voll schneidender Ironie gegen die Stämme, welche am Kampfe nicht Antheil genommen hatten, und dem zweiten Dankgebete der Anna (1 Sam. 2), welche Kraft der Dichtung im Volke schlummerte und gleichsam nur ihrer Erweckung harrte. Diese Stunde kam auch mit David; durch ihn wurde die Poesie Gemeingut des Volkes, wie sie es in den Tagen Mosis gewesen zu sein scheint. Kaum hatte der „liebliche Sänger des Herrn“ sein Stimme erhoben, und durch eine feste, glanzvolle Ordnung des Cultus der hl. Dichtung eine unversiegbare Quelle und stete Anregung geöffnet, als rings im Lande die herrlichsten Gesänge erschollen, die insbesondere durch Salomo aus den bisherigen Gefühlsregionen befreit und in das ganze Gebiet des äußern Lebens durch die Spruchdichtung übergetragen wurden. Die Poesie wurde zur Weisheit. Das Lehrgedicht feierte seinen höchsten Triumph im Buche Job; und selbst die tiefsten religiösen Gefühle wurden objectiv gefaßt, und in der Allegorie gleichsam dramatisch vor Augen gestellt im hohen Liede. Damit hatte die Lyrik freilich die äußerste Grenzlinie erreicht, und da die folgenden, trüben Zeiten nicht geeignet waren, innerhalb dieser Grenzlinie zu bleiben, und den Reichthum des Gegebenen zu benützen, mußte die Poesie, wenn sie nicht ganz ausarten sollte, einen neuen Weg ergreifen. Und das geschah durch die Propheten, deren höchste Blüthe der Regierungszeit des Ezechias angehört. Durch sie wurde das Volksbewußtsein so geläutert und gehoben, daß wir gerade aus dieser Periode einen Schatz von herrlichen, eigentlichen Liedern (Psalmen) erhielten, vergl. die großartigen Dichtungen Ps. 46, 48, 75, 76, 81, 87; und gewiß noch ein großer Theil der anonymen Psalmen gehört der glanzvollen Regierung des Ezechias an. Wir können daher drei Phasen der hebräischen Poesie unterscheiden, die erste von Moses bis David, die subjective Dichtung, das reine Lied; die zweite die salomonische Periode, die objective Dichtung, die Spruchweisheit; endlich die dritte nach Salomo bis in's Exil, die prophetische Dichtung. In Zeiten besonderer Erhebung entfaltet auch da noch die Psalmendichtung ihren erstern, frühern Glanz; doch sind es im Ganzen nur vorübergehende Erscheinungen. In der Zeit nach dem Exile scheint die hl. Dichtung gerade den umgekehrten Gang nehmen zu wollen. Sie knüpft da an, wo sie gleichsam abgebrochen wurde, indem sie zuerst in den prachtvollen Prophetieen des Zacharias ihre Schwingen regt, dann auf die reflectirende Spruchdichtung übergeht, und zuletzt mit einem Anklange an die Psalmen in den sopherischen Gebeten, der Thephilladichtung endet. [Schegg.]

Poggio Bracciolini, einer der berühmtesten Humanisten seiner Zeit, wurde 1380 zu Terranuova im Aretinischen geboren. Er machte bei Giovanni da Ravenna seine lateinischen und bei Chrysolaras seine griechischen Studien und ging nachher nach Rom, um durch seine ausgezeichneten Kenntnisse ein Unterkommen zu finden. Seine Tüchtigkeit in Abfassung lateinischer Aufsätze verschaffte ihm bald (1402) das Amt eines päpstlichen Secretärs, welches er über 50 Jahre bekleidete, ohne dadurch streng an den Aufenthalt in Rom gefesselt zu sein. Unter Gregors XII. Pontificat verließ er eine Zeit lang Rom und lebte in Florenz; dann schloß er sich Johann dem XXIII. an und begleitete ihn nach Constanz zum Concil. Dem Aufenthalt zu Constanz gehört der Brief an, welchen Poggio als Augenzeuge über die Umstände und die Hinrichtung des Hieronymus von Prag an Leo Aretino schrieb; hier hielt er

auch die Leichenrede des Chrysolaras, welcher während des Concils starb. Während des Concils machte er auch Reisen nach den Klosterbibliotheken der Umgegend, wo er alte Manuscripte vermuthete, und St. Gallen (s. d. Art.) wurde für ihn eine außerordentliche Fundgrube. Ein vollständiges Manuscript des Quintilian, ein Theil der Argonautica des Valerius Flaccus, Schriften von Asconius Pedianus, Lactantius, Vitruvius und Priscian, die man vorher nicht oder nur lückenhaft gekannt, belohnten seinen Eifer, der nun erst recht erwachte und ihn zu weitern Reisen in Frankreich, Teutschland, Italien und England antrieb. In der letzten Zeit seines Lebens bis zu seinem Tode wohnte er in Toscana, wo er 1459 als Kanzler der Republik starb. Unter den in schönem lateinischen Styl geschriebenen Werken Poggio's ist seine florentinische Geschichte das Tüchtigste. Obgleich er ein Cleriker war, jedoch nur Minorist, so war doch sein Wandel nichts weniger als fleckenlos, wie man aus seinem „liber facetiarum" und noch viel mehr aus seinen unehelichen Kindern ersehen kann; er trat jedoch, 55 Jahre alt, aus dem geistlichen Stande und heirathete ein 18jähriges Mädchen. S. Gesch. der ital. Staaten von H. Leo, Bd. IV. [Schrödl.]

Poissy, Religionsgespräch daselbst, s. Hugenotten.

Pole, Reginald, s. Polus.

Polemik und Polemiker. Die Polemik überhaupt ist die wissenschaftliche Bestreitung entgegengesetzter Grundsätze und Systeme. Die christliche Polemik ist die wissenschaftliche Bekämpfung der auf das Christenthum gemachten Angriffe, und die Bekämpfung der dem Christenthume entgegenstehenden Religionen. Damit, besonders in Beziehung auf den ersten Punct, fällt die Polemik mit der Apologetik zusammen, und wird gewöhnlich Apologetik genannt. Die Polemik innerhalb der katholischen Kirche erstreckt sich aber nicht bloß auf die außerchristlichen Religionsformen, sondern vorzugsweise auf die noch, sei es dem Namen oder der Sache nach, an dem Christenthum haltenden Religionen, d. h. auf die schismatischen und häretischen Religionsformen. Aber auch hier fällt der Stoff der Polemik mit dem der Apologetik, wohl auch mit der allgemeinen und besondern Dogmatik zusammen. Die Polemik in diesem Sinne ist die doctrinäre Vertheidigung des Christenthums und der Kirche, insofern diese Vertheidigung vorzugsweise polemisch ist (s. Apologetik). Die Dogmatik mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Polemik wird polemisch-dogmatische Theologie (auch Controverse) genannt. Das wichtigste polemisch-dogmatische Werk in dieser Beziehung sind die „Disputationes de controversiis fidei adv. h. t. haereticos" des Cardinals Bellarmin, Rom. 1581 sq. An ihn schließt sich das Werk der Brüder Walemburgh: Tractatus generalis de controversiis fidei, 1 vol. fol. Colon. 1669. Tractatus speciales de controv. f., 1 T. f. 1671. — Editio nova: 8 T. in 2 Volum. Fol. Colon. Agr. 1770. Andere folgten auf diesem Wege, indem sie die Objecte des Glaubens durch die Polemik gegen die Gegner desselben vertheidigten. Wir erwähnen nur: Pichler, theologia polemica, 1737. Kilber, theologia dogmatico-polemico-scholastica, 1767. Gazzaniga, theologia polemica, 1778. Am verbreitetsten in neuerer Zeit dürfte das Werk des Jesuiten Sardagna sein: „Theologia dogmatico-polemica", „in welchem gegen die alten und neuen Irrlehren, aus der hl. Schrift, den Vätern und der Kirchengeschichte die katholische Wahrheit vertheidigt wird" (1769). Dieses aus 8 Bänden (gr. 8) bestehende Werk hat seinen Stoff also vertheilt: der erste Band enthält den Tractat von Gott und Christus; der zweite von der wahren Religion, von dem Worte Gottes und den ersten Theil von der Kirche; der dritte Band enthält den zweiten Theil von der Kirche; der vierte handelt von der Sünde, den guten Werken und dem freien Willen; der fünfte von der Gnade Christi, der Rechtfertigung und der Vorherbestimmung; der sechste von den Sacramenten überhaupt und besonders von der Taufe und Firmung; der siebente von dem hl. Abendmahle, dem Meßopfer, der letzten Oelung und Priesterweihe; der achte von dem Sacramente der Buße und Ehe. Auch von Schwarzel erschienen „Praelectiones theologiae polemicae, 2 partes.

8 v. maj. Viennae 1783. Doch verschwand der Ausdruck polemische Theologie — von der Zeit an mehr und mehr. In neuerer Zeit hat der Protestant Sack eine „christliche Polemik" (1838) geschrieben. — Polemiker; siehe Apologeten. Wie man trotz aller Versuche die Polemik nicht von der Apologetik trennen kann, so sind die Polemiker nicht von den Apologeten zu unterscheiden. Apologeten, wie Tertullian und Tatian, welche besonders angreifend zu Werke gingen, werden auch Polemiker mit Recht genannt. Zu dem Artikel „Apologeten" tragen wir nach, daß der überaus verdienstliche Abbé Migne auch eine Sammlung der bedeutendsten Apologeten aller Jahrhunderte in französischer Sprache herausgegeben hat. Die Namen der Apologeten, beziehungsweise Polemiker, deren Werke in dieser Sammlung stehen, sind: Tertullian, Origenes, Eusebius, Augustin, Montaigne, Baco, Grotius, Descartes, Richelieu, Arnaud, de Choiseul de Plessis-Praslin, Pascal, Pelisson, Nicole, Boyle, Bossuet, Bourdaloue, Locke, Lami, Burnet, Mallebranche, Lesley, Leibnitz, La Bruyère, Fénelon, Huetius, Clarke, Duguet, Stanhope, Bayle, Leclerc, Du-Pin, Jacquelot, Tillotson, Haller, Sherlock, Le Moine, Pape, Leland, Racine, Massillon, Dillon, Derham, d'Aguesseau, Polignac, Saurin, Buffier, Warburton, Tournemien, Bentley, Littleton, Fabricius, Addisson, de Bernis, J. J. Rousseau, Para du Phanjas, Stanislaus I., Turgot, Stattler, Wiest, Beauzer, Bergier, Gerdil, Thomas, Bonnet, de Crillon, Euler, Delamarre, Caraccioli, Jennings, Duhamel, Liguori, Butler, Bullet, Vauvenargues, Guénard, Blair, de Pompignan, Deluc, Porteus, Gérard, Diessbach, Jacques, Lamourette, Laharpe, Le Coz, Duvoisin, de la Luzerne, Schmitt, Poyater, Moore, Silvio Pellico, Lingard, Brunati, Manzoni, Perrone, Paley, Dorléans, Campien, Pérennès, Wiseman, Buckland, Marcel de Serres, Keith, Chalmers, Dupin der Aeltere, Gregor XVI. Das Werk enthält 16. Vol. in 4; jeder Band über 1300 Col. und kostet 96 Fr. (34 Thlr. 20 Sgr.). Vgl. hierzu den Artikel: Ireniker. [Gams.]

Polen, Kirchengeschichte von Polen. Es steht so fest, wie irgend eine geschichtliche Thatsache, daß die Polen erst mit dem Jahre 966 zum Christenthum bekehrt wurden. Dahin stimmen alle glaubwürdigen früheren Berichte überein. Der wichtigste und der Zeit nach erste Gewährsmann für diese Annahme ist Ditmar von Merseburg (s. d. A.). Der erste christliche Herrscher der Polen war der Herzog Misaco (Misaca; Misacho; Misicho; Miseco; Mescho; Mesco; auch Miecyslaw I.). Ihn schlug Gero, Graf der teutschen Ostmark, und unterwarf ihn sammt seinen Unterthanen der Botmäßigkeit des Kaisers — im J. 963 (Ditm. II. 9 bei Pertz, mon. T. V. p. 748). Im J. 970 (968) aber erschien als Suffragan des neuen Erzbischofs von Magdeburg neben den Bischöfen von Merseburg, Meißen, Zeitz, Havelberg „auch der erste Hirte der Kirche von Brandenburg, Thietmarus, der schon früher geweiht worden, und Jordan, erster Bischof von Posen" (s. Ditm. II, 14). In die Zeit von 963 bis 968 aber fällt die Einführung des Christenthums in Polen. Zwei Jahre nach seiner Niederlage durch Gero warb der Herzog Miseco um die Hand der Schwester des Böhmenherzogs Boleslaus; sie hieß Dobrawa (Dombrawa, Dubrawka), d. h. die Gute. Als diese christliche Frau ihren Gemahl von den Irrthümern des Heidenthums umstrickt sah, so sann sie auf Mittel, ihn für ihren Glauben zu gewinnen. In der auf ihre Vermählung folgenden Fastenzeit, welche sie in strenger Enthaltsamkeit und Kasteiung des Körpers Gott zu weihen strebte, ersuchte sie ihr Gemahl mit sanften Worten, davon abzustehen. Sie versprach ihm nachzugeben auf das Versprechen hin, daß er sie ein anderes Mal um so bereitwilliger erhöre. Einige sagen, sie habe während einer, andere — sie habe während dreier Fasten Fleisch gegessen. „Du hast, mein Leser, berichtet weiter der Chronist, ihr Vergehen nun gehört; so betrachte nun die liebliche Frucht ihrer guten Meinung. Denn sie hat gearbeitet für die Bekehrung ihres Mannes, und sie wurde erhört von der Güte ihres Schöpfers, durch dessen unaussprechliche Gnade sein eigener feuriger Verfolger in sich ging, indem er durch die wiederholten Mahnungen

seiner geliebten Gemahlin das Gift seines ererbten Unglaubens ausspie, und in der heiligen Taufe die angeborne Schuld abwusch" (Ditm. IV, 35). Nach dem Könige stieg das Volk in das Wasser der geistigen Wiedergeburt hinab. „Jordan, ihr erster Bischof, hatte viele Mühe mit ihnen, bis er sie, unverdrossen im Worte und in der That, zur Pflege des himmlischen Weinberges anleiten konnte." Etwas verschieden hievon lauten die Berichte der polnischen Chronisten. Die älteste polnische Chronik des sogenannten Martinus Gallus (sie ist so eben neu erschienen in Pertz monum. T. XI. p. 425), nach den neuesten Herausgebern Szlachtowiski und Koepke eines italienischen Mönchs, der vielleicht Hofcaplan bei dem polnischen Fürsten Boleslaus III. war, geschrieben in den J. 1109—1113, berichtet über die Bekehrung des Miecislaw also: „Nachdem Mesco die herzogliche Würde erlangt hatte, so fing er an seine körperlichen und geistigen Kräfte zu üben, und die umwohnenden Nationen öfters mit Krieg zu überziehen. Doch war er damals noch in solchem Irrwahne des Heidenthums befangen, daß er nach seiner Gewohnheit sieben Frauen hatte. Zuletzt begehrte er die sehr christlich gesinnte Dubrovca aus Böhmen zur Gemahlin. Diese aber weigerte sich, ihm zu folgen, wenn er nicht seiner bösen Gewohnheiten entsage, und ein Christ zu werden verspreche. Als er seine Einwilligung dazu gab, daß er nämlich jene heidnische Gewohnheit lassen, und die Sacramente des christlichen Glaubens annehmen werde, so zog jene Fürstin mit großem Geleite von Welt- und Klostergeistlichen (? cum magno secularis et ecclesiasticae religionis apparatu) in Polen ein, verband sich aber noch nicht durch das Ehebett mit dem Fürsten, bis er allmählig das christliche Leben und den Gottesdienst der Christen kennen lernte, dem Irrthum der Heiden entsagte, und sich in den Schooß der Mutterkirche aufnehmen ließ. So war der Herzog Mesco der erste unter den polnischen Herzögen, welcher durch seine gläubige Gemahlin zu der Gnade der Taufe gelangte; zu seinem Lobe und Ruhme genügt es, daß zu seiner Zeit und durch ihn der Ausgang aus der Höhe das Reich der Polen heimsuchte" (chronica Polonorum I, 5. 6.). Ebenso lautet die Chronik des Kadlubek. Die spätern Geschichtschreiber der Polen erzählen dieses nach; sie fügen aber zum Schmucke noch Manches bei, z. B. Miecislaw sei ungeachtet seiner sieben Frauen ohne Erben geblieben; da sei ihm von Katholiken, die im Lande lebten, gerathen worden, er möge das Heidenthum verlassen, und den wahren Gott anerkennen. Dann werde ihm eine Nachkommenschaft und alles Heil zu Theil werden, und diesem Rathe sei Miecislaw gefolgt. Nach dem Einzuge der Dombrowka habe er die Taufe empfangen; mit ihm die Barone, die Edlen und Ersten der polnischen Städte. So der berühmte Dlugoß (s. d. A.) in seiner „Historia polonica" (Leipz. 1711. I. p. 89 sq.); nach ihm Cromerus „über den Ursprung und die Thaten der Polen" L. III.; die spätern mit noch größerer Ausschmückung. Statt des Versuches, die Berichte des Ditmar und der polnischen Chronisten auszugleichen; ziehen wir es mit Röpell (Geschichte Polens S. 624) vor, die Nachricht des Ditmar, der hundert Jahre vor dem ältesten Chronisten Polens schrieb, für die zuverlässigste zu halten. Den übereinstimmenden Berichten Ditmars und der frühern Chronisten entgegen suchen Friese (Kirchengesch. von Polen — Erste Abhandlung —) mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, sodann Narusscewicz, Lelewel, Bandtkin, überhaupt die neuesten polnischen Historiker, nachzuweisen, daß das Christenthum schon vor den Zeiten des Miecislaw zahlreiche Bekenner in Polen gehabt habe. Die Zeugen für diese Annahme sind nicht verlässig, obgleich man zugeben mag, daß es schon vor der Einführung des Christenthums Christen in Polen gegeben habe. Nur von dieser Einführung im J. 966 wissen die Chroniken; von frühern Christen in Polen wissen dieselben nichts, und andere Zeugen, auf die man sich beruft, beweisen nichts. Die „brevis chronica Cracoviae" (bei Sommersberg, Script. rer. Sil. p. 79), welche nach Lelewel um das J. 1140 geschrieben sein soll, sagt: „965. Dambrowka kommt zu dem Herzoge Mesko. 966. Mesko wird getauft, und der katholische Glauben in Polen angenom-

men." Boguchwal's Chronik (bei Sommersberg l. c. p. 27) berichtet: „Endlich nahm er (Mieislaw) im J. 965 die Dambrowka, die Schwester des hl. Wenzeslaus, zur Gemahlin. Im folgenden Jahre 966 nahm er mit dem ganzen Volke der Lechen oder Polen, auf die Ermahnung seiner Gemahlin und den Antrieb der göttlichen Gnade, die heilige Taufe an. 968 er führte den Jordanus als Bischof von Polen ein." Die mit dem Jahre 981 beginnenden Annalen (bei Sommersberg p. 91) lauten: „965 Dambrowka aus Böhmen wird die Gemahlin des Meszko, welcher im folgenden Jahre getauft wurde. Auch wurde im J. 965 Jordan als erster Bischof in Polen ordinirt, und starb im J. 984." Die Annales bei Sommersberg l. c. p. 94 sagen ebenso: „965 Dambrowka kommt zu Meszko. 966 Meszko Herzog von Polen wird getauft." Ebenso geben die sogenannten größern Annalen von Krakau das J. 965 als das der Ankunft der Dambrowka an. Darnach steht das J. 966 als die Zeit der Taufe des Mieislaw fest. Auch der berühmte Stanislaus Hosius, vielleicht der größte oder doch einer der größten Männer, die Polen hervorgebracht, kennt keine frühere Zeit der Einführung des Christenthums in Polen. Es sind schon über sechshundert Jahre, sagt er, wie wir in unsern Jahrbüchern lesen, daß wir durch Christus unsern Gott von dem Irrthume des Götzendienstes befreit, und zu der Erkenntniß der Wahrheit geführt worden sind, welcher, nachdem er uns einmal von dem Dienste der Götzen durch seine nie genug zu preisende Güte und Barmherzigkeit erlöset hat, es nie wieder zugelassen hat, daß wir, durch sein Blut gereinigt, in den alten Unrath zurücksanken und uns befleckten. Darum seid ebenso gesinnt, wie eure Väter, eure Großväter, eure Ahnen alle, welche im Glauben Christo gedient, mehr als sechs Jahrh. gesinnt waren." (Operum ed. Colon. 1584. P. I. p. 406). Ebenso drückt er sich anderwärts aus. Im Anfange des Buches über die „Irrlehren unserer Zeit" spricht er von etwa sechs Jahrhunderten (l. c. p. 424). Der Bischof Jordan, sei es, daß er erst im J. 968 durch Adalbert von Magdeburg geweiht, oder schon vorher die Weihe erhalten und dahin nur gekommen war, um als Suffragan seinem Erzbischofe zu huldigen, war der einzige Bischof von Polen, weßhalb er bei den Alten bald Bischof von Posen, bald von Polen heißt. Wie seiner Zeit ganz Böhmen zu dem teutschen Bisthume Regensburg mehr als hundert Jahre gehörte, so stand ganz Polen im Anfange unter einem Bischofe, und dieser eine Bischof stand als Suffragan unter dem teutschen Erzbischofe von Magdeburg (s. d. A.). Nach dem Ableben des Herzogs Mieislaw — 992 gelangte sein Sohn Boleslaus Chrabry oder Chrobry zur Gewalt, der bei Ditmar, in dem schlimmsten (T. IV, 35. 37 et al.), bei den polnischen Chronisten in dem besten Lichte erscheint. So sagt die erwähnte Chronik des sogenannten Martinus Gallus über ihn: „nach dem Tode seines Vaters verwaltete er mit aller Kraft das Reich und durch die Gnade Gottes erwuchs er zu solcher Tugend und Macht, daß er Polen, um mich so auszudrücken, durch seine Tüchtigkeit zu einem goldenen Lande machte" (chr. Pol. I, 6.). Das ist derselbe, welcher nach Ditmar alles göttliche und menschliche Recht mit Füßen trat. Wenn wir den Boleslaus mit Chlodwig dem Frankenkönige vergleichen, wird sich der Leser die Verschiedenheit des Standpunctes und des Urtheils erklären. Daß unter seiner Regierung der Apostel der Preußen, der hl. Adalbert, nach Polen kam, daß sein heiliger Leib in Gnesen beigesetzt wurde; daß im J. 1000 Kaiser Otto III. zu dem Leichname des hl. Adalbert nach Gnesen wallfahrtete, und was bei dieser Gelegenheit für die kirchliche Organisation von Polen geschah, darüber möge der Leser die Art. Adalbert, Gnesen, und Otto III. vergleichen. (Siehe auch neben den Acta Sanct. T. III. April. p. 174 die Vitae S. Adalberti episcopi bei Pertz T. VI. p. 574.) Lächerlich sind die Uebertreibungen, in welchen sich die polnischen Schriftsteller über den Besuch des Kaisers Otto III. bei Boleslaus überbieten. So sagt schon der Chronist vom J. 1109 oder 1110, bis jetzt Martinus Gallus genannt, Gold sei zu seiner Zeit allgemein von allen wie Silber gehalten worden, das Silber aber sei so werthlos wie Stroh gewesen.

Der Kaiser habe im Anblicke der Macht und des Reichthums des Boleslaus verwundert ausgerufen; bei der Krone meines Reiches! was ich sehe, ist noch größer, als was ich gehört. Dann habe er das kaiserliche Diadem von seinem Haupte genommen, und es selbst dem Boleslaus zum Bündnisse der Freundschaft aufgesetzt. Er habe ihm auch alle seine kirchlichen Rechte auf Polen abgetreten, was Papst Sylvester gutgeheißen habe. Nach einer dreitägigen festlichen Mahlzeit, wobei jeden Tag mit andern Geschirren aufgewartet worden sei, habe Boleslaus dem Kaiser alle Tischgeräthe und sonstige Kostbarkeiten, alles von Gold und Silber, zum Geschenke gegeben. „Der Kaiser aber, der so viele Geschenke für ein Wunder erachtete, kehrte erfreut mit denselben in seine Heimath zurück, Boleslaus aber erneuerte seinen alten Zorn gegen seine Feinde“ (l. c. I, 6). Im J. 1000 war das Erzbisthum Gnesen (s. d. A.) gegründet, und diesem die gleichfalls neuerrichteten Bisthümer Breslau, Kolberg und Krakau (s. diese Art.) unterstellt worden, während noch für eine Zeitlang Posen unter dem Erzbisthum Magdeburg blieb. Ueber die kirchliche Entwicklung Polens in dem ersten Jahrhunderte des Christenthums sind uns nur spärliche Nachrichten erhalten. Aus einer (unter dem A. von Gnesen näher mitgetheilten) Klage des Papstes Gregor VII. vom J. 1075 ersieht man, daß es für die große Menge des Volks zu wenige Bischöfe gab, daß demnach die Sprengel zu weitläufig waren, ja daß die Bischöfe nicht einmal einen bestimmten Metropolitansitz hatten. Es scheint, daß bis um die Mitte des zwölften Jahrhunderts das Erzbisthum Gnesen mit seinen Suffraganbisthümern Breslau, Kolberg und Krakau, sodann das unter Magdeburg stehende Posen nicht bestimmt gegen einander abgegrenzt gewesen seien. Zu den erwähnten fünf Bisthümern in Polen traten später noch mehrere andere hinzu, von deren keinem aber das Jahr seiner Gründung sicher steht. Die Festung Lebus (s. d. A.) war ein zwischen Polen und Teutschland wechselnder Besitz; im Frieden von 1110 trat es Heinrich V. an Polen ab. Kaiser Heinrich, sagt Dlugoß, entsagte ausdrücklich der Feste Lebus, welche der Bischof von Magdeburg von ihm zum bleibenden Besitz erhalten hatte (L. IV. ad. a. 1110). Kaiser Heinrich II. mag das Bisthum gegründet, und es unter Magdeburg gestellt, wegen der beständigen Unruhen aber mag es keinen sichern Bestand erlangt haben. Als im J. 1123 der päpstliche Legat Aegidius nach Polen kam, habe er, glaubt Friese (a. a. O. I. S. 363), das Bisthum Lebus wieder gegründet, und es der Metropole Gnesen zugewiesen. Urkundlich steht das Bisthum erst im J. 1133 fest. Später erstreckte es eine Zeitlang seine Gerichtsbarkeit auch über Rothrußland (Wohlbrück, Geschichte von Lebus, 3 Bde. 1829). Die Gründung des Bisthums Plock — Plocensis — wird von Boguchwal u. a. Boleslaw dem Großen zugeschrieben. Es trägt in früherer Zeit den Namen ep. Masoviae, weil es für die Landschaft Masowien bestimmt war. Nördlich wurde das sogenannte Kulmerland dazu geschlagen; das letztere kam im J. 1231 an den Bischof Christian von Preußen. In der mehrerwähnten Chron. Polon. des Gallus vom J. 1110 kommt ein Bischof Simeon vor, dem die Chronik u. a. gewidmet ist. Dieser war Bischof von Plock, nach Dlugoß ordinirt im J. 1107, und gestorben im J. 1129, dessen frommer Fürbitte Cromerus (l. V.) einen großen Sieg der Polen über die Preußen und Pommern zuschreibt. Das Bisthum Leslau wurde nach Boguphalus (l. c. bei Sommersberg p. 27) von Miecislaw II., dem Sohne Boleslaus des Gr. gestiftet; es war für die Landschaft Kujawien bestimmt, weßhalb auch der Bischof früher meist episc. Cujaviensis, statt Wladislaviensis heißt. Es breitete sich später über den größern Theil von Westpreußen am linken Ufer der Weichsel aus. Im Norden reichte es bis zur Ostsee, grenzte westlich an das Erzbisthum Gnesen, und umschloß das letztere auch vom Süden. Seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts gehörten auch die pomerellischen Landschaften zu demselben. In der erwähnten Chronik des Gallus kommt der Bischof Paulus vor, welcher nach den Herausgebern bei Pertz Bischof von Leslau war, im J. 1098 ordinirt wurde,

und im J. 1110 mit Tode abging. Das seit dem J. 1243 gegründete Bisthum Ermland kam erst im J. 1466 zu dem Königreiche Polen. — Boleslaus Chrabry, der große Held der Polen, ließ sich im J. 1023 zum Könige krönen, und starb noch in demselben Jahre. Auch sein Sohn Miecislaw II. nahm den Königstitel an, und riß die Alleinherrschaft an sich, allein die Macht Polens ging unter ihm zurück. Im J. 1031 verdrängte ihn sein Bruder Otto, wurde aber schon im nächsten Jahre wegen großer Tyrannei von den Seinigen ermordet; und Miecislaw kehrte zurück, starb aber schon im J. 1034. Seine Wittwe Richeza, eine Teutsche, und später auch sein Sohn Kazimierz, wurden von den Polen vertrieben. Während Boleslaus der Gr. mit starker Hand das Christenthum und die Kirche äußerlich aufrichtete und hielt, und die Großen des Landes aus Furcht vor ihm nicht zu widerstreben wagten, trat jetzt eine allgemeine Anarchie, und zugleich ein fast allgemeiner Abfall von dem christlichen Glauben ein. „Gegen die Bischöfe und Priester Gottes empörten sie sich, einige von ihnen tödteten sie mit dem Schwerte, andere steinigten sie. Zuletzt kam Polen sowohl durch die Fremden als die Einheimischen in eine solche Verwüstung, daß es beinahe ganz der Güter und der Menschen beraubt wurde“ (chron. Pol. ap. Pertz. XI. p. 437). Im J. 1039 zerstörten die Böhmen Posen und Gnesen, und raubten den Leichnam des hl. Adalbert. Die hildesheim. Annalen sagen zu dem J. 1034: das Christenthum ging daselbst völlig zu Grunde (christianitas ibidem flebiliter, proh dolor! disperiit — bei Pertz T. V. p. 99). Ebenso lauten die andern Berichte bei Kadlubek, Boguphal; in der Vita S. Stanislai und bei dem Chronogr. Saxo ad a. 1034. Der Rest der Polen floh über die Weichsel nach Masowien, und so groß war die Verheerung, daß in der Kirche des hl. Adalbert und des hl. Petrus wilde Thiere ihre Lagerstätte aufschlugen. Da kehrte der vertriebene Kazimierz (Casimir) mit einer Hilfsschaar von 500 Mann aus Teutschland in sein Vaterland zurück, und wurde von einem Theile des Volks mit Freuden aufgenommen 1039. „Durch Tapferkeit und Geisteskraft befreite er das von Pommern, Böhmen und andern Nachbarvölkern besetzte Polen, und unterwarf es wieder seiner Herrschaft.“ Im Besitze der Gewalt behauptete er sich bis zu seinem im J. 1058 erfolgten Tod; „er hat die fürstliche Gewalt und das Christenthum von neuem als Hauptmomente des polnischen Volkslebens befestigt.“ Er soll nämlich die heilige Kirche mit großer Liebe und Frömmigkeit geehrt, besonders aber die Mönche und die Genossenschaften der gottgeweihten Jungfrauen vermehrt haben, er der selbst als Kind einem Kloster zur Erziehung anvertraut und dort in den heiligen Wissenschaften unterrichtet wurde (T. XI. bei Pertz p. 239). Diese letztern Worte des Chronisten haben vielleicht zu dem Beinamen Casimirs „der Mönch“ Anlaß gegeben. Nach ihm regierte sein Erstgeborner Boleslaus (II. oder Smialy), „ein freigebiger und kriegliebender Herr“, das Reich der Polen. Durch seine Thaten kam er seinen Vorfahren gleich, „nur daß ihn ein Uebermaß von Ergeiz oder Eitelkeit quälte.“ An Weihnachten des J. 1076 setzte er sich das Diadem auf, und ließ sich von den Bischöfen seines Reichs zum Könige salben. Um dieselbe Zeit 1075 sandte Papst Gregor VII. einen Legaten nach Polen. Einige Jahre nachher (1079) ermordete Boleslaus den hl. Stanislaus, Bischof von Krakau (s. d. A.), weil der Bischof nach vielen vergeblichen Ermahnungen zuletzt den Bann über ihn ausgesprochen hatte. Die Großen des Reiches, ihm schon vorher abgeneigt, vertrieben den König, der zu den Ungarn floh, und ein wahrscheinlich trauriges Ende fand. „Zum ersten Male hatte sich die Kirche auch als politische Macht in Polen erhoben.“ Die Gewalt in Polen ging an den jüngern Bruder des Boleslaus Wladislaw Hermann über. Dieser war friedlich nach Außen, wie gegen die Geistlichkeit, welchen er Rechte und Freiheiten verlieh. Nachdem er mit seiner frommen Gemahlin, der böhmischen Princessin Judith, lange in kinderloser Ehe gelebt, wurde ihm, besonders auf die Fürbitte des hl. Aegidius, ein Sohn geschenkt, dessen Geburt aber der Mutter das Leben kostete, es war der nachmalige Fürst Boleslaw

Krzywousty. Um diese Zeit lebte Otto, nachmals Apostel der Pommern (s. d. A.) an dem polnischen Hofe. Durch seine Vermittlung ging Wladislaus Hermann eine zweite Ehe ein mit Judith, der verwittweten Schwester Heinrichs IV. Einer Empörung seines unehelichen Sohnes Zbigniew konnte Wladislaw nur nach harten Kämpfen Herr werden, 1093—1096. Im J. 1099 wurde von den Bischöfen Polens die Domkirche zu Gnesen eingeweiht. Am Vorabende des Festes erschien der hl. Adalbert den Polen in einem Kampfe mit den Pommern, und verschaffte so jenen den Sieg. Bald darauf vertheilte Wladislaw das Reich an seine beiden Söhne Boleslaw und Zbigniew, welch' letztern er auf Bitten der Bischöfe und der Großen wieder zu Gnade angenommen hatte; sich selbst behielt Wladislaw die Hauptstädte des Reiches vor. Wladislaw starb in hohem Alter im J. 1102 zu Plock. Der Erzbischof Martin von Gnesen hielt in Gegenwart der beiden Söhne die Exequien, und ließ den Leichnam in der Domkirche zu Plock beisetzen. Im J. 1825 wurden diese Gebeine durch den Bischof Ad. Mich. Prazmowski wieder gefunden, und mit großer Feierlichkeit in ein neues Grab gelegt, über das man ein Denkmal von schwarzem Marmor setzte. In dem neuen Herrscher Boleslaw III. Krummaul (1102—1139) schien Boleslaus der Gr. wieder aufzuleben. Von Papst Paschalis II. erhielt er die Dispensation zur Eingehung der Ehe mit einer russischen Princessin, zu der er im vierten Grade der Verwandtschaft stand, 1103. Nun drängten sich Kriege an Kriege. Der Kampf gegen die Pommern, die damals noch Heiden waren, galt besonders als ein heiliger Krieg. Auf einem Zuge nach Pommern, bis zu der Stadt Kolberg, zog das polnische Heer ununterbrochen fünf Tage lang. In der Nacht zum sechsten Tage ließ Boleslaus eine Messe zu Ehren der hl. Maria feiern, und am Morgen empfing er mit den Seinigen in der Nähe von Kolberg das hl. Abendmahl. So hielt er es auch später. In dieser Zeit — etwa im J. 1103, erschien Walo, erwählter Bischof von Beauvais, und nach seiner Rückkehr Bischof von Paris, als Legat des Papstes Paschalis II. in Polen, welcher mit Einwilligung des Boleslaus „in dem Eifer für die Gerechtigkeit eine solche Strenge nach dem canonischen Rechte ausübte, daß er zwei Bischöfe trotz Geld und guter Worte entsetzte“ (duos episcopos ibi nullo vel prece vel pretio subveniente deposuit. — S. auch die Art. Paschalis und Paris). Durch Verrath seines Bruders Zbigniew entrann Boleslaus mit Noth der Gefangenschaft oder dem Tode durch die Pommern. Zwischen den beiden Brüdern kam es zum entscheidenden Kampf. Zbigniew floh über die Weichsel, und erkannte, durch Vermittlung der Russen und des Bischofs Balduin von Krakau begnadigt, die Oberhoheit seines Bruders an, „und Boleslaw wanderte nun in Polen, wo es ihm immer gefiel, umher.“ Nun neue Kriege mit den Pommern. Diese überraschten in der Kirche zu Spicimir den greisen Erzbischof Martin von Gnesen, der sich der Gefangenschaft nur durch die Flucht unter das Gebälke des Daches entzog, indeß die Pommern einen andern Geistlichen, den sie für den Erzbischof hielten, mit allen Kirchengeräthen wegführten. Da Zbigniew keine Ruhe hielt, vertrieb ihn Boleslaw völlig aus dem Lande. Hierauf machte dieser einen Streifzug nach Preußen. Der sogenannte Gallus, der um diese Zeit schrieb, nennt Preußen ein sehr barbarisches Land. Zu Zeiten Carls des Gr. seien heidnische Sachsen dahin eingewandert. „Noch leben sie ebenso ohne König, ohne Gesetz, noch auch legen sie die frühere Treulosigkeit oder Wildheit ab. Jenes Land ist aber durch Seen und Sümpfe so geschützt, wie es durch Burgen und Städte nicht befestigt sein könnte; darum konnte es auch noch von Niemanden unterworfen werden, weil Niemand mit einem Heere über so viele Seen und Sümpfe setzen konnte.“ (l. c. ap. Pertz, XI. p. 460). Vorher schon war dem Boleslaw ein Sohn geboren, nachmals Wladislaw II., von dem es in der erwähnten Chronik heißt: „der Knabe aber möge wachsen an Alter, zunehmen an Tugend, gemehrt werden in guten Sitten.“ Im J. 1109 schlug Boleslaw die Pommern so entscheidend, daß von ihren 40,000 nur 10,000 Menschen entkommen sein sollen,

und eroberte sodann die starke Festung Nakel. Diese entscheidenden Erfolge waren eine gute Vorbereitung zu der bald darauf durch den Bischof Otto von Bamberg bewirkten Bekehrung der Pommern. Ein Feldzug Kaisers Heinrich V. im J. 1109 gegen Polen, dessen Fürsten er wieder unter die Botmäßigkeit des Reiches stellen wollte, hatte ein für die Teutschen unglückliches Ende. Im J. 1110 machte Boleslaw einen erfolgreichen Feldzug nach Böhmen, bei welcher Gelegenheit er wieder seinen frommen Sinn an den Tag legte, indem er das Heer von Bischöfen begleiten ließ, welche vor der Schlacht dem ganzen Heere die hl. Communion austheilten. Boleslaw gewann über die Böhmen einen vollständigen Sieg. Nachdem Boleslaw bald darauf, ohne gehörigen Beweis der Schuld, seinen zurückgekehrten Bruder hatte ermorden, oder wenigstens blenden lassen, und da er nun im Frieden mit seinen Grenznachbarn lebte, traten bei ihm an die Stelle der frühern Kriegszüge Bußübungen und Wallfahrten. Um das an dem Bruder begangene Verbrechen zu sühnen, ließ er tägliche Messen zur Vergebung der Sünden lesen, vertheilte viele Almosen, fastete und kasteiete sich, und wallfahrtete in der strengsten Pilgerweise zu den Gräbern der hl. Aegidius, Stephan und Adalbert. Mit bloßen Füßen, unter vielen Thränen und Gebeten zog er in Gnesen ein, und beschenkte die Kirche, die Geistlichkeit und die Stadt mit reichen Gaben. Durch diese Bußübungen gewann er den innern Frieden wieder. Im J. 1118 begannen neue Kriege mit den Pommern. Soweit geht die Chronik des sogenannten Gallus. Im J. 1120—1121 erlagen die Pommern nach verzweifelter Gegenwehr. Die Polen eroberten Stettin und drangen südwestlich bis zum Müritz-See, im heutigen Meklenburg, vor. Gegen das Versprechen des Tributs und der Annahme des Christenthums erhielten die Pommern den Frieden (s. d. A. Otto der Heilige). Boleslaw schrieb an Otto von Bamberg, um ihn zur Uebernahme der Mission bei den Polen zu vermögen: „Siehe, schon drei Jahre bemühe ich mich, und ich kann keinen geeigneten Bischof oder Priester unter meinen Landsleuten zu diesem Werke bewegen. Ich selbst, der ich, o mein Vater, nur dein demüthiger Diener bin, will für alle Kosten, die Gefährten der Reise, die Dollmetscher, für die mithelfenden Priester und alles Nothwendige Sorge tragen, wenn du dich nur zu kommen würdigest — 1123. Und der Ersehnte kam. Teutschland und Polen aber theilen sich in die Ehre, den heidnischen Pommern das Licht des Evangeliums angezündet zu haben. Ein letzter Versuch der Pommern im J. 1130, sich von der Polenherrschaft loszureißen, mißlang. In seinen letzten Lebensjahren verließ den Boleslaw das Glück in Kriegen gegen Ungarn und Rußland. Im J. 1135 erschien Boleslaw zu Merseburg vor Kaiser Lothar, nahm Pommern und Rügen von dem letztern zu Lehen an, zahlte einen zwölfjährigen Tribut und trug dem Kaiser bei dem Kirchgange das Schwert voran. Als er im J. 1139 sein Ende nahen fühlte, theilte er unter die vier ältern seiner fünf Söhne das Reich; dem Wladislaw fiel Krakau und Schlesien, dem Boleslaw Masowien und Kujawien zu; Miecislaw sollte Gnesen und Pommern, Heinrich aber Sendomir erhalten. Für alle Zukunft aber sollte der älteste der Familie mit dem Besitz von Krakau den Ehrenvorrang, sowie als Großherzog — monarcha maximus dux — eine höhere Gewalt, und damit die Einheit des Reichs erhalten. Nach dem Empfange des hl. Sacraments starb Boleslaw den 28. Oct. 1139. Im J. 1123 erschien unter Boleslaus ein zweiter päpstlicher Legat, Aegidius, Bischof von Tusculum, von Calixt II. gesandt, in Polen, welcher eine genauere Begrenzung der einzelnen Bisthümer festgestellt zu haben scheint. Dieß schließt Friese (a. a. O. S. 152) aus zwei Documenten, das eine ist vom J. 1148, und ein Breve des Papstes Eugen III. an den Bischof Werner von Leslau über die Bestätigung der Grenzen dieses Bisthums. Das zweite ist eine im J. 1123 von Aegidius ausgesprochene Bestätigung der Rechtsverhältnisse des Klosters Tiniec, dessen Gründung Boleslaw I. zugeschrieben wird. Die Kirche war im Allgemeinen zu dieser Zeit in Polen unfrei. Die Güter und Unterthanen der-

selben standen bis Ende des zwölften Jahrhunderts unter der Gerichtsbarkeit des Fürsten; sie hatten keine Befreiung von Abgaben und Lasten, und die Bischöfe standen überhaupt in der Willkür der Fürsten. Paschalis II. schreibt an den Erzbischof von Gnesen: „nicht Kraft apostolischen Ansehens, sondern nach dem Willen der Fürsten werden bei euch die Bischöfe bald da-, bald dorthin versetzt," und fordert ihn auf, dem hl. Stuhle den Metropolitaneid zu leisten, damit der hl. Stuhl für die Abhilfe der Mißbräuche sorgen könne (Baronius an. eccl. ad. 1102, nr. 8. Mansi, conc. T. XX.). Noch im Anfange des 13ten Jahrhunderts vergeben die Fürsten nach Willkür die Präbenden an den Domkirchen und andere Pfründen, und ziehen den Nachlaß der Bischöfe, die Patrone aber den der Pfarrer ein. Allenthalben aber wird das Zehntrecht der Kirche bestritten. Die Geistlichkeit selbst aber stand keineswegs auf der Höhe der Zeit. Die seit Gregor VII. eingetretene kirchliche Reaction ging fast ein Jahrhundert spurlos an ihr vorüber. Viele von den Geistlichen, nach andern die Mehrzahl, lebten im Concubinate. Ganze Geschlechter wußten sich im Besitze einzelner Kirchen zu erhalten. Es fehlte auch viel, daß die Polen zu dieser Zeit die Heiligkeit des ehelichen Standes anerkannten. — Mit dem Tode Boleslaw III. fällt Polen auseinander. Ein Jahrhundert lang bekämpfen sich die Theilfürsten und das Ende ist die definitive Trennung Polens in mehrere Theile. Die Preußen, die Lithauer, die Mongolen und andere Völker bedrängen und verwüsten das zerrissene Land. In diesen Kämpfen aber erringt die Kirche dem Landesherrn gegenüber eine freiere Stellung. Die Päpste nehmen sich mit Erfolg der Kirche Polens an, häufiger erscheinen ihre Legaten in dem Lande; Erzbischöfe und Bischöfe schließen sich dadurch enger an einander an; es werden öfter Synoden gehalten und wie die letztern gegen das Concubinat und andere Unsitten der Geistlichkeit einschreiten, so nehmen sie den Fürsten gegenüber eine feste Stellung ein, über die sie auch die Strafe des Bannes verhängen. Sie gewinnen die Rechte und diejenige freie Stellung der Kirche, welche sie in andern Ländern längst besaß. Aber die Kirche wird auch eine Stütze der landesherrlichen Gewalt. Die Teutschordensritter (s. d. A.) unterstützt von Kreuzfahrern aus dem Westen, übernehmen den Kampf gegen die heidnischen Preußen. Die Päpste aber werden nicht müde, zum Kampfe gegen die von Osten und Norden hereindringenden Barbaren aufzurufen. Im Lande selbst wurden zahlreiche Klöster und Kirchen gebaut, Hospitäler und Schulen errichtet, in deren Dotirung Fürsten und Adel wetteiferten; die geistlichen Orden, die im Westen entstanden, sandten ihre Boten auch nach Polen, während Geistliche aus Polen an den hohen Schulen des Westens ihre Bildung suchen. Nach Boleslaus III. Tode kam es bald zum Kriege zwischen dem Großfürsten Wladislaw und dessen drei Brüdern. Der Erzbischof Jacobus von Gnesen sprach über Wladislaw in dessen eigenem Lager, sowie über dessen Gemahlin Agnes, eine Tochter Leopolds von Oestreich, den Bann der Kirche aus, weil er zum Kriege gegen seine Brüder heidnische Völker in das Land gerufen. Besiegt entfloh der Großfürst nach Teutschland, und der nächstälteste Bruder, Boleslaus IV., übernahm seine Würde als Erzherzog. Im J. 1146 sandte Papst Eugen III. den Cardinal Guido als Legaten nach Polen, der die polnischen Fürsten mit dem vertriebenen Wladislaw versöhnen sollte. Aber selbst die Bischöfe Polens ließen sich zu keinem Vergleiche herbei, obgleich der Legat den Bann über die Fürsten aussprach und das Land mit dem Interdicte belegte. Guido kehrte ohne Erfolg nach Teutschland zurück. Papst Eugen III. richtete nun selbst einen verweisenden Brief an die Bischöfe Polens, ohne daß diese seinen Wünschen entsprechen konnten oder wollten. Wladislaw blieb in der Verbannung und seine drei Brüder im Besitze der Gewalt. Dem Wunsche des päpstlichen Legaten, einen Feldzug nach Polen zu unternehmen, konnte der anderwärts beschäftigte Kaiser Conrad nicht entsprechen. Heinrich von Sendomir soll im J. 1154 einen Kreuzzug nach dem hl. Lande gemacht haben. Kaiser Friedrich I. (s. d. A.) kündigte im J. 1157 einen Heereszug der Teutschen nach Polen an, um das alte Vasallenverhältniß

Polens zu dem Reiche wieder herzustellen. Unter den Ausziehenden war auch Erzbischof Wichmann von Magdeburg, Hartwig von Bremen und viele andere geistliche Fürsten. Die Polen aber hatten Russen, Pommern, Preußen, selbst Polowzer als Hilfsvölker. Die Teutschen drangen siegend bis Posen vor, und Boleslaw bat um Frieden. Er erschien zu Krzyszkowo vor dem Kaiser mit bloßen Füßen, mit einem nackten Schwerte um den Hals, und wurde unter harten Bedingungen begnadigt. Er versprach u. a. zu Weihnachten zum Reichstage nach Magdeburg zu kommen, um Rede zu stehen auf die Klagen seines vertriebenen Bruders. Seinen jüngsten Bruder Casimir und andere Edle mußte er als Geißeln stellen. Aber sobald der Kaiser nach Italien gezogen, erfüllte Boleslaw auch nicht eine der übernommenen Verpflichtungen. Seit dem J. 1148 hatten die Polen neun Feldzüge gegen die heidnischen Preußen unternommen. Im J. 1161 erlitten die Polen in Preußen eine schreckliche Niederlage, nur Boleslaw entkam, Heinrich von Sendomir fiel in der Schlacht. Im J. 1162 starb auch Wladislaw in Teutschland und seine drei Söhne Boleslaw, Miecislaw und Conrad erhielten Schlesien als ihren Antheil, während Casimir, aus der Gefangenschaft heimgekehrt, Sendomir erbte. Von den erwähnten drei Söhnen Wladislaws residirte Boleslaw in Breslau, Miecislaw in Ratibor und Conrad in Glogau. Bald kam es zu Kämpfen zwischen diesen und dem Großfürsten. Boleslaw IV. starb im J. 1173 und hinterließ einen einzigen Sohn Leszek; Großfürst wurde des Boleslaw IV. Bruder Miecislaw. Unter dem Vorgange des Getka (Gedeon), Bischofs von Krakau, erhob sich aber das Volk gegen die Willkür der Beamten des Miecislaw; dessen Bruder Casimir wurde im J. 1177 mit Jubel als Großfürst in Krakau aufgenommen. Casimir Sprawiedliwy, der Gerechte, ließ dem Sohne des Miecislaw, Otto, Großpolen; sein anderer Neffe Leszek wurde in dem Besitze von Masowien und Kujawien bestätigt, auch die Streitigkeiten der schlesischen Fürsten schlichtete er. Im J. 1180 hielten die polnischen Bischöfe eine Synode; anwesend waren der Erzbischof Zdislaw von Gnesen, die Bischöfe Getka von Krakau, Zyroslaw von Breslau, Cherubin von Posen, Lupus von Plock, Onolf von Kujawien, Conrad von Pommern und Gaudentius von Lepus. Sie verhängten den Kirchenbann über alle, welche den Bauern ihre Vorräthe rauben oder rauben lassen würden; über die, welche, wenn nicht ein Einfall von Außen drohe, die Podwoden in Anspruch nehmen würden; welche den Nachlaß eines Geistlichen sich aneigneten, oder nicht in einer bestimmten Zeit den Raub an geistlichen Gütern zurückerstatteten. Der hl. Stuhl bestätigte diese Beschlüsse, sowie den Casimir in der Würde eines Großfürsten. Im J. 1181 nahm der alte Miecislaw Gnesen ein und behielt es. Seit dem J. 1167 erkannte Pommern die Oberhoheit Heinrichs des Löwen an, und Waldemar von Dänemark eroberte Stettin, so daß Pommern für Polen verloren ging. Nur die Fürsten von Pomerellen standen noch eine Zeit lang unter Polen. Im J. 1184 erkannte Casimir die Oberhoheit des teutschen Reiches über Polen an, ohne daß er gerade dadurch an seiner Selbstständigkeit verlor. Dagegen machte er glückliche Feldzüge nach Südosten, wo die russischen Fürstenthümer Halicz, Wladimir und Bresc lagen. Nachmals entbrannte langer Krieg zwischen den Ungarn und Polen um den Besitz von Halicz-Galizien. Vorerst vermittelten der Palatin Nicolaus und der Bischof Fulko von Krakau einen Frieden zwischen Polen und dem Könige von Ungarn, der den Titel Galatiae (Galiciae) Rex angenommen hatte. In Abwesenheit des Casimir bemächtigte sich hierauf der mehrerwähnte alte Miecislaw trotz alles Widerstrebens des Bischofs Fulko der Stadt Krakau, um wieder die Rolle eines Großfürsten zu spielen. Doch erlag er bald wieder; Casimir verzieh besonders auf Ermahnen des Erzbischofs Peter von Gnesen, dem älteren Bruder, und dieser hielt sich auch zu Casimirs Lebzeiten ruhig. Nach der Reihe der Gnesener Erzbischöfe, wie sie Dlugoß und Damalewicz (series Archiep. Ghesn.) geben — Bogunilus 1167—1172, Petrus III. 1172—1184, Zdislaus 1184—1199, war indeß der vermittelnde Erzbischof nicht Peter, sondern Zdislaw. Später machte

Casimir einen Feldzug gegen die Jacwigen (Jazygen), ein heidnisches Volk im Osten. Am vierten Tage des Zuges empfing das Heer von dem Bischofe von Plock das hl. Abendmahl; denn im Streite mit den Heiden müsse das christliche Heer mehr auf die Waffen des Glaubens, als auf die eigenen, bauen. Der Sieg aber wurde den Waffen der Polen zu Theil. Zwei Jahre darauf starb der Großfürst Casimir bei einem „Mahle, welches er seiner Gewohnheit gemäß, die Feiertage zu ehren, auch am Tage des hl. Florian veranstaltet hatte. Mitten im Genuß, als er eben bei mäßigem Becher mit den Bischöfen über die Erlösung der Seele sprach, fiel er plötzlich als Leiche zur Erde, nicht ohne daß der Verdacht rege ward, Gift habe seinem Leben ein Ende gemacht.“ (4. Mai 1194.) (Röpell a. a. O. S. 385). Nach seinem Tode schwand auf ein Jahrhundert der innere Friede des Reichs. Doch begann auch mit dem Pontificate Innocenz III. die Reformation der polnischen Kirche. Polen war aber nach dem Tode Casimirs also getheilt. Schlesien besaßen die beiden Söhne des in Teutschland gestorbenen Wladislaw; Boleslaw herrschte in Breslau, Miecislaw in Ratibor. Der alte Miecislaw Stary war Herr von Großpolen. Nach dem kinderlosen Tode des Leszek, Herzogs von Masowien und Kujawien (1186), hatte Casimir dessen Lande eingezogen und hinterließ seinen zwei Söhnen, Leszek und Conrad, Krakau, Sendomir, Masowien, Kujawien, Leczycz und Sieradz, das heißt bei weitem den größten Theil des damaligen Polens. Nach dem Tode Casimirs rief Bischof Fulko die Primaten zusammen, um über die Frage der Succession zu berathen. Er setzte es durch, daß den Söhnen Casimirs, statt des alten Miecislaw, das Principat zuerkannt wurde, denen die Versammelten sogleich den Eid der Treue schwuren. Miecislaw aber griff zu den Waffen. An der Mozgawa kam es zur Schlacht (1195). In ihr fiel des Miecislaw Sohn, Boleslaw, und jener wurde selbst verwundet, aber auch die Gegner erlangten keinen Sieg. Die schlesischen Fürsten standen auf Seite des Miecislaw. Die Wittwe Casimirs, Helena, führte unter dem Beistande des Bischofs Fulko und des Palatin Nicolaus die Vormundschaft über ihre beiden minderjährigen Söhne. Durch Vertrag mit den letztern und ihrer Mutter bekam nun doch Miecislaw im J. 1200 den Principat und damit Krakau, unter dem Versprechen, daß Leszek, der Neffe, nach seinem Tode ihm folge. Aber er hielt seine Versprechungen nicht. Doch jagten die Krakauer den Alten schon im J. 1201 aus ihrer Stadt und riefen den Leszek zurück. Aber wieder ließ sich Helena und ihre Söhne von Miecislaw täuschen. Dieser starb, hochbetagt, zu Kalisch im J. 1202, ohne den Leszek zu seinem Erben erklärt zu haben. Der letztere trat sein Erbrecht auf Krakau an Wladislaw, den Sohn des Miecislaw, ab. Wladislaw Laskonogi (Dünnbein) wurde in Krakau mit Freuden aufgenommen. In diesen Jahren wurde die Kirche in Polen von Rom aus gehoben. Schon Papst Clemens III. sandte im J. 1189 den Cardinal Johann Malabranka als seinen Legaten nach Polen, um bei dem Clerus Beiträge für einen Kreuzzug zu sammeln und um den Clerus selbst an Haupt und Gliedern zu reformiren. Er wurde von Casimir mit großen Ehren aufgenommen, und hielt zu Krakau eine Synode, von der mehrere Verordnungen für die Reform des Clerus ausgingen. In gleicher Absicht wurde im J. 1197 der Cardinal Peter nach Polen gesandt. Dieser zog den 13. März 1197 in Prag ein; als er hier das Verbot gegen die Priesterehe bekannt machte, erhob sich solche Wuth der Geistlichen gegen ihn, daß er mit Mühe dem Tode entrann. Sodann hielt er eine Synode zu Krakau, wo er auf die Ehelosigkeit der Priester drang; reiste durch die polnischen Bisthümer, um überall selbst zu wirken, und auch die Laien zu vermögen, daß sie ihre Ehen durch den Segen der Kirche schließen. Fand auch der Legat in Polen keinen solchen Widerstand, wie in Böhmen, so ging es doch sehr langsam mit der Reform. Nur die Energie des Erzbischofs Heinrich Kintlitz, der ganz auf die Pläne und Ideen des Papstes Innocenz III. einging, schuf allmählig bessere Zustände (s. Gnesen). „Da kraft unseres Amtes, schreibt der Papst an Heinrich, der Eifer um das Haus des Herrn uns verzehrt, so

gebieten wir dir, hinfort keine solche, die Weiber haben, zu kirchlichen Würden zu befördern, diejenigen, welche solche besitzen, von denselben zu trennen und den Söhnen von Stiftsherren keine Pfründen an denselben Kirchen mit ihren Vätern zu geben, denn es ist ungeziemend, daß der gesetzwidrige Sohn dem unreinen Vater an dem Altere diene, auf welchem der eingeborne Sohn dem ewigen Vater zum Heile des Menschengeschlechtes geopfert wird. Die Gewohnheit der Possenspiele rotte dergestalt aus, daß du dich als Eiferer um den Gottesdienst und die geheiligte Feier bewährest." (S. Hurter, „Innocenz III." Bd. II. S. 138, I. Aufl.) Heinrich hatte nicht nur gegen seine Geistlichen, sondern auch gegen die Fürsten einen schweren Stand. Der Großfürst Wladislaw vergab nach wie vor kirchliche Pfründen, ernannte Bischöfe und Domherrn, zog den Nachlaß der Bischöfe ein, nahm von den Unterthanen der Kirche Steuern und Frohnen, und zog die Geistlichen vor sein Gericht. Der Erzbischof mahnte den Fürsten davon ab, und forderte den Nachlaß eines Bischofs zurück, den jener eingezogen hatte. Die Censuren des Erzbischofs machten den Fürsten nur halsstarriger. Er zog die Verwaltung der Kirchengüter an sich, ließ Geistliche einsperren und martern, muthete den Domherrn zu, einen Gefangenen in der Kirche zu unterhalten und zu bewachen, und streckte seine Hand nach Gütern des Erzbischofs aus. Da sprach dieser den Bann über den Fürsten, mußte aber selbst fliehen und zog sich nach Breslau zurück (Hurter a. a. O. S. 139). Der Bischof von Posen las zwar Messe vor dem gebannten Fürsten, aber der Bischof Fulko von Krakau erhob sich gegen den Gebannten. Noch im J. 1206 weigerten die Magnaten dem Wladislaw den Gehorsam, dieser entwich aus Krakau nach Posen; die Magnaten aber sandten an Leszek in Sendomir und luden ihn als ihren Großfürsten ein. Im J. 1207 nahm Papst Innocenz III. den Leszek wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit in den Schutz des hl. Petrus mit seinem Lande auf und bestätigte den über Wladislaw verhängten Bann. Leszek aber schloß sich nun auf das engste an die Kirche an. Er verpflichtete sich, für den Schutz der Kirche einen jährlichen Zins von vier Mark Silber nach Rom zu senden; nach 10 Jahren gab er wiederholt das Versprechen, die Kirche als seine Mutter zu ehren und zu ihrer Vertheidigung stets bereit zu sein (Raynald, Annal. ecc. ad a. 1211. 1217. Nro. 23. 48). Im J. 1218 verfügte Leszek mit der Bestätigung des hl. Stuhles, daß die Landschaft Krakau immer im Besitze seiner Nachkommen bleiben solle, und hob so das Erbfolgegesetz des Boleslaus III. nach dem Seniorate auf. Seinem Bruder Conrad hatte Leszek Masowien und Kujawien als eigene Herzogthümer abgetreten. Im J. 1209 befand sich Heinrich der Erzbischof, der inzwischen in Rom gewesen war, als päpstlicher Legat wieder in Polen, und der Herzog Wladislaw lebte jetzt in Frieden mit ihm. Im J. 1211 weihte Heinrich in Gegenwart des Böhmenkönigs Przemysl das Kloster Zbrdewiz in Mähren. Im J. 1212 war er nach der Weihe des Bischofs Peter von Posen mit den Bischöfen Vincenz von Krakau, Lorenz von Breslau und Lorenz von Lebus drei Tage im Gebiete von Krakau. Die Wahl des Bischofs von Posen war frei dem Capitel überlassen geblieben. Die Herzöge verpflichteten sich, von dem Nachlasse der Prälaten nur noch Gold, Silber und andere Kostbarkeiten zu beanspruchen. Die Herzöge verzichteten ferner auf Betreiben Heinrichs von Gnesen auf alle Gerichtsbarkeit über die Geistlichen und deren Unterthanen. Herzog Wladislaw Odonicz stellte im J. 1216 sein Land unter den Schutz des hl. Petrus, und versprach jedes dritte Jahr einen Zins von zehn Mark Goldes zu bezahlen. Im J. 1217 vermittelten die Bischöfe von Gnesen, Breslau und Lebus Frieden zwischen Wladislaus, Laskonogi und Heinrich von Breslau. Papst Honorius III. trug den Bischöfen auf, für die Erhaltung dieses Friedens Sorge zu tragen (1218). Herzog Leszek fiel im J. 1227 in einer Schlacht gegen die Pommern. Im J. 1231 starb Wladislaw Laskonogi in der Verbannung, und Großpolen fiel nun ungetheilt dem Wladislaw Odonicz zu. In diese und die nächstfolgende Zeit fallen die Bekehrungsversuche in Preußen, die Ein-

fälle der heidnischen Preußen besonders in Masowien und Kujawien, wo Herzog Conrad herrschte, und die Ankunft der Teutschordensritter in Preußen. (S. d. A. Christian von Oliva, Hermann von Salza, Preußen, Teutschorden). An dem neuen Kreuzzuge betheiligten sich auch, obwohl langsam und zögernd, die Polen. Im J. 1222 finden wir Herzog Leszek von Krakau, Heinrich von Breslau und den stets bedrängten Conrad von Masowien gegen die Preußen im Kulmerlande vereinigt. Bei ihnen waren auch die Bischöfe: Vincenz von Gnesen, Laurentius von Breslau, Iwo von Krakau, Paul von Posen und Laurentius von Lebus. Das neugegründete preußische Bisthum im Kulmerlande (1222) wurde von den Fürsten reich dotirt, der Bischof Gedeon (Günther) von Plock aber verzichtete zu Gunsten desselben auf seine Besitzungen und seine geistlichen Rechte im Kulmerlande. In den nächsten Jahren aber wurden die Länder Conrads durch die Preußen schrecklich verwüstet. Conrad, um sich zu retten, berief im J. 1225 den Teutschorden. Während Preußen allmählig in die Gewalt des Teutschordens kam, trat in derselben Zeit eine allmählige Germanisirung Schlesiens und damit die Losreißung desselben von Polen ein. Aber noch segensreicher als diese Germanisirung, wirkte in der ersten Hälfte des 13ten Jahrhunderts für die Christianisirung von Schlesien die Gemahlin Herzogs Heinrich I. von Schlesien, die hl. Hedwig (s. d. A.). Seit 1233 nannte sich Heinrich I. Herzog von Schlesien und Krakau. In demselben Jahre machten Heinrich von Breslau, Conrad von Masowien und dessen Sohn Casimir, Herzog von Kujawien, Wladislaw Odonicz von Großpolen und Swantopolk von Pomerellen einen gemeinsamen Zug gegen die Preußen, und gewannen mit den Ordensrittern den Sieg an der Sirgune (Sorge). Im J. 1236 wurde Herzog Heinrich I. wegen Eingriffe in die Rechte und Güter der Kirche von Gnesen von dem päpstlichen Legaten in den Bann gethan, bald darauf aber wieder bedingungsweise absolvirt. Er starb im J. 1238, und hinterließ seinem gleichnamigen Sohne Niederschlesien, Lebus, einen Theil von Großpolen und das Krakauer Gebiet. Heinrich II. fiel aber schon den 9. April 1241 in der blutigen Schlacht bei Liegnitz gegen die eingedrungenen Mongolen. Diese Unmenschen machten Polen zu einer weiten Wüste. Auch Schlesien, Mähren und Ungarn wurde verheert. Breslau, Troppau, Prerau u. a. O., sowie fast alle Klöster gingen in Flammen auf, nur Olmütz widerstand; ja die Mongolen erlitten vor dieser Stadt durch Jaroslaw von Sternberg eine solche Niederlage, daß sie nach Ungarn entwichen. Von hier wollten sie in demselben Jahre noch einmal nach Oestreich vordringen, aber hier trat ihnen ein starkes christliches Heer unter dem Könige Wenzel von Böhmen, den Herzögen von Oestreich und Kärnthen und vielen andern Herrn entgegen. Die Mongolen fanden es nicht gerathen, sich mit diesem Heere in eine Schlacht einzulassen, und zogen sich wieder nach Ungarn zurück. Auch dieses verließen sie bald; ihr Führer Batu kehrte auf die Nachricht von dem inzwischen eingetretenen Tode des Groß-chans nach Asien zurück. Wenn in der Folge die Mongolen auch noch öfters an der Weichsel erschienen, so war es ihnen mehr um Plünderung, als um bleibende Besitznahme der Länder zu thun. Nach ihrer Entfernung kehrten die alten Fehden der polnischen Herzöge wieder. In Schlesien herrschte Boleslaw II., Sohn Heinrichs II., mit seinen Brüdern. Die Krakauer erhoben den Boleslaw, Leszeks Sohn, zu ihrem Fürsten. In Großpolen regierte Przemysl, des Wladislaw Odonicz Sohn, mit seinen Brüdern. Im J. 1252 ging das Land Lebus von Polen für immer in teutschen Besitz über. Ueber das Verhältniß Heinrichs II. von Breslau zu dem dortigen Bischofe Thomas s. Breslau. Die kleinen schlesischen Fürsten wurden allmählig teutsche Reichsglieder; es gab allein in Niederschlesien im J. 1278 sechs selbstständige Fürsten. Conrad von Masowien war im J. 1250 gestorben; sein Gebiet zersplitterte sich an seine Söhne und Enkel. Auch Großpolen zerfiel in zwei Theile. Um das J. 1270 regierten eilf bis vierzehn Fürsten in dem Lande Polen. So hatte sich das Reich seit dem Tode Boleslaw III. im J. 1139 zersplittert. Trotz des Teutsch-

ordens machten die Preußen noch lange verheerende Einfälle, besonders in Masowien und Kujawien, und zu ihnen kamen die Einfälle der heidnischen Lithauer und Jaczwigen. Die Kirchen in Polen litten auf das schrecklichste durch diese stetigen Ueberfälle der Heiden, welche zahlreiche jüngere Leute in die Knechtschaft schleppten und sie zur Abschwörung ihres Glaubens zwangen. Der Süden von Polen litt unter den Streifzügen besonders der Mongolen und Russen. Boleslaw, Großfürst von Krakau, starb im J. 1279 mit dem Ruhme eines ausgezeichneten Christen; kurze Zeit war ihm sein Schwager Boleslaw von Großpolen im Tode vorangegangen. Dieser hatte nur drei Töchter, jener keine Kinder hinterlassen, wodurch wieder größere Ländermassen vereinigt wurden. Leszek Czarny herrschte nun in Krakau und Sendomir. Er schlug Russen, Jaczwiger und Lithauer, so daß sie während seiner Regierung nicht mehr erschienen. Weil er aber den, sonst wenig lobenswerthen, Bischof Paul von Krakau in harte Haft gelegt, befahl Papst Martin IV. (1283) den Bischöfen von Breslau und Posen, ihn zu excommuniciren. Da mußte er den Gefangenen entlassen. In den folgenden Jahren wechselten in der Regierung des Leszek Glück und Unglück; er selbst mußte mehrfach aus dem Lande fliehen, so im J. 1287 vor einem Einfalle der Mongolen. Schon im J. 1288 starb Leszek kinderlos. Wer sollte jetzt Großherzog von Krakau werden? Die Krakauer wählten den Boleslaw von Masowien, während eine andere Partei Heinrich IV. von Breslau wünschte. Nach einem Bürgerkriege trug der letztere den Sieg davon. Aber auch er starb schon im J. 1290 kinderlos zu Breslau. Neue Bürgerkriege folgten zwischen Przemyslaw von Großpolen und Wladislaw Lokietek um den Besitz von Krakau. Da gingen Einladungen an den König Wenzel von Böhmen, einen Verwandten der Griphina, der Wittwe des Leszek, daß er nach Polen kommen möge. Im J. 1291 huldigten ihm zu Olmütz schlesische Fürsten; der Bischof Tobias von Prag rückte mit einem Heere in Krakau ein und nahm für seinen Herrn Besitz von Stadt und Land. Nur in Sendomir hielt sich Wladislaw Lokietek gegen Wenzel, und suchte diesen aus Polen wieder zu verdrängen. Doch fiel er mit seinem Bruder Casimir bald in die Gewalt des Wenzel. Nun war Wenzel Herr von ganz Polen; sein Reich erstreckte sich von den Grenzen Bayerns bis über die Weichsel zu den Lithauern und Russen. Da auf einmal einigten sich alle Polen, die Krone einem Einheimischen, einem Piasten zu geben. Przemyslaw, Herzog von Großpolen, wurde den 26. Juli 1295, in der Kirche zu Gnesen, von dem Erzbischofe Jacob Sminka, unter Assistenz der Bischöfe Johann Gerbiz von Posen, Wislaus von Leslau und Johann Muskata von Krakau, feierlich zum Könige von Polen und Herzog von Pommern gesalbt und gekrönt. Nach 200 Jahren stand wieder ein König über Polen, das nun auch Pomerellen mit Danzig und der Meeresküste besaß. Aber Przemyslaw wurde schon im J. 1296 erschlagen. Es trat wieder die wildeste Anarchie ein. Neue Boten trugen dem König Wenzel von Böhmen die Krone Polens mit der Hand der Tochter Przemyslaw II. an (1300). Er kam und zog mit einem starken Heere siegreich durch das Land. Jacobus, Erzbischof von Gnesen, krönte ihn in Anwesenheit eines zahlreichen Adels zum Könige von Polen. Diese unerwartete Wendung nahm die polnische Geschichte mit dem Anfange des 14ten Jahrhunderts. Wenzel kehrte bald nach Böhmen zurück und sah Polen nicht mehr. Während seiner Regierung herrschte ziemliche Ruhe in Polen. Wenzel starb schon im J. 1305 zu Prag und Wladislaw Lokietek trat wieder als Thronbewerber auf. Zu Krakau wurde Wahlversammlung gehalten und mit großer Einmüthigkeit wurde Wladislaw zum Könige gewählt. Nur die Großpolen unterwarfen sich dem Heinrich, Herzog von Glogau. Weil Gnesen in Großpolen lag und dort sich die Insignien des Reichs befanden, konnte Wladislaw jetzt nicht gekrönt werden. Im J. 1306 brannte die Cathedrale zu Krakau ab. Bischof Nanker baute die neue Cathedrale in vierzehn Jahren, wozu der Bischof, das Capitel und die ganze Geistlichkeit des Bisthums beisteuerte. Nach einigen Jahren fiel dem Wladislaw auch Großpolen

zu (1309). Ein Aufstand der Krakauer wurde von Wladislaw mit grausamer Strenge bestraft (1311), wobei auch der dortige Bischof gefangen und mißhandelt worden sein soll. Als Johann XXII. Papst geworden (1316), sandten die polnischen Bischöfe den Gerhard, Bischof von Leslau, dessen Diöcese sich über einen Theil von Pommern erstreckte, an ihn, theils um sich über die unerträglichen Eingriffe der Teutschordensritter zu beklagen, theils um für Wladislaw die Bestätigung in der Königswürde nachzusuchen. Sie glaubten nämlich, Przemyslaw habe ohne Erlaubniß des Papstes die Krone angenommen, weil sie wußten, daß den Polen diese Würde seit dem Tode des hl. Stanislaus entzogen worden sei (Cromer, L. XI.). Johannes XXII., von Frankreich abhängig, ertheilte die Bestätigung der Königswürde nicht durch ein Breve, sondern durch eine mündliche dem Gerhard gegebene Antwort. Wladislaw wurde nun mit seiner Gemahlin Hedwig in der eben erst vollendeten und eingeweihten Cathedrale von Krakau von dem Erzbischofe und den übrigen Bischöfen feierlich gekrönt, 1320. Und von jener Zeit an ging das Recht die Könige zu krönen, wie auch die Insignien des Reichs von Gnesen an Krakau über, wegen der Größe und des Glanzes der letztern Stadt, und Krakau wurde auch königliche Residenz. König Wladislaw gab seine Tochter Elisabeth zur Ehe dem Könige Carl von Ungarn. In den J. 1326 und 1327 trennten sich die schlesischen Fürsten völlig von Polen, und unterwarfen sich Böhmen, „zum großen Schaden des polnischen Staates, und nicht minder zu ihrem eigenen Unglücke und ihrer Schande“ (Cromer). Nur der Herzog von Schweidnitz blieb den Polen treu. Im J. 1325 heirathete der erst sechszehnjährige Casimir, des Wladislaw Sohn, die Tochter des Fürsten von Lithauen, Gedimir, welche in der hl. Taufe, die ihr der Bischof Nanker von Posen ertheilte, den Namen Anna erhielt. Diese Verbindung war das größte Glück für Polen, denn es hörten nun die beständigen verheerenden Raubzüge der Lithauer auf. In seinen letzten Jahren führte Wladislaw Kriege mit den Teutschherren, 1328. Niederlage und Siege wechselten in diesem Krieg. Wladislaw starb im März des J. 1333, nachdem er die hl. Sacramente empfangen, und den Polen seinen Sohn Casimir empfohlen hatte. Er wurde, wie die folgenden Könige, in der Cathedrale zu Krakau begraben. „Er zeigte eine solche Thätigkeit und Kraft bis zum höchsten Alter, daß er mit den größten Königen verglichen werden kann.“ Ueber die nun folgende Geschichte Polens gehen wir schnell hinweg, weil sie in eigenen Artikeln in diesem Kirchenlexicon behandelt ist. Nach Wladislaw regierte sein Sohn Casimir III. der Gr. 1333—1370 (s. d. A.), mit welchen der Herrscherstamm der Piasten ausstarb. Ihm folgte in der Regierung Polens Ludwig der Gr. von Ungarn, 1370 bis 1382, vermöge vorausgegangenen Vertrags, als Schwestersohn Casimir's III. Als Fremder und aus andern Gründen war er den Polen nicht angenehm; nach seinem Tode war eine Zeitlang Thronstreit in Polen, bis Ludwigs jüngere Tochter Hedwig (s. d. A.) zu Krakau als Königin gekrönt wurde. Durch ihre Ehe mit Jagello, 1386 wurde Lithauen mit Polen vereinigt, und bestieg das Geschlecht der Jagellonen den polnischen Königsthron (1386—1572). (S. d. A. „Jagello“.) Als Jagello im J. 1434 mit Tode abgegangen, folgte ihm Wladislaw III. (IV.), sein Sohn aus vierter Ehe, und erst zehn Jahre alt. Ihn wählten die Polen besonders auf Betreiben des Bischofs Sbigerus (Swignew) von Krakau. Wladislaw führte die Regierung unter Vormundschaft bis zum J. 1439; im nächsten Jahre wurde er auch zum Könige von Ungarn gewählt, fiel aber schon im J. 1444 in der unglücklichen Schlacht zu Varna gegen die Türken. Ihm folgte durch Wahl sein Bruder Casimir IV. 1444—1492 (s. d. A.). Die Regierung seiner beiden Söhne Johann I. Albrecht 1502, und Alexander 1506 ging schnell vorüber. Tartaren und Türken verwüsteten besonders in dieser Zeit das Reich, während der Adel das Königthum unmächtig machte. Durch Wahl der Polen und Lithauer folgte Sigismund I. der Alte, Alexanders Bruder. Sigismund führte im Ganzen eine glänzende und für das Land sehr wohlthätige Regierung. Bis zum J. 1525 führte Sigis-

mund meist glückliche Kriege gegen die Walachen, Tartaren, Russen. Der Krieg mit dem Teutschorden endete damit, daß Albrecht aus dem Hause Brandenburg (s. d. A.) Preußen als weltliches Herzogthum von der Krone Polen zu Lehen nahm, und dadurch seinen Abfall von der Kirche besiegelte. Jetzt drang auch die sogenannte Reformation in Polen ein. In Polen findet man Spuren seit dem J. 1519, daß Schriften Luthers in das Land gebracht und mit Beifall gelesen wurden. Mehrere hohe Kirchenfürsten sahen gleichgiltig oder selbst beifällig der Einführung der neuen Lehre zu. Andere Bischöfe widerstanden um so eifriger, und auf ihre Veranlassung erließ der König auf dem Reichstage zu Thorn 1520 ein strenges Edict gegen die Einführung lutherischer Bücher. Dasselbe lautet: „Wir verbieten, daß von nun an sich Keiner unterstehen soll, Bücher, welche von einem gewissen Martin Luther geschrieben sind, in das Königreich und in unsere Provinzen einzuführen, zu verkaufen, oder dieselben zu gebrauchen. Dieß bei Strafe der Einziehung seiner Güter und Landesverweisung, welcher Strafe Jeder, der diesen unsern Befehl übertritt, verfallen sein soll, ohne daß eine vorgebliche Unwissenheit oder andere Ausrede giltig ist.“ In demselben Jahre hielten die Bischöfe unter dem Vorsitze des Johann Laski (s. d. A. Lasko), Primas von Polen und Erzbischofs von Gnesen, eine Synode zu Petrikau. Sie verboten den Geistlichen, Ketzer oder Schismatiker in ihren Diensten oder ihrer Umgebung zu haben. Die Vorgesetzten sollen für die Durchführung dieser Verordnung Sorge tragen. Bald darauf wurde eine weitere Synode zu Gnesen gehalten, um dem Umsichgreifen des Lutherthums in dem Lande entgegenzuwirken. Das letztere aber ließ sich nicht so leicht von den Grenzen des Landes abhalten. Luther selbst schreibt an Spalatin im J. 1522, über den Besuch eines vornehmen Polen Ludwig bei ihm: „ich freue mich, daß Christus noch an so vielen Orten herrscht; überall dürstet man nach dem Evangelium, von allen Seiten werden wir um Boten des Evangeliums angegangen.“ Im Jahre 1523 ergingen in Polen wieder strenge Erlasse gegen das Lutherthum. König Sigismund zeigte die größte Entschiedenheit gegen die neue Lehre; in diesem Jahre schrieb er zwei Briefe, kurz nacheinander, an die Breslauer, um sie vor derselben zu warnen. Papst Hadrian VI. hatte als seinen Nuntius den Johannes Magnus Gotthus in die Königreiche des Nordens gesandt, damit diese der neuen Ketzerei den Eingang versperren. Der Nuntius kam zu dem Könige Sigismund von Polen, und dieser erließ nun ein neues strenges Edict gegen die Häretiker (bei Bzovius ann. ad 1523. 8. und Friese, Kircheng. Polens, II. S. 40). Neuerungen in Religionssachen, heißt es darin, führen nach der Erfahrung zu politischen Umwälzungen und zum Untergange der Staaten. „Wir aber, die wir nach der Pflicht eines christlichen Fürsten, dieselbe Religion, welche von den hl. Vätern eingesetzt und durch die heilige römische Kirche geleitet wird, die uns von unsern Vorfahren wie von einer Hand zur andern überliefert, welche durch uns und unsere Völker, mit Strömen von Blut und durch die herrlichsten mit der Gnade Gottes errungenen Siege vertheidigt worden, auch von der Befleckung der Ketzerei, welche in diesen Zeiten in den Nachbarländern ihr Haupt erhebt, rein und unversehrt in unserm Königreiche und in allen unsern Gebieten erhalten wollen, haben durch öffentliches Edict befohlen, daß keine Bücher eines gewissen Luther und seiner Anhänger — in unser Reich eingeführt und darin gelesen werden, und daß Niemand jene verderbenbringende Lehre — zu billigen, zu bekennen oder zu schützen wage, unter Strafe seines Lebens und der Einziehung aller seiner Güter.“ Zu diesem Zwecke erhielt der Bischof von Krakau den Auftrag, durch seine Inquisitoren zu jeder beliebigen Zeit Nachsuchungen in den Häusern nach verbotenen Büchern vorzunehmen; „und wo irgend derlei Bücher gefunden würden, da sollte die durch das Edict verhängte Strafe vollzogen werden.“ Die Buchhändler und Buchdrucker sollen nichts drucken und einführen, oder zum Verkaufe ausstellen, ehe der Rector der Universität oder ein Anderer den Druck oder Verkauf gestattet habe. Der Erlaß ist

vom 7. September. — Hierauf schickte der König den Archidiacon von Krakau, Johann Choienski, nach Gnesen zu dem Erzbischof J. Laski, mit dem Auftrage, eine Provincialsynode baldmöglichst gegen die neue Häresie zu halten. Diese Synode wurde drei Tage nach St. Francisci desselben Jahres 1523 zu Lenczïz gehalten. Die Synode erließ eine strenge Excommunication gegen alle Häretiker, „besonders aber gegen die jüngst aufgestandenen Lutheraner, und gegen einige wieder aufgestandene Husiten.“ Die Verurtheilten sollen dem weltlichen Arme zur gebührenden Strafe übergeben; die Cleriker sollen vorher degradirt werden. Weitere Bestimmungen folgen in Betreff der einer Ketzerei Verdächtigen; sodann in Betreff der Buchdrucker und Buchhändler. Die Zuwiderhandelnden, welche nämlich ketzerische Bücher gedruckt, eingeführt oder verkauft haben, sollen den obigen Strafen verfallen sein. — Andreas Krzycki, Kanzler bei der Königin Bona, der zweiten Gemahlin Sigismunds, und seit dem Jahre 1524 Bischof von Przemysl, trat mit aller Kraft gegen das Lutherthum auf, und ließ in demselben Jahre eine Schrift mit dem Titel: Encomia Lutheri — erscheinen, die er dem König widmete. Trotz dieser Maßregel nahm die Zahl der Lutheraner reißend zu. In Krakau hatte die Neulehre, besonders nach der Rückkehr des erwähnten Ludwig, einen sehr starken Anhang. In einem Schreiben an den Woywoden von Krakau vom 25. Aug. 1525 befiehlt der König die genaue Einhaltung des frühern Edicts vom J. 1523. Auch in Masuren, besonders in Warschau selbst, drang das Lutherthum ein. Darum erließ der Herzog Janusz oder Johann im J. 1525 ein strenges Edict, da er gesonnen sei, die lutherische Secte in seinem Herzogthum gänzlich auszurotten, so verbietet er, daß Niemand, besonders in der Stadt Warschau Bücher von Luther besitze oder seine Lehre verbreite. Wer dagegen fehlt, soll von dem Leben zum Tode gebracht, und seine Güter eingezogen werden. Dieß scheint für die Zukunft gewirkt zu haben. Am meisten Eingang fand das Lutherthum in Polnischpreußen, in dem heutigen Westpreußen. Darüber darf man sich nicht wundern; denn in diesem Lande lagen verhältnißmäßig große Städte; hier war das teutsche Element vorwiegend; von Teutschland ging das Lutherthum aus; Teutschthum und Lutherthum aber gilt den Polen noch heutzutage als identisch; sodann war dieses Land von zwei Seiten, nach Osten und Westen eingeschlossen von Ländern, wo die Reformation mit Gewalt eingeführt wurde oder eingeführt worden war. Den übrigen Städten voran ging Danzig in Aufnahme des Lutherthums, „welches um desto weniger zu verwundern, weil diese so große Handelsstadt immer mit Fremden angefüllet war, welche auch die evangelische Lehre mit dahin brachten“ (Friese a. a. O. II. S. 73). Jacob Knade, ein geborner Danziger, hatte es schon im J. 1518 „in der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit so weit gebracht,“ daß er nicht nur die neue Lehre in Danzig predigte, sondern auch in demselben Jahre „die Kutte abgelegt, und sich mit Anna Rastenberg verheirathet, verheirathet zu einer Zeit, da selbst Luther noch nicht daran gedacht, so daß man diesen Knade mit Recht für einen der ersten Reformatoren halten kann“ (Friese l. c.). Im J. 1523 ließ der Bischof von Cujawien Matthias Drzewicki den Bade, nachdem er ihn entsetzt hatte, in das Gefängniß nach Cpopkow führen, wo er sechs Monate gefangen saß. Sein Schwiegervater Jacob Raboyse bat ihn vom Könige von Polen und dem Bischofe los. Bade begab sich nach Thorn, hierauf zu einem Herrn von Krokow, auf dessen Schloß er predigte. Im J. 1525 war er wieder in Danzig, wo er auf Befehl des Königs festgehalten wurde, weil er seine Frau nicht lassen wollte, doch kam er wieder los. Im J. 1534 war er in Marienburg, 1534 zu Neidenburg in Preußen, endlich ging er 1539 nach Pommern, wo er im J. 1564 zu Demmin starb. Ein zweiter Prediger des Evangeliums in Danzig war Johann Boschenstein oder Beschenstein aus Eßlingen in Schwaben. Er war erst Professor des Hebräischen zu Ingolstadt; hierauf ging er nach Wittenberg, kam im J. 1519 nach Preußen, und predigte im J. 1520 zu Danzig; er starb im J. 1533. Der dritte Reformator zu

Danzig war Jacob Hegge, beigenannt Winkelploch oder Finkenplok, geboren aus Danzig und eines Schneiders Sohn. Er predigte zuerst 1522 auf dem Hagelsberge, sodann auf dem Gertrudenkirchhofe unter der großen Eiche, wo man ihm eine Kanzel aufgerichtet. Im J. 1525 kam er in die Catharinenkirche. Am 16. Februar 1523 erging seinetwegen ein königlicher Befehl an die Stadt, dem Unwesen ein Ende zu machen; und der Bischof von Cujawien schrieb in derselben Angelegenheit mehrfach an den Rath von Danzig. Hegge, der sich auch verheirathet, verließ eine Zeit lang die Stadt der Sicherheit wegen, und weilte sechs Monate in Wittenberg. Sodann begab er sich nach Stolpe in Pommern, und von hier wieder zurück nach Danzig. Im J. 1525 hielt er es für gerathen, wieder zu fliehen; im Jahre 1529 befand er sich zu Kiel und Flensburg. Als vierter Prediger trat im J. 1522 Matthias Binewald in Danzig auf, der früher Carmelitermönch gewesen. Er wirkte an der Catharinenkirche, im J. 1525 verheirathete er sich, und wurde später nach Elbing gesandt, wo er einer der ersten das „Evangelium" predigte. Da er sich nicht mehr sicher hielt, ging er auf preußisches Gebiet; der Herzog Albrecht machte ihn im J. 1527 zum Pfarrer in Hohenstein, wo er sich noch im J. 1567 befand. Der fünfte Prediger war Johann Bonhold, im J. 1523 an der St. Barbarakirche angestellt. Der Bischof von Cujawien schrieb seinetwegen an den Rath, er habe einige Fässer mit lutherischen Büchern nach Danzig kommen lassen, und verlangte seine Absetzung. Doctor Alexander, vorher Franciscaner, war der sechste Reformator und predigte als solcher 1521, 1522 bis 1524 in der Dreifaltigkeitskirche, dann in der Brigittenkirche. Im J. 1524 wurde er an die Pfarrkirche berufen, und wirkte mit vielem Erfolge. „Weil er zu dem Aufruhr, der in Danzig sich ereignete, mit Gelegenheit gegeben, wurde er auf Befehl des Königs fortgejagt." Der siebente Reformator war Paul Kerst oder Cerstein 1523 an der St. Johannkirche; der achte war Paul Ambr. Hüttwel, im J. 1524 zu der Peter- und Paulkirche berufen. Ob auch von Seiten des Königs 1523 und des Bischofs von Cujawien wiederholte strenge Edicte an die Stadt ergingen, hatte die Reformation doch ihren Fortgang. Der Rath erließ im J. 1523 gutgemeinte Verordnungen über das Predigen, ließ im J. 1524 von den Kanzeln herab verbieten, die Ordensleute zu verfolgen, da sie ja in der Stadt nicht mehr predigen und Beichte hören dürfen, da dachte das „Volk" an eine Erneuerung des Rathes im Sinne des Fortschrittes. Das „Volk" stand im J. 1525 auf, und wählte einen neuen Rath. Vier Prediger für das Volk wurden bestellt: Joh. Franken und Jacob Möller; sowie die schon erwähnten Hüttwel und Finkenploch. Da kam der König selbst nach Danzig; vier Bürger, welche die Rädelsführer waren, wurden vorgefordert; auch die, welche zu dem Aufruhr mit Gelegenheit gegeben, als J. Möller, Pet. Zänker, Mich. Lautknecht und Martin, Geistlicher bei St. Barbara. „Viele mußten bei dieser Untersuchung die Köpfe lassen, und durch das bei des Königs Aufenthalt publicirte Decret wurde alles wieder in vorigen Stand gesetzet." 1526. Auf dem Reichstage zu Petrikau wäre die Stadt in die Acht erklärt und ihrer Privilegien beraubt worden, wenn nicht noch zu rechter Zeit ihre Gesandten demüthige Abbitte geleistet. Alle Bürger, welche nicht katholisch bleiben wollten, sollten in vierzehn Tagen; Mönche, Nonnen und Priester, die geheirathet, in 24 Stunden die Stadt verlassen. Die Prediger sollten von dem Rathe und bischöflichen Official geprüft werden, ob sie die ächte Lehre festhalten. Die alten Lieder sollen wieder in den Kirchen eingeführt, lutherische Bücher ferngehalten, sowie verdächtiges Volk, besonders bei Handwerksleuten, nicht geduldet werden. Gleichfalls sehr frühe kam die neue Lehre in die Stadt Thorn; ihre Anhänger gingen zuerst in das Herzogthum Preußen, um sich an den Glaubensgenossen zu stärken. Im J. 1521 wurde ein Edict des Königs gegen das Lutherthum zu Thorn publicirt. Im J. 1525 stand das Volk auch hier im Begriff, sich für die neue Lehre zu erheben, wenn nicht die Klugheit der Obrigkeit es noch zu rechter Zeit zurückge-

halten. Sigismund schloß unter anderm darum einen so schnellen und auffallenden Frieden mit Albrecht von Preußen, weil bei längerer Dauer des Krieges zu befürchten war, daß diese reformlustigen Städte sich dem Großmeister des Teutschordens unterwerfen würden. — Zu Elbing war im J. 1523 schon der Rath und die meisten Bürger der neuen Lehre zugethan. In Ermeland, besonders in Braunsberg, hatte die Reformation große Aussicht auf vollständigen Sieg, bis der berühmte Hosius (s. d. A.) hier der Kirche wieder den Sieg verschaffte. Auch in Kulm fand die Reformation frühen Eingang. In dem J. 1527 hielt der Erzbischof von Gnesen wieder eine Synode zu Lencziz, und im J. 1530 zu Petrikau, um über Maßregeln gegen das Lutherthum zu berathen. Die Bischöfe sollten aufmerksamer als vorher nach der Verbreitung des Lutherthums in ihren Sprengeln forschen; die Inquisitoren sollten, wo sich einiger Verdacht zeige, und in Ermangelung dieser die Archidiaconen Untersuchungen anstellen, den Befund den Bischöfen melden, damit diese nach den Provincialstatuten und dem allgemeinen Rechte vorgehen könnten. Im allgemeinen konnte die Neulehre, mit Ausnahme etwa von Preußischpolen, während der Regierung des eifrigen und entschieden katholischen Königs Sigismund — bis 1548 keinen großen Fortgang gewinnen. Ihre Blüthezeit erlangte sie hier erst nach dem J. 1548. Nach dem Tode des eifrigen Primas J. Laski von Gnesen, 1531, folgte ihm in demselben Jahre Matth. Drzewicki, der hinter seinem Vorgänger nicht zurückblieb. Im J. 1532 hielt er eine Versammlung zu Petrikau gegen die Irrlehren. Die Synode erließ strenge Bestimmungen gegen die ketzerischen Bücher und schärfte das Verfahren gegen die Häretiker auf's Neue ein. Auf Anrathen der Bischöfe und anderer Katholiken erging im J. 1534 ein königliches Verbot, die Universität Wittenberg zu besuchen (Bzovius ad h. a. nr. 89). Die diesem Verbote zuwiderhandeln, sollen verbannt oder mit sonstigen Strafen belegt werden. Den 17. Juli 1535 erließ der König ein neues Edict von Wilna aus. Es verbietet die Verbreitung häretischer Lehren und Bücher, die Aufnahme der Anhänger der Irrlehren in die Wohnungen oder in die Orte, überhaupt jeglichen Beistand oder Vorschub derselben, bei Strafe der Verbannung und Gütereinziehung. Im J. 1540 erschien ein päpstlicher Nuntius in Polen, der dem jungen Könige Sigismund August ein geweihtes Schwert und Hut brachte, und den König ermahnen sollte, die Ketzer von seinem Hause und Hofe zu vertreiben. Im J. 1541 erließ der König ein neues Edict gegen das Lutherthum in Lithauen. Im J. 1542 hielt Erzbischof Gamrath eine Synode zu Petrikau. Sie erließ Bestimmungen gegen die ketzerischen Bücher. Ferner, da trotz des Verbotes vom J. 1534 viele junge Polen, vom Adel und aus dem Bürgerstande, nach Wittenberg und auf andere ketzerische Universitäten zogen, so sollte an diese eine Mahnung zur Rückkehr ergehen, unter Androhung entsprechender Strafen; ebenso beschloß man, Mahnschreiben an die Eltern und Vormünder zu erlassen, und den König um eine strengere Durchführung der frühern Verordnung zu ersuchen. Diese Verordnung scheint vielen Adeligen ein Dorn im Auge gewesen zu sein. Der König, wohl von anderer Seite bestimmt, erlaubte im J. 1543, daß man in das Ausland reisen und dort studiren dürfe. Wer aber aus der Fremde neue Lehren und Bücher mitbringe und sie ausbreite, der solle nach den alten Rechten und Reichsprivilegien sich rechtfertigen. Gegen solche Aufhebung des frühern Decrets thaten die Bischöfe, was sie vermochten. Sie erließen im J. 1544 auf der Synode zu Petrikau unter ihrem Primas Gamrath ein neues Verbot des Besuches von Wittenberg, Königsberg und verwandten Universitäten. Doch die Strafen, die sie androhten, konnten die Mehrzahl der studirenden jungen Leute nicht treffen und abschrecken. Sigismund scheint in den letzten Jahren seiner Regierung schwächer geworden zu sein. Es fanden sich auch viele Vornehme an seinem Hofe, die der neuen Lehre zugethan waren. So zahlreich indeß die Abgefallenen in Polen waren, so brachten sie es vor seinem Tode nirgends zu einer öffentlichen Kircheneinrichtung. Es waren aber alle, oder fast alle

Lutheraner, oder Anhänger der Augsburgischen Confession. Die bekanntesten Anhänger der neuen Lehre im eigentlichen Polen bis zum J. 1548 waren: Johann Seclutianus; Johann von Cosmin, später Hofprediger bei dem Könige Sigismund August; Constant. Trepka; Lorenz von Prassnitz, mit dem Zunamen Discordia, seit 1544 gleichfalls Hofprediger bei Sigismund August. Sodann Felix Cruziger; er trat später zu der schweizerischen Confession über, wurde Superintendent der Kirchen von Kleinpolen, und starb im J. 1563. Ferner Doctor Samuel, früher Dominicaner. Bekannter als diese ist Martin Glossa, ein berühmter Lehrer an der Universität Krakau, der viele Studenten für Luthers Lehre gewann. Der Professor Franc. Stancart hielt es gleichfalls mit der neuen Lehre. Der Bischof von Krakau, Sam. Maciejowski, ließ ihn auf das Schloß Lipowiecz gefangen setzen, von wo er entkam; später trat er zu den Reformirten über. — Wäre Sigismund II. August, der vom Jahre 1548 bis 1572 über Polen herrschte, von der Entschiedenheit und dem Eifer seines Vaters erfüllt gewesen, so wäre es ihm gelungen, der Irrlehre Herr zu werden, und seinem Lande die Einheit und den innern Frieden zu geben. Statt dessen war gerade zu seiner Zeit dieses Polen der Tummelplatz aller Neuerer, und gerade die fortgeschrittensten Reformatoren, welche dem Gefängnisse und dem Tode, womit die auf halbem Wege stehengebliebenen Reformatoren anderer Länder sie bedrohten, entfliehen wollten und entflohen waren, suchten und fanden in diesem Polen eine Zufluchtsstätte, und trieben daselbst auch in Beziehung auf diesen Gegenstand, von dem wir handeln, eine ächt polnische Wirthschaft. Eine leichte Sache ist es aber nicht, sich in dem Getriebe und Gewirre dieser fratrum Polonorum zurechtzufinden (s. die Art. Antitrinitarier, Blandrata, Böhmische und mährische Brüder, Casimir V., Commendone, Dissidenten, Ermland, Farnovius, Gentile, Hosius, Stanislaus; Lasko, Johannes; Lippomani; Lismanin, Franz; Socinus). Wundern darf man sich darüber nicht, wenn man bedenkt, daß jetzt keine oberste Staatsgewalt in Polen herrschte, daß die einzelnen Adeligen und andere Polen nach ihrem Belieben auf ihren Gütern und in ihren Gemeinden Leute aufnehmen konnten, die ihnen convenirten, und daß viele polnische Adelige den extremsten politischen und religiösen Ansichten huldigten. In andern Ländern war meistens durch die Gewalt des Landesfürsten dem naturgemäßen Laufe der sogenannten Reformation zur Verflüchtigung und schließlichen Negation alles Glaubens ein entscheidendes Halt zugerufen worden. Die sogenannte gemäßigte und orthodoxe Richtung hatte den Sieg davon getragen. In Polen aber war Niemand, der dem Fortschritt der Reform einen Damm entgegenstellte, und so finden wir, daß in einigen wenigen Jahren diese Reformation in Polen alle Stadien ihrer innern Entwicklung bis zum Theismus oder zum bloßen Glauben an einen Gott, mit Abstreifung aller specifisch-christlichen Dogmen, zurücklegte, ein Ziel, in welchem dieselbe in Teutschland erst am Ende des 18ten und im 19ten Jahrhundert angelangt ist. Eine traurige Wahrnehmung aber ist es, daß während der erste Jagellone (s. d. A.), der, indem er den Thron von Polen bestieg, erst aus der Nacht des Heidenthums heraustrat, sein Reich wunderbar kräftigte und erhob, der letzte Jagellone „die ihm von so vielen Vorfahren überlieferte, mit Strömen von Blut und durch die herrlichsten Siege von dem Volke und den Königen der Polen bis jetzt vertheidigte Religion“ so sehr mißkannte und verachtete, daß er der Häresie Thor und Riegel aufriß, und dadurch sein eigenes Reich an den Rand des Verderbens führte. Zuerst waren es i. J. 1548 die Böhmischen Brüder, welche kurz zuvor aus Böhmen durch Kaiser Ferdinand vertrieben worden waren, 1547, die auf ihrem Wege nach Preußen durch Polen kamen, und von denen sich sehr viele, soweit es anging, in Polen selbst niederließen. Sie zogen aus Böhmen in drei Haufen oder Abtheilungen aus. Der erste Haufe zog durch Oberschlesien, die zwei andern durch Niederschlesien. Am 24. Juni zogen ihrer vierhundert in Posen ein. Diese wurden besonders von dem Grafen Andreas

Gorka, Castellan von Posen, und verschiedenen andern Herrn freundlich aufgenommen. Sie durften sich hier in der Vorstadt und auf den Gütern des Castellans niederlassen, und hielten ihren Gottesdienst an zwei verschiedenen Orten. Sie waren entweder Anhänger der Augsburgischen Confession, oder sie erkannten doch die letztern als ihre Glaubensgenossen; und darum ging auch die Verschmelzung zwischen ihnen und den bisherigen Lutheranern sehr leicht und natürlich vor sich. Der Bischof von Posen, Ben. Ibinski, und viele Andere baten den König, den neuen Ankömmlingen den Aufenthalt im Lande nicht zu gestatten. Es bestand ein Vergleich zwischen dem Könige von Polen und dem Kaiser, daß Keiner die aus dem Lande des Andern verjagten Unterthanen aufnehmen dürfe. Darum erging am 4. August 1548 ein königlicher Befehl von Krakau an den General von Großpolen, daß diese Picarden schleunigst das Land verlassen sollen. Sie brachen von Posen nach Thorn auf, den 24. Aug., und blieben in Thorn fast achtzehn Wochen. Der Bischof von Kulm, Tiedemann Giese, wandte sich an den König, der befahl, daß die Böhmischen Brüder das Land verlassen sollen. Einer ihrer Prediger aber blieb heimlich in Thorn, und sammelte die Getreuen um sich; im folgenden Jahre aber mußte auch er weichen. Von dem Herzogthum Preußen aus kehrten aber allmälig viele Böhmische Brüder wieder nach Polen zurück, und schlossen sich zuerst an die Lutheraner, dann aber entschieden an die dortigen Anhänger der schweizerischen Confession an. Schon im J. 1550 bestand wieder eine Gemeinde der Brüder zu Posen. Die Protestanten zu Krakau wandten sich schon im J. 1549 an den König mit der Bitte um freie Ausübung ihrer Religion. Der König antwortete, die Religionssachen müsse er den Bischöfen überlassen, und sich deren Urtheile selbst unterwerfen. Da sie aber an dem Könige keine Entschiedenheit wahrnahmen, so traten sie selbst immer entschiedener auf. Im Oct. 1550 hielten die Sectirer ihre erste Versammlung oder Synode zu Pinczow im Gebiete von Krakau, zu welcher sich sieben Prediger einfanden. Eine zweite Versammlung scheint daselbst den 27. Nov. stattgefunden zu haben. Man faßte Beschlüsse besonders über die an verschiedenen Orten errichteten Kirchen. Auf Ermahnen der Bischöfe erließ der König im J. 1550 ein strenges Edict gegen die Neuerer, welches natürlich nicht vollzogen wurde. Die Sectirer sollten nach demselben aus dem Reiche vertrieben; keiner derselben mit des Königs Wissen und Willen in den Rath desselben aufgenommen werden. Das Edict ist unterzeichnet von sieben Bischöfen und einigen Reichsräthen. Aus seiner ganzen Macht wendete sich der Adel gegen die Ausführung dieses Edicts. Dasselbe hatte nicht die mindeste Wirkung. Auf dem Reichstage zu Petrikau in demselben Jahre kamen der Adel und die Bischöfe in harten Conflict. An der Spitze des protestantischen Adels standen der erwähnte And. Gorka, General von Großpolen, der Fürst Nicolaus Radziwill, Woywode von Wilda, sowie mehrere andere Woywoden. Ein königliches Rescript vom 2. März 1551 befahl dem A. Gorka, das Edict vom vorigen Jahre strenge zu vollziehen, — und er war selbst der neuen Lehre zugethan. Der Primas von Polen, Dzierkowski, hielt in diesem Jahre eine berühmt gewordene Provincialsynode zu Petrikau (s. d. Art. Hosius). Die gesammte Geistlichkeit sollte auf das Neue ein Glaubensbekenntniß ablegen, weil viele derselben der Häresie verdächtig, andere abgefallen waren. Kein der Neuerung Beschuldigter solle geistliche Güter verwalten dürfen, eine Bestimmung, die den Clerus auf das Neue mit dem Adel verfeinden mußte; keine Controversen über religiöse Fragen sollen bei der Tafel mit Laien verhandelt, keine häretischen Bücher gelesen werden, diese und ähnliche Verordnungen erließ die Synode. In dieser Zeit machte Stan. Orzechowski, ein Domherr von Przemysl, der sich verheirathet hatte, viel Aufsehen. In seinem Trotze gegen die kirchliche Gewalt stützte er sich auf den Adel, und trotz des von seinem Bischofe über ihn verhängten Bannes ging er zum Hohne in die Kirche; seine Sache wurde auf einen künftigen Reichstag, d. h. auf die lange Bank verschoben, und zwar „durch Vermittlung einiger angesehenen

Freunde.“ Mehrere andere Excommunicationen wurden von den Bischöfen verhängt; die Excommunicirten aber waren vom Adel. Im J. 1552 trat der Reichstag zu Petrikau zusammen, und stürmische Austritte waren zu erwarten. Gleich am Beginne schieden sich die Parteien. Der König kam am 7. Febr. aus Wilda nach Petrikau. Bei der hl. Messe, welche zu Eröffnung des Reichstages gehalten wurde, waren viele zugegen, „ohne die Mützen abzunehmen und niederzuknieen.“ Man aß auch am Mittwoche überall Fleisch; und als von Seiten des Königs proponirt wurde, man müsse zuerst gegen die auswärtigen Feinde Maßregeln berathen, erklärten die Landboten, sie müssen vorher gegen die innerlichen Feinde, d. h. die Bischöfe sicher sein. In Sachen der Religion wollten sie von Niemand, als dem Könige gerichtet sein; es laufe gegen die Freiheit, daß über Ehre, Vermögen und Leben des Adels Jemand Anderer als der König richte. Der Graf Johann Tarnowski beschuldigte den anwesenden Bischof von Przemysl der Tyrannei, lobte dagegen den Bischof von Cujawien, Joh. Drohriowski, der in der letzten Versammlung zu gelinden Maßregeln gerathen. Die Bischöfe hielten es für gerathen, den erwähnten Orzechowski wieder vom Banne zu lösen, und ihn in seine Ehrenstellen einzusetzen, nachdem er vorher ein Glaubensbekenntniß abgelegt hatte. Die Bischöfe sollten ferner nicht mehr das Recht haben, die Ketzer vor ihre Gerichte zu ziehen und zu strafen. Der Bischof von Krakau aber vertheidigte mit größtem Nachdrucke die bischöflichen Rechte. Von beiden Seiten war aber an ein Nachgeben nicht zu denken. Man drang von Seiten des Adels in den König, er möge zu Schlichtung der Streitigkeiten, zunächst der Jurisdictionsgewalt der Bischöfe ein Nationalconcil berufen; bis dahin solle in Glaubenssachen alles in statu quo bleiben, und wegen seiner Religion Niemand in den Bann gethan werden. Der Reichstag dauerte bis zum 13. März. Der König suchte zu vermitteln, stellte ein Nationalconcil in Aussicht, suchte die Entscheidung zu verzögern. Er ließ erklären, daß die Untersuchung über die Religion allein den Bischöfen gehöre, bürgerliche Strafen aber können von ihnen nicht verhängt werden. Die Bischöfe beschwerten sich, und blieben drei Tage den Sitzungen ferne; um aber nicht etwa ganz ausgeschlossen zu werden, erschienen sie wieder. „Von der Zeit an hat ihre Gerichtsbarkeit in Religionssachen ziemlich aufgehört.“ Die Bischöfe hatten sie auf die Seite geschoben, dem Könige aber preßten sie ein Zugeständniß nach dem andern ab. Die Mehrzahl der Mitglieder des Senats und der Landboten scheint damals schon der neuen Lehre zugefallen zu sein. So sagt Piaseki, Bischof von Przemysl, daß der Reichssenat zum größten Theil schon aus Häretikern bestand, und viele andere bezeugen dasselbe. Stan. Hosius beklagt es, daß gerade die Häretiker im Rathe des Königs am meisten Einfluß haben. Er habe dreimal an den König geschrieben, um ihn an seine Pflicht zu mahnen, aber bis jetzt, 1554, keine Antwort erhalten. Er wisse wohl, daß jetzt die Macht des Königs nicht größer sei, als die der Bischöfe. „Denn, wo Gott verachtet wird, da kann der Fürst nicht hochgeachtet werden“ (op. T. II. p. 160). Viele Adelige verhehlten lange ihres Herzens Meinung, und erst nach erhaltener Religionsfreiheit schlugen sie sich zu den Protestanten. Jetzt dehnte sich die Neulehre mit reißender Schnelligkeit aus. Die Böhmischen Brüder und Calvinisten erhielten den stärksten Zulauf; jene dehnten sich mehr in Großpolen, die letztern in Kleinpolen aus. Die Hauptkirchen der böhmischen Brüder im Kreise Posen waren die zu Posen selbst, wo es eine teutsche und polnische Gemeinde gab, sodann zu Ostrorop, Lissa, Lobsenz, Wieruschow, Barczyn, Skok, Kozmin, Muszelwicz u. a. Hier in Großpolen hatten sie auch eine Druckerei, zuerst in Szamotal, später zu Lissa. Paul Vergerius fand im J. 1546 in Polen und Lithauen über 40 Kirchen der Böhmischen Brüder. Später gab es allein in Großpolen über sechszig Gemeinden, ohne die in Kleinpolen, Lithauen, Cassuben und Preußen zu zählen. Im J. 1554 wurde auf einer Versammlung zu Slomnitz der erste Versuch gemacht, die Reformirten in Kleinpolen mit den Böhmischen Brüdern zu einer Gemeinschaft zu

vereinigen. Fel. Cruciger wurde hier zum Superintendenten der Gemeinden in Kleinpolen, Joh. Caper aber zum Aufseher der Gemeinden in Großpolen gemacht. In Danzig, Thorn und Elbing, überhaupt in Preußischpolen drang die Augsburgische Confession in diesen Jahren mehr und mehr durch, und errang zuletzt den Sieg. Das J. 1555 ist für die Kirchengeschichte von Polen wichtig durch die Anstrengungen, welche Katholiken und Andersgläubige zu Befestigung ihrer Stellung machten. Schon waren Leute in das Land geschlichen, die den Glauben an die Gottheit Christi bestritten. „Und dieser Pseudochristen war damals schon eine große Schaar im Lande." Arianer, Anabaptisten, Tritheisten, Antitrinitarier und andere Feinde Gottes, aus andern Reichen vertrieben, strömten dorthin wie in ein gemeinschaftliches Asyl, und um so unverschämter spotteten sie der hl. Dreieinigkeit, Christi des Gottes und Erlösers und der hl. Jungfrau, je hartnäckiger einige Große den Bischöfen widerstanden, daß sie gegen die gottlosen Ketzer nicht einschreiten konnten. Denn in Polen sowohl als Lithauen hatten mächtige Familien verschiedene Ketzereien aufgenommen, griffen mit aller Kraft und allen Mitteln die kirchliche Ordnung an, so daß die Bischöfe sich ihrer Gerichtsbarkeit nicht bedienen konnten" (Bzovius ad a. 1555. nr. 48). „Um den bedrängten Bischöfen und dem bedrängten Glauben in Polen zu Hilfe zu kommen, schickte Papst Paul IV. seinen Nuntius Lippomani (s. d. A.) nach Polen. Der König ging nämlich mit dem ihm von außen eingeredeten Plane um, ein Nationalconcil zusammenzuberufen, um über Glaubenssachen zu entscheiden. Die Puncte, nach denen man sich richten sollte, hatte der Adel vorher proponirt. 1) Der König sollte Präses des Concils sein; 2) fromme und christliche Fürsten aus dem Hause Sachsen und Brandenburg sollten in dieser Sache Richter sein; deßgleichen der Herzog von Preußen. 3) Die hl. Schrift sollte als einzige Richtschnur der Lehre angenommen werden, und zwar sollte sie durch Vergleichung der einzelnen Stellen entscheiden. 4) Die Parteien sollen sein, die römischen Bischöfe mit ihrer Geistlichkeit, und die protestantische Geistlichkeit mit deren Anhang. 5) Man sollte gelehrte Leute aus Teutschland kommen lassen, die in der Controverse wohl bewandert wären. 6) Es sollte dann ein Glaubensbekenntniß öffentlich bekannt gemacht werden. Aus den Namen der aus Teutschland zu berufenden Männer sieht man, daß damals schon die Reformirten die Oberhand hatten. Es waren vorgeschlagen: Joh. Calvin, Beza, Melanchthon, Querintanus, besonders Joh. Laski (s. Lasco, Joh., der Reformator Polens), der in sein Vaterland zurückzukehren wünschte. Der Einfluß, den der Fürst Radziwill und andere Große auf den König hatten, erklärt es, warum er sich solchen Plänen geneigt zeigte. Ungeachtet das Nationalconcil unterblieb, ließ der König doch im J. 1556 dem Concil von Trient und dem Papste fünf Puncte überreichen, deren Gewährung er für sein Reich beanspruchte. 1) Die Messe solle in der Muttersprache gelesen werden; 2) das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt; 3) die Ehe der Geistlichkeit gestattet; 4) die Zahlung der Annaten aufgehoben; 5) ein Nationalconcil berufen werden, um die Mißbräuche abzuschaffen, und die verschiedenen Meinungen in der Religion zu vereinigen. Lippomani kam im J. 1555 nach Wilda, wo der König sich befand. In seiner zahlreichen Begleitung befand sich auch der Jesuite Petrus Canisius (s. d. A.). Dieser brachte Empfehlungsschreiben von dem Kaiser Ferdinand. Der Nuntius hielt mit dem Erzbischof von Gnesen verschiedene Conferenzen. Er ermahnte den König dringend, bei Zeiten den Neuerungen Einhalt zu thun, und nicht zu gestatten, daß sich so viele Religionen in seinem Reiche einnisten. Der König entschuldigte sich, daß ihm die Hände in seinem Reiche gebunden seien. Da habe ihn der Nuntius auf das Beispiel des Dogen Grytta von Venedig hingewiesen, und ihn ermahnt, einige scharfe Exempel an Großen des Reiches zu statuiren. Diese Gespräche wurden, wahrscheinlich mit Uebertreibungen, herumgetragen, was dem Nuntius großen Haß zuzog. Vergebens versuchte der Nuntius den mächtigen Fürsten Nic. Radziwill wieder mit der Kirche zu versöhnen.

Der Fürst blieb ein Beschützer der Augsburgischen Confession. Wenigstens das beantragte Nationalconcil hinderte der Nuntius. In demselben Jahre traten die Böhmischen Brüder und die Reformirten oder Anhänger der helvetischen Confession (s. Confessiones Helveticae) in Polen zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammen. Sie hielten den 24. März 1555 zu Chrencin in Kleinpolen eine zweite Versammlung, welche zu Gluchow in Großpolen fortgesetzt wurde; sie war beschickt von Lutheranern, Calvinisten und Böhmischen Brüdern; die letztern schienen sich hier zu den Lutheranern hinzuneigen. Zum vierten Mal traten sie zusammen zu Kozmin im August, welche Versammlung ein königliches Schreiben vom 27. Junius verboten hatte. Nicht bloß aus Polen, auch aus Preußen erschienen zahlreiche Gesandte. Die Versammlung dauerte vom 24. August bis zum 2. Sept. Das Glaubensbekenntniß, die Kirchenzucht u. s. w. der Böhmischen Brüder wurde hier geprüft und gebilligt. Am 31. August nahmen die Böhmischen Brüder mit den Protestanten von Kleinpolen gemeinschaftlich ihre Communion, den ersten September aber die letztern mit jenen, um so ihre Vereinigung zu bestätigen. Sie gaben sich die Hände, und beschlossen, gemeinschaftliche Prediger von Großpolen nach Kleinpolen, und von da nach Lithauen, und umgekehrt, zu berufen. Ueber diese unerwartete Union waren die Lutheraner in und außer Polen nicht wenig ungehalten. Es folgten wieder, um die Bischöfe zu besänftigen, königliche Edicte gegen die Zusammenkünfte der Böhmischen Brüder, die wenig respectirt wurden. Nach der Synode von Kozmin hielten die Protestanten in diesem Jahre noch eine Versammlung zu Pinczow, wo u. a. Franz Lismanin (s. d. A.) aus der Schweiz nach Polen zurückberufen wurde. Der Bischof von Krakau sandte seinen Kanzler mit 30 Mann nach Pinczow, um die Versammlung aufzuheben, mit Rücksicht auf die erwähnten königlichen Verbote; die Versammelten erklärten, sie respectiren zwar des Königs Siegel, von dem Mandate selbst aber (das diese und ähnliche Versammlungen unter dem 27. Juni verbot), wisse der König nichts. So respectirte und interpretirte man den Willen des Königs. Von dem J. 1555 bis 1561 hielten die vereinigten Reformirten in Polen neun Kirchenversammlungen, wozu die Gesandten aus Großpolen, Mähren und Böhmen sich einfanden. — Das Jahr 1556 drohte ein stürmisches zu werden. Der König ließ, veranlaßt durch die Bischöfe und den päpstlichen Nuntius, am 1. März 1556 zu Wilna wieder eines seiner fruchtlosen Edicte ergehen, gegen die verderblichen Lehren der Picarden, Böhmen, Wiedertäufer, Sacramentarier, Lutheraner und andere Ketzer; alle Amtleute sollten Acht haben, daß keine ketzerischen Bücher in das Land gebracht oder im Lande gedruckt werden. Die Amtleute sollen vielmehr den Bischöfen ihre hilfreiche Hand bieten, derlei ketzerische Bücher aufzusuchen und wegzunehmen. Auf dem sodann zu Warschau gehaltenen Reichstage erschien auch der Nuntius Lippomani, um sich der bedrängten Religion anzunehmen. Aber die Landboten bewillkommneten ihn mit den Worten: Salve progenies viperarum. Er wurde verspottet, Pasquille auf ihn und sogar Anschläge auf sein Leben wurden gemacht, und er mußte sich zurückziehen. Auf sein Ersuchen hielt der Primas Nic. Dzierkowski eine Synode zu Lowicz, 11. Sept. Die Zahl der hier gefaßten Beschlüsse beträgt 37. Stanislaus Lutomirski, ein abgefallener Domherr, wurde vor die Synode zur Verantwortung gerufen. Er erschien, aber mit einer solchen Schaar von Magnaten und anderm Volke, daß die Bischöfe nichts machen konnten. Solche Massendemonstrationen waren damals in Polen an der Tagesordnung; auch der Reformator Knox in Schottland bediente sich solcher drastischer Mittel. Die Verordnungen der Synode waren vortrefflich, aber es fehlte an dem starken Arme, sie zur Ausführung zu bringen. — Bereits hatten die Abgefallenen eine Menge katholischer Kirchen weggenommen, sie hatten den König so ziemlich in ihrer Hand, sie bildeten die überwiegende Mehrheit in dem Reichsrathe, sie machten also auch Ansprüche auf staatliche Anerkennung. Auf dem Reichstage zu Warschau vom Jahr 1557 verlangten sie Duldung und Anerkennung der Augsburgischen Confession. Die

Bischöfe aber und der Nuntius erwirkten wieder ein königliches Edict, das noch auf diesem Reichstage erlassen wurde. In demselben heißt es, daß an diesem Reichstage u. a. Beschwerden eingegangen, daß den Katholiken Kirchen hinweggenommen, das Eigenthum der Kirchen entrissen, katholische Geistliche bedrängt und vertrieben worden, obgleich zu Petrikau im J. 1552 beschlossen worden, es solle in Religionssachen nichts geändert werden. Darum werden verboten Lästerungen Gottes und der Kirche, Unruhen im Reiche, Versammlungen der Neuerer, Entweihung oder Entziehung katholischer Kirchen u. s. w. „Wir wollen solches, was hiegegen geschieht, ansehen, als wäre es uns selbst und unserer königlichen Auctorität widerfahren, und wollen gegen jeden Uebertreter als einen Beleidiger unserer Auctorität und Stöhrer des öffentlichen Friedens, wie es die Gesetze fordern, verfahren und ihn bestrafen.“ Stan. Rescius sagt, es seien auf den Gütern und in den Städten des Adels über 5000 Kirchen den Katholiken entrissen worden. Derselbe König, von dem dieses Manifest ausging, nahm um dieselbe Zeit den berüchtigten Joh. Lasko (s. d. Art.), den er für einen Anhänger der Augsburgischen Confession hielt, trotz des Widerstrebens der Bischöfe und des Nuntius, in Polen auf, und ließ ihm sagen, daß er seine Religionsgeschäfte nur ferner treiben solle; er, der König, sehe für seine Person mehr auf Gott, als auf die Menschen. Lasko wirkte mit großem Erfolge in seiner einflußreichen Stellung, besonders für den Sieg der reformirten Confession, während der König in der Meinung, er sei Lutheraner, ihm sein Vertrauen geschenkt hatte. Seine verschiedenen Versuche, auch die Lutheraner für seine Ueberzeugungen zu gewinnen, wollten ihm aber nicht gelingen. — Im J. 1557 erhielt die Stadt Danzig nach langen Bemühungen für sich von dem Könige Sig. August das privilegium religionis, d. h. die Erlaubniß, die Reformation einzuführen. Was in demselben Jahre im Allgemeinen verweigert wurde, die öffentliche Anerkennung der Augsburgischen Confession, das wurde im Einzelnen, es wurde auf Umwegen bewilligt. In Folge dessen führte auch Thorn die Communion unter beiden Gestalten ein, und erlangte im J. 1558 für sich ein besonderes Privilegium. Die sogenannte Kirchenfreiheit ist der Stadt Thorn auch von den folgenden Königen bestätigt worden. In demselben Jahre erhielten die Elbinger ein Religionsprivilegium. Diese Privilegien hatten die Clausel, daß die Erlaubniß zu der Reform gegeben sei bis zu dem künftigen Reichstage, oder bis ein General- oder Nationalconcilium gehalten würde. Da aber bis zum J. 1562 kein Reichstag mehr gehalten wurde, so hatten diese Städte Muße genug, die neue Lehre bei ihnen einzuführen; und daß sie dabei gründlich zu Werke gegangen, läßt sich ohnedem voraussetzen. Ein ähnliches Privilegium erhielt die Stadt Marienburg im J. 1569; ebenfalls Marienwerder, Graudenz; die Stadt Dirschau erhielt ihr Privilegium im J. 1570. So ging es von den großen bis zu den kleinsten Städten herab. Solche reißende Fortschritte machte die neue Lehre in wenigen Jahren. Die Macht der Bischöfe war gelähmt, der König war in den Händen der Protestanten. Der päpstliche Nuntius hatte ohne einen sichtbaren Erfolg Polen verlassen, auch St. Hosius war nach Rom berufen worden; der Katholiken drohte sich eine tiefe Entmuthigung zu bemächtigen. Die Häresie aber erhob stolz ihr Haupt; sie schien den sichern Sieg in Händen zu haben. Und wirklich war bis zum J. 1563 aller Grund vorhanden, den vollständigen Sieg der neuen Lehre in Polen vorauszusehen. Aber eben die schrankenlose Freiheit, welche die einzelnen Adeligen auf ihren Besitzungen ausübten, rief eine so große Zersplitterung, und darum auch die gegenseitige Befehdung der Irrlehrer hervor. Besonders seit dem J. 1558 breiteten die Antitrinitarier, von denen später die Socinianer am weitesten um sich griffen, ihre Irrlehren aus; die Anhänger der Augsburger Confession gingen in der Regel zu der helvetischen Confession, die Anhänger der letztern zu den Unitariern oder Arianern über. So kam in diesem Jahre Blandrata (s. d. A.) nach Polen, fand bei den Reformirten Aufnahme, und wurde Senior der Gemeinden

von Kleinpolen. Ebendahin kamen Paul Alciato (gest. zu Danzig 1565); Gentilis (s. d. A.), im J. 1562; Ochino (s. d. Art. Capuciner) und viele Andere. „Besonders der Abfall Vieler zum Socinianismus, sagt Guerike (Kirchengesch. III. Hauptth. S. 260), schwächte die evangelische Partei in Polen und erleichterte den Jesuiten ihren mit allen Mitteln geführten Kampf gegen die Reformation." Bis zum J. 1563 blieben die Antitrinitarier noch äußerlich verbunden mit den andern Protestanten, von denen stets neue Uebertritte zu ihnen erfolgten. Daneben gingen beständige Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Calvinisten, von denen jede Partei nicht bloß die andere, sondern das ganze Königreich an sich ziehen zu können hoffte. Die Lutheraner bauten auf ihre große Stütze, den allmächtigen Fürsten Radziwill, von dem der König selbst seine große Vorliebe für die Anhänger der Augsburger Confession angenommen zu haben scheint. Die Reformirten vertrauten auf ihre große Zahl, ihre Verbindung mit den Böhmischen Brüdern, die ihnen völlig zu Diensten waren u. s. w. Daneben hofften sie die mehr oder weniger zurückhaltenden Socinianer für ihre Confession zu gewinnen, während die letztern gleichfalls glänzende Aussichten auf einen allgemeinen Sieg hatten. Bis zum J. 1563 hielten die Abgefallenen noch eine Anzahl von Synoden, in denen sie sich meistens mit ihren eigenen Angelegenheiten und Streitigkeiten, sowie mit Vereinigungsversuchen unter einander beschäftigten, während in dieser Zeit, wie begreiflich, von der Thätigkeit der gebundenen und gedrückten Katholiken weniger verlautet. Wichtig war die Versammlung, welche die Abgefallenen im J. 1560 zu Xianz hielten. Hier wollten sich zunächst die Reformirten und die Böhmischen Brüder nicht bloß in der Lehre, sondern auch in der Kirchenzucht völlig vereinigen. Aber hier eben trat die Partei der Socinianer kühner auf; sie, „die Feinde der Wahrheit", wie sie von Lutheranern und Reformirten genannt wurden, verlangten, man solle die Aeltesten und die Oberaufseher der Gemeinden nicht mehr aus den Dienern des Wortes, sondern aus den Laien oder der ganzen Gemeinde wählen. Bei den letztern hatten die Arianer größern Anhang, konnten also ihre Candidaten durchzusetzen hoffen. Die Diener des Wortes wehrten sich nach Kräften dagegen, wogegen die Anwesenden vom Adel mit großer Heftigkeit für den Vorschlag eiferten. Die letztern drangen durch, wenn die Synode auch scheinbar einen Mittelweg einschlug. Die Reformirten beschlossen für ihre Gemeinde fünf Bischöfe oder Aelteste einzusetzen, nach den Bezirken Krakau, Sendomir, Lublin, Reußen und Belzk; ihnen wurden fünf Mitälteste zur Seite gestellt. In allen Gemeinden sollten Aelteste aus den Laien ernannt werden. Jedes Jahr sollte eine Provincialsynode, und in den fünf Districten fünf Districtsversammlungen gehalten werden. Später wählte man einen Senior Primarius oder Generalsuperintendent über alle Gemeinden der Reformirten. Jeder District erhielt geistliche und weltliche Seniores. Aus den Geistlichen wurde ein Senior und Consenior gewählt; aus den Laien auch zwei, bisweilen aber mehr, welch' letztere aber nicht ordinirt wurden. Diese Einrichtungen wurden bestätigt auf den Synoden zu Pinczow (1561), auf der Generalsynode zu Sendomir (1570), auf der Synode zu Krakau (1573). Nach diesem Vorgange der Kleinpolen theilten sich die Reformirten in Lithauen unter sechs Aeltesten und Mitältesten in sechs Districte; in Lithauen befanden sich aber im Ganzen nur 28 reformirte Gemeinden. Die bisherigen Lutheraner in Kleinpolen gingen im J. 1560 und später großentheils zu den Reformirten über. Nachdem sich die letztern mit den Böhmischen Brüdern so vereinigt, daß sie eine Gemeinschaft darstellten, suchten sie auch die Lutheraner in ganz Polen zu sich herüberzuziehen. Die Letztern aber hielten sich zurück. Es wurde zu diesem Zwecke u. a. eine Synode zu Posen den 1. Nov. 1561 gehalten, in der aber nichts zu Stande gekommen. Auf dem Colloquium zu Petrikau vom J. 1562 sprachen sich ein sehr großer Theil der Adeligen und auch viele von der „Geistlichkeit" entschieden als Antitrinitarier aus. Die Gemeinden in Kleinpolen und Lithauen standen in größter Gefahr, „ganz und gar von den Soci-

nianern verschlungen zu werden, weil selbst die Seniores und Aeltesten von diesem Gifte angesteckt waren" (Friese l. c. II. S. 348). Darum hielten die Reformirten und Böhmischen Brüder noch in demselben Jahre zu Slezan in Mähren eine große Versammlung, um sich enger aneinander zu schließen. Sie beschlossen auch, die Confession der Böhmischen Brüder dem Könige zu übergeben. Denn man hatte gehört, daß beim nächsten Reichstage ein königl. Edict erscheinen sollte, das alle Italiener und Fremde überhaupt aus dem Reiche verbannen würde. Weil nun die Brüder fürchteten, unter diese Fremde gezählt zu werden, so ließen sie ihre Confession auf dem Reichstage zu Warschau (1563) übergeben. Am 2. Nov. 1564 erklärte ihnen der König: „weil eure Confession mit dem gemeinen christlichen Glauben übereinstimmt, so sollt ihr und die Eurigen auch eines beständigen Friedens in meinem Königreiche genießen". Von der Zeit an aber wurden die Böhmischen Brüder übermüthiger gegen die Katholiken und Lutheraner. Vom J. 1563 an hielten sich die Socinianer getrennt von den übrigen Protestanten. Die letztern hatten ihr Interesse dabei, wenn die Socinianer vertrieben oder unterdrückt wurden. Sie waren darum so wenig als die Katholiken strengen Maßregeln gegen dieselben abgeneigt, suchten vielmehr den König gegen die Antitrinitarier einzunehmen. Der Graf Jac. von Ostrorog, der sich eben dringend der Böhmischen Brüder bei dem Reichstage und dem Könige angenommen, bat auf demselben Reichstage zu Parczow (1564) ebenso dringend, daß der König ein Reichsgesetz gegen die Antitrinitarier erlasse. Dieses erfolgte auch den 7. August, und befiehlt, daß „alle Fremde, welche der Religion wegen aus andern Reichen oder Ländern nach Polen geflohen, und welche neue Lehren in Glaubenssachen dort verbreiten, spätestens drei Tage nach dem Feste des hl. Michael das Land verlassen sollen". Der König scheint seiner Sache sehr unsicher gewesen zu sein, denn er befahl seinem Secretär Mondrevius, der selbst ein Arianer war, ihm in einem Aufsatze die Lehren der Secte auseinanderzusetzen. Auf dem Reichstage von Petrikau (1565) befahl der König den anwesenden Predigern, mit den Socinianern eine öffentliche Disputation zu halten. Die Disputation fand wirklich Statt; ob aber der König aus derselben klug geworden, bezweifeln wir. Zu Petrikau kam auch die Klage gegen einen Socinianer vor, der einem katholischen Geistlichen bei einer Procession die Monstranz mit der heiligen Hostie aus der Hand gerissen, und sie mit Füßen getreten. Der König ließ den Gottlosen ungestraft ziehen, weil der Landbote von Krakau, der bei dem König als Spaßmacher beliebt war, zu Gunsten des Beklagten eine Rede hielt, und u. a. sagte, wenn Gott durch jene That beleidigt sei, so könne er sich selbst an dem Schuldigen rächen, er brauche dazu keine Menschen als seine Stellvertreter. Seit dem J. 1563 waren auch der katholischen Kirche in Polen neue Streiter zugekommen, durch die Rückkehr des Cardinals Hosius (s. d. Art.) und die Ankunft des päpstlichen Legaten Commendone (s. d. Art.). Der Nuntius sollte zunächst auf die Annahme der Beschlüsse des Trienter Concils dringen. Er erschien auf dem Reichstage zu Parczow (1564), übergab dem Könige die Beschlüsse des Concils, empfahl sie dem Könige und den Senatoren, und hielt eine glänzende Rede zum Ruhme der katholischen Kirche. Die Beschlüsse wurden angenommen. Es wird vielfach behauptet, daß der Nuntius, oder auch Hosius den König zu dem erwähnten Decrete gegen die Unitarier veranlaßt habe, was uns aber unwahrscheinlich dünkt. Jetzt kamen auch, von Hosius herbeigerufen, die ersten Jesuiten nach Polen, oder doch in die Nachbarschaft, einerseits nach Braunsberg in Ermeland, andererseits nach Olmütz, bald in das Reich selbst. Der Nuntius suchte dem Könige die Vorurtheile zu entreißen, welche die Sectirer ihm gegen die Gesellschaft Jesu eingeflößt. „Polen öffnete 1565 seine Lande der Gesellschaft. König Sigismund bewilligte ihr alle Vorrechte, deren die andern Klosterorden genossen" (Crét.-Joly, II. Bd. S. 42). Durch sein einnehmendes Wesen erlangte der päpstliche Nuntius die größten Erfolge. Er reiste durch ganz Polen, und wußte überall neuen Muth den Katholiken einzuflößen. Zum

Lohne für seine Verdienste erhielt er im J. 1565 den Cardinalshut, und reiste im folgenden Jahre als päpstlicher Legat nach Teutschland. Im J. 1565 war auch der Fürst Radziwill, die Stütze der Protestanten, gestorben und seine vier Söhne kehrten zur katholischen Kirche zurück. So viele Erfolge der Katholiken riefen die Besorgnisse der Protestanten hervor. Ihr Plan war es daher, daß sich die drei Confessionen, die Reformirten, Lutheraner und Böhmischen Brüder mit Ausschluß der Unitarier, zu einem einzigen Bekenntnisse, zu Einer Kirche vereinigen möchten, um den Katholiken als geschlossene Macht gegenüber zu stehen. Auf dem Reichstage zu Lublin (1569) traten die Häupter der drei erwähnten Confessionen zusammen, und beschlossen, es möge nun kosten, was es wolle, im künftigen Jahre ihre Vereinigung zu Stande zu bringen, in der Hoffnung, daß endlich der König, wenn er diese Vereinigung sehen würde, die er ihrem Vorgeben nach so lange gewünschet, ganz gewiß sich öffentlich zur evangelischen Religion bekennen würde" (Friese, l. c. S. 427). Diesen Uebertritt des Königs befürchtete auch Stan. Hosius. Die berühmte Synode zu Sendomir wurde vom 9. bis 14. April 1570 gehalten. Die Laien waren es, die aus politischen Gründen vor allem auf die Einigung drangen, oder vielmehr sie erzwangen. Die äußere Einheit war ihnen die Hauptsache, um das Glaubensbekenntniß handelte es sich ihnen nicht. Theologen der drei Confessionen und viele Laien waren zugegen. Zuerst wünschte jede Confession, daß ihr Glaubensbekenntniß von den beiden andern unterschrieben werde. Das ging nicht an. Man schlug nun vor, keine von allen drei Confessionen, schlechthin anzunehmen, sondern ein neues allgemeines Bekenntniß zu entwerfen, das dann alle drei Confessionen unterzeichnen sollten. Dieses ging eher an. Die Lutheraner sperrten sich dagegen am längsten. Ihr Sprecher erklärte „mit großem Eifer und unter Vergießung vieler Thränen, daß sie standhaftig bei der Augsburger Confession verbleiben, und bereit seien, wenn es nöthig wäre, solches mit ihrem Blute zu bekräftigen". Die anwesenden Laien thaten alles, um die Sprecher der Lutheraner zum Nachgeben zu bewegen. Lange half es nichts. Pet. Zborowski, Woywode von Sendomir, hielt eine rührende Rede an sie, in der er u. a. sagt: „wenn sie — vereinigt sein würden, so wäre große Hoffnung (doch bitte ich, daß es unter dem Volke nicht ausgebreitet werde); es ist große Hoffnung, sage ich, daß unser König die evangelische Religion annehmen werde. Die Freunde würden sich freuen, die Feinde aber trauern und erschrecken, weil ihnen dadurch alle ihre Rathschläge rückgängig gemacht würden, denket also um Gottes willen, fuhr er fort, über was für eine wichtige Sache gehandelt wird, befleißiget euch aufrichtig der Eintracht, die euch Gott über alles anbefohlen. Dem Woywoden von Sendomir standen bei sothanen Vorstellungen die Augen voll Wasser, dem Woywoden von Krakau aber, Myszkowski, floßen die Thränen häufig über die Wangen, welches denn auch den Zborowski zur Wehmuth brachte, daß er kaum davor im Reden fortkommen konnte" (Friese, l. c. S. 451). Dieses wirkte. Man entwarf nun eine Vereinigungsformel, die in möglichst unbestimmten Ausdrücken gehalten war. Mit Recht wird von ihr gesagt, „daß sie, bei aller daraus hervorschimmernden Friedensliebe, dennoch in der zwischen den drei Gemeinden hauptsächlich streitigen Lehre vom Abendmahl, die Uneinigkeit eigentlich nicht vollkommen gehoben, sondern nur durch etwas zweideutige, und jeden Lehrbegriff begünstigende Redensarten zu verwischen gesucht habe" (Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. II. Thl. S. 711). Darum rief die Union von Sendomir auch vielfachen und langdauernden Widerspruch hervor und löste sich später wieder auf; doch gab sie den Protestanten wenigstens eine äußere Einheit; eigentlich waren es aber die Reformirten, die über die Lutheraner und Böhmischen Brüder den Sieg davon getragen hatten. Sigismund II. August starb im J. 1572. Der Senat sowohl als der ganze Adel war zum größten Theile von der Kirche abgefallen. Weil der katholische Heinrich von Anjou Aussicht auf den polnischen Thron hatte, so traten die Häupter der Reformirten vorher zu Krakau zusammen, und stifteten

eine Conföderation zu dem Zwecke, allen vorhandenen Bekenntnissen im Reiche gleiche politische Rechte zu verschaffen, d. h. Katholiken und Nichtkatholiken sollten gleiche bürgerliche Rechte haben. Die verschiedenen Confessionen in Polen hießen von nun an Dissidenten (s. d. Art.). Die Verbindung der Stände aber, durch welche sie sich gleiche politische Rechte garantirten, hieß: Pax Dissidentium. Der Friede oder die Gewährleistung der Uebereinkunft wurde von dem ganzen Senate und den meisten Landboten unterzeichnet. Die Bischöfe, ausgenommen den Bischof von Krakau, Krasinski, weigerten die Unterschrift. Als Heinrich im J. 1574 wirklich nach Polen kam, suchte er dem Ansinnen, den Pax Dissidentium zu beschwören, auszuweichen. Allein der Krongroßmarschall drohte, Si non jurabis, non regnabis! Und Heinrich fügte sich dem Schwure, obgleich der Papst und der große Cardinal Hosius, der Tag und Nacht für eine glückliche Königswahl auf den Knieen gelegen war, ihm auf's Dringendste davon abgerathen hatten. Die Clausel bei seinem Schwure: „den Rechten der Parteien unbeschadet", sollte die Katholiken und ihn selbst beruhigen. Stephan Bathori, der im J. 1576 den polnischen Thron bestieg, beschwor den Religionsfrieden ohne Widerstreben; obwohl er persönlich ein guter Katholik war, hatten die Dissendenten doch keinen Grund, sich über ihn zu beklagen. Unter der Regierung Sigismund III. von Schweden, eines eifrigen katholischen Fürsten (1587—1632), erholte sich die katholische Kirche wieder vollständig. Viele vornehme Familien traten, zum Theil aus irdischen Rücksichten, zum Theil aus edlern Beweggründen, zur Kirche zurück. Zu der glücklichen Stellung der Kirche aber trugen vorzugsweise die Jesuiten bei, welche durch ihre Schulen vor allem auf die Jugend einzuwirken wußten. Vor der Wahl des Königs Wladislaw VII. (1632—1648) suchten die Protestanten ihre religiösen Freiheiten auf's Neue zu befestigen. Allmählig bildete sich der Sprachgebrauch, daß man unter Dissidenten nicht mehr alle vorhandenen christlichen Gesellschaften, also auch die Katholiken, wie es im Sinne des Vortrags von 1573 lag, verstand, sondern bloß die von den Katholiken getrennten Gesellschaften. Der Plan Wladislaws, durch die Religionsgespräche zu Thorn (1645) die religiösen Streitigkeiten zu schlichten (s. d. Art. Lubienicki), war gut gemeint, mußte aber, wie alle derlei Gespräche, erfolglos bleiben. Unter seinem Nachfolger Casimir V. (1648—1668) garantirte Polen in dem für es so unglücklichen Frieden von Oliva den Dissidenten die Religionsfreiheit. Nach der kurzen Regierung des Michael Wisnowiezki folgte der in Teutschland wegen des Entsatzes, den er dem belagerten Wien brachte, so populäre Johann Sobieski (1673—1696), dessen Regierung indeß, weil er machtlos dem meisterlosen Adel gegenüberstand, eine Kette von Unglücksfällen für Polen war. August II. von Sachsen (s. d. Art.), der vor seiner Wahl zum Könige zur katholischen Kirche übergetreten war, regierte von 1697—1733. — In diesem Jahrhundert traten verschiedene Beschränkungen der Dissidenten ein. Nach dem Reichstagsbeschlusse von 1707 sollten sie nicht mehr gleiche Rechte mit den Katholiken, sondern nur auf Duldung Anspruch haben. Im Warschauer Tractate vom J. 1717 wurde ihnen verboten, neue Kirchen zu bauen; im J. 1733 wurden sie von allen hohen Staatsämtern und vom Reichstage ausgeschlossen. Die Zahl der Katholiken zu den Dissidenten in Polen verhielt sich damals wie 5 zu 1. Diejenigen wurden ferner als Hochverräther erklärt, welche sich zur Vermittlung in Religionsangelegenheiten an auswärtige Mächte wenden würden. Aehnliche Gesetze wurden erlassen im J. 1736 und 1747. „Allein nie haben die Protestanten diese Strafe (des Hochverraths) gescheuet, wenn es die Sache ihrer Religion galt; auch die polnischen Dissidenten suchten Rußlands und anderer Fürsten Unterstützung nach und erhielten sie" (Ritter, Kirchengesch. II. Bd. S. 494). Nach dem Tode Augusts III. von Sachsen (1764) schlossen Friedrich II. und Catharina II. von Rußland einen geheimen Vertrag, um das liberum veto in Polen zu erhalten, und die Erblichkeit des polnischen Thrones zu verhindern, d. h. um Polen vollends zu ruiniren. Auch übernahmen sie

das Protectorat über die Dissidenten und forderten die protestantischen Mächte von England, Dänemark und Schweden dazu auf. Stanislaus Poniatowski wurde zum Könige von Polen gewählt, wie es Catharina II. gewollt hatte. Am Wahltage schon ließen Rußland und Preußen eine Denkschrift überreichen, in welcher sie die Wiederherstellung aller Rechte und Privilegien der Dissidenten verlangten. Die übrigen protestantischen Mächte, die gegen die Katholiken in ihren Ländern keine Duldung kannten, schloßen sich pflichtschuldigst diesen Forderungen an, während von Seiten katholischer Mächte natürlich keine gegentheilige Stimme laut wurde. Vielleicht aber gab es damals keine katholische Großmacht. Gegen diese Knechtung erhob sich noch einmal das katholische Polen. Auf den Antrag des Lad. Lubienski, Erzbischofs von Gnesen, bestätigte der Reichstag von 1766 alle den Dissidenten nachtheiligen Reichsgesetze. Der Primas starb bald darauf. An seine Stelle brachte der russische Gesandte in Warschau, Fürst Repnin, eine feile Creatur, den Grafen Podoski. Der Reichstag von 1767 tagte unter dem Schutze von 20,000 russischen Bajonetten. Wer widersprach, wurde nach Rußland geschleppt. Die würdigsten und muthigsten Bischöfe, Soltyk, Zaluski und Krasinski, wurden mitten in Warschau von russischen Soldaten ergriffen und in das Innere von Rußland abgeführt. Zu Warschau aber wurde ein Vertrag geschlossen, einerseits zwischen der Kaiserin von Rußland, „nebst ihren allerdurchlauchtigsten Aliirten, dem Könige von Preußen, Dänemark, England und Schweden," und „dem Allerdurchlauchtigsten Könige und der Republik Polen anderseits," durch welchen Vertrag den Dissidenten ihre frühern politischen und religiösen Rechte wiedergegeben wurden. Derselbe ist sehr ausführlich und steht bei Friese, l. c. III. Bd. von S. 329 bis S. 403; bei Theiner, „die neuesten Zustände der Kirche in Polen und Rußland" Anhang. S. 152—182. Der Reichstag von 1768 genehmigte diesen Vertrag; einzelne seiner Bestimmungen aber waren eine unerträgliche Beeinträchtigung der Rechte der Katholiken. So hatte Papst Benedict XIV. auf das Ansuchen der polnischen Bischöfe die Bulle „Magnae nobis admirationis" vom 29. Juni 1748 (cf. Bullar. magn. ed. Luxemb. Tom. XVII. f. 230. Rintel, „Vertheidigung des Erzbischofs von Gnesen, M. v. Dunin" S. 171) erlassen, nach welcher Ehen der Katholiken mit Dissidenten oder nichtunirten Griechen nur unter der Bedingung der katholischen Erziehung der Kinder geduldet werden können, eine Bulle, auf die sich besonders der Erzbischof Martin von Dunin (s. d. Art.) in seinem bekannten Streite mit der preußischen Regierung gestützt hat. Der neue Tractat dagegen bestimmte, daß in einer gemischten Ehe die Söhne in der väterlichen, die Töchter in der Religion der Mutter erzogen werden; solche Ehen sollen von Niemanden gewehrt und gehindert werden. Der in Polen angekommene päpstliche Nuntius Maria Durini protestirte gegen diese Acte, übergab dem Kronkanzler eine Protestationsnote, und machte der Geistlichkeit davon Mittheilung. Auch die polnische Geistlichkeit protestirte gegen jene Verordnungen, besonders gegen jene über die gemischten Ehen. Sie erklärte, obgleich jene Artikel von mehreren Bischöfen unterzeichnet worden seien, so erkenne sie doch deren Verbindlichkeit nicht an, denn jene Bischöfe haben nicht als Bischöfe, sondern nur als Mitglieder des Reichsrathes die Beschlüsse unterzeichnet. Diese Bischöfe waren der Primas Podoski, Ant. Ostrowski, Bischof von Cujavien, Mlodziejowski, Bischof von Przemysl und Großkanzler. Auch Papst Clemens XIII. beschwerte sich in einem Briefe an den König über die Unbilden gegen die Katholiken; der König aber entschuldigte sich mit seiner bedrängten Lage. Das Consistorium von Posen sprach in einem Rundschreiben jenen Verordnungen die gesetzliche Kraft ab. Die Bischöfe wandten sich auf's Neue in dieser Angelegenheit an Papst Clemens XIV., und selbst dieser freisinnige Papst erwiderte (1777), daß sie sich an die Bulle Benedicts XIV. zu halten hätten. Die bisherigen Schutzmächte Polens vollzogen im J. 1772 die erste Theilung Polens; alle Freunde des Vaterlandes schauten mit gerechtem Abscheu auf die Dissidenten hin, welche die Ein-

mischung des Auslandes hervorgerufen, und so den Untergang Polens beschleunigt hatten. Selbst der Protestant Hase sagt: „An anderer Rettung verzweifelnd, warfen sich die Dissidenten in die Arme Rußlands (1767), erhielten dadurch die Wiederherstellung in alle ihre Rechte, aber verfolgt von der Gehässigkeit eines solchen Schrittes konnten sie erst mit der Auflösung des polnischen Reiches (s. 1772) unter fremder Herrscher Gnade den Frieden finden" (Kirchengesch. 6 Aufl. S. 474). Angesichts solcher Thatsachen aber gibt es auch heute noch Leute genug, welche die Schwächung und den Untergang Polens den Jesuiten und der katholischen Kirche zuschreiben. Das nach der ersten Theilung übriggebliebene Polen suchte sich eine neue zuverlässigere Verfassung zu geben. So groß aber war die Erbitterung gegen die Dissidenten, daß ihnen die Reichsconstitution vom J. 1775 den Zutritt zu Aemtern und Würden versagte. Dagegen hielten die Dissidenten, die Lutheraner und die Reformirten, zu Lissa in Großpolen im September 1775 und im Januar 1776 eine Generalsynode, zu dem Zwecke einer wenigstens politischen Vereinigung; und „diejenigen, so sich einfanden, errichteten eine merkwürdige Acte der feierlichen Union des gesammten Corps der Dissidenten beider evangelischen Confessionen, im Königreich Polen und besonders der Provinz Großpolen, zu einem unzertrennlichen ewigen Bündnisse, in Absicht auf die gemeinschaftliche Erhaltung, und den Genuß beiderseitig gemeinschaftlich, durch die Tractaten von 1768 und 1775 erhaltenen Rechte und Religionsfreiheiten" (Friese, l. c. S. 410). Trotzdem liefen neben dieser brüderlichen Vereinigung zu politischen Zwecken fortgesetzte Fehden der Lutheraner und Reformirten bis zum völligen Ende Polens, welches durch die zweite (1793) und dritte Theilung (1795) Polens herbeigeführt wurde. Mit dem „finis Poloniae" erst hatten diese Streitigkeiten ein Ende. — Polen war an Rußland, Oestreich und Preußen gefallen, und ist bis heute noch getheilt. Polen hatte aufgehört, und damit auch die Kirchengeschichte von Polen. Im J. 1807 wurde durch Napoleon ein Herzogthum Warschau hergestellt, welches vorher die preußische Provinz „Südpreußen" gewesen war (s. d. Art. Posen), wozu aber auch Theile von Ost- und Westpreußen geschlagen wurden, später wurde es auch durch östreichische Provinzen erweitert, und hatte etwa 4 Millionen Einwohner. Auf dem Wiener Congreß wurde ein Königreich Polen wieder hergestellt, und erhielt den Kaiser von Rußland zum Erbkönig; es war aber bedeutend kleiner, als das Großherzogthum Warschau. Die Bedrängnisse der Katholiken in Rußland in der neuern Zeit trafen auch das Königreich Polen (s. Rußland); wie aber dieselben seit einigen Jahren nachgelassen zu haben scheinen, wie es scheint, in Folge des Besuches, welchen der Kaiser Nicolaus im December 1845 dem Papste Gregor XVI. (s. d. A.) unsterblichen Andenkens machte, so mögen auch die Bedrückungen der Katholiken in dem Königreiche Polen nachgelassen haben; wenigstens vernimmt man in neuerer Zeit nichts mehr darüber. Papst Gregor XVI. sprach schon in seiner Allocution vom 19. Januar 1846 Hoffnungen besserer Zustände der Kirche in Rußland aus. Endlich wurde am 15. August 1847 zu Rom ein Concordat mit Rußland, vom Kaiser am 27. November ratificirt, abgeschlossen. Nach demselben sollten für das eigentliche Rußland 6 Bisthümer und ein Erzbisthum, Mohilew, bestehen; von diesen Bisthümern ist Cherson neu errichtet. „Was die Diöcesen des Königreichs Polen betrifft, so wird in ihrem Umfange keine Veränderung eintreten; es bleibt in Allem bei den Bestimmungen der Bulle unseres Vorfahrens Papst Pius VII. vom 30. Juni 1818" (Päpstl. Alloc. vom 3. Juli 1848). Nach dem Concordate von 1818 wurden für das Königreich Polen Warschau zur Metropolitankirche, und für das ganze Königreich 8 Bisthümer errichtet und begrenzt (s. d. Art. Concordate). Was das Concordat von 1847 mit Rußland betrifft, so sind uns über die Ausführung desselben in den letzten Tagen zwei Berichte aus Zeitungen zu Gesichte gekommen, die wir hier beifügen. Der erste lautet: Aus Petersburg vom 8. November (1851) wird gemeldet. Mittelst kaiserlichen Ukases vom 24. October an den Regierungssenat gerichtet, ist

der Bischof Ignaz Golowinski, Metropolitan-Coadjutor der römisch-katholischen Kirchen, zum Erzbischof von Mogilow und Metropoliten sämmtlicher katholischen Kirchen im Kaiserthum Rußland, dann zum Präsidenten der geistlichen Synode dieses Glaubensbekenntnisses ernannt worden. — Der zweite Artikel lautet: Kalisch, 8. November. Nach einer zwischen Rußland und dem heiligen Stuhl zu Rom (15. August 1847) abgeschlossenen und am 27. November desselben Jahres (Päpstliche Allocution darüber vom 3. Juli 1848) vom Kaiser ratificirten Uebereinkunft soll den römisch-katholischen Unterthanen des Kaisers von Rußland der volle Genuß der geistlichen Wohlthaten ihrer Kirche gesichert sein. Schon damals sind behufs der Besetzung der Bisthümer Polens zwischen beiden Höfen Verhandlungen eingeleitet, später jedoch durch die politischen Erschütterungen Roms unterbrochen worden, und die sämmtlichen Bisthümer Polens werden noch immer administrirt, während in Rußland die katholischen bischöflichen Sitze besetzt sind, und in Folge des erwähnten Concordats sogar die neue Diöcese von Cherson errichtet worden ist. Wie man hier erzählt, sollen nun endlich auch die polnischen Bisthümer besetzt werden, und dieser Gegenstand bildet unter vielen andern eine Aufgabe des gegenwärtig in Petersburg weilenden Ministerstaatssecretärs Turkull. Die gegenwärtigen Administratoren, welche personae gratae sind, dürften die meiste Aussicht auf den wirklichen Bischofssitz haben (C. Bl. a. B.). Literatur: Kirchen- und Reformationsgeschichte des Königreichs Polen von Chr. Gott. von Friese, Königl. Polnischen Hofrath, 2 Theile in 3 Bänden, Breslau 1786. — Röpell, Geschichte Polens, I. Band, Hamburg 1840. Krasinski, historical sketch of the rise, progress and decline of the reform. in Poland, Lond. 1838. 2 t., teutsch bearbeitet von Lindau, Leipzig 1841. Augustin Theiner, die neuesten Zustände der katholischen Kirchen beider Ritus in Polen und Rußland seit Catharina II., Augsb. 1841. Sausen, der Czar und der Nachfolger des hl. Petrus, 1843. Fock, der Socinianismus 2c., 1847. — Chronica Poloniae in Pertz — monumenta Germaniae historiae. Tom. XI., 1851. Hurter, Geschichte Kaiser Ferdinands, Band III. und IV., 1851. [Gams.]

Pollutio ecclesiae, s. Entweihung.

Polo, Marco, s. Johannes de Monte Corvino.

Pölten, St., Bisthum. St. Pölten Bisthumssprengel in Niederöstreich umfaßt nach der alten politischen Eintheilung des Landes die zwei Viertel ob dem Mannhardsberge und Oberwienerwald mit 501,874 Seelen. Protestanten gibt es nur wenige, es besteht ein einziges lutherisches Pastorat Mitterbach an der Grenze Steyermarks. Die Diöcese ist in 20 Decanate eingetheilt (10 jenseits, 10 dießseits der Donau). In diesen Decanaten zählt man 316 Pfarreien, 67 Localien, 17 Pfarrvicariate ebensoviel Kaplaneibeneficien und 172 Hilspriesterstellen (Cooperaturen). In der Diöcese befinden sich 497 Weltpriester und 180 Ordenspriester, welche letztere gleichfalls vorwiegend als Seelsorger fungiren, 98 als Pfarrer, 62 als Cooperatoren. Die Regularen gehören größten Theils Orden cum stabilitate loci (s. d. A. Gyrovagi) an. Es gibt acht Klöster dieser Art und zwar vier Benedictinerstifte Melk, Göttweih, Seitenstetten und Altenburg, zwei Cistercienserabteien Lilienfeld und Zwettl (monasterium Claraevallense) ein regulirtes Chorherrenstift zu Herzogenburg und eine Prämonstratensercanonie zu Geras. Die Stifte Melk und Seitenstetten unterhalten Gymnasien jenes ein vollständiges, dieses ein Untergymnasium. Auch die zwei Piaristen-Collegien des Bisthumssprengels zu Grems und Horn befassen sich mit dem gelehrten Unterrichte. Dort besteht ein Ober- und Untergymnasium, am letzteren Orte ein Untergymnasium. Außerdem gibt es noch ein Franciscanerkloster zu St. Pölten, ein Capucinerkloster zu Scheibbs, drei Servitenklöster zu Langegg, Schönbühl und Jeutendorf, dann ein Redemptoristencollegium zu Eggenburg. Weibliche religiöse Convente gibt es dermalen nur zwei und beide sind englische Fräuleininstitute, eines zu Krems das

andere zu St. Pölten. An beiden besteht eine äußere Mädchenschule und ein weibliches Pensionat. Das Haus der englischen Fräulein zu St. Pölten ist das Mutterhaus aller übrigen in der Monarchie befindlichen Institute dieser religiösen Congregation. In der bischöflichen Stadt befindet sich auch das Priesterseminar von Gutenbrunn, wo es sich in der Passauerzeit befand, unter Leopold II. dahin verlegt. Die unzureichende Dotation wurde durch Zustiftungen der Bischöfe Keerens, Kreutz, Dankesreither, Paure und andere Wohlthäter zu der Höhe ergänzt, daß nun aus den Seminarseinkünften nicht nur die Seminaristen, deren Anzahl seit einigen Jahren zwischen 40 und 50 schwankt, erhalten werden können, sondern auch die Seminarsvorstände, Director und Spiritual und die an der theologischen Diöcesanlehranstalt angestellten theologischen Professoren, sechs an der Zahl, aus dem Alumnatsfonds ihren Gehalt beziehen. Das Domcapitel zählt sieben Canonici, darunter drei Dignitare, Dompropst, Domdechant und Domscholaster. Die jährlichen Einkünfte der mensa episcopalis betragen 15,000 fl. C. M. Der bischöfliche Sitz und das Domcapitel wurden 1785 von Wiener-Neustadt (s. d. A.) nach St. Pölten transferirt, nachdem Kaiser Joseph II. mit dem erwählten Bischof von Passau Joseph Franz Graf von Auersberg am 4. Juli 1784 einen Vergleich getroffen hatte, durch den das Hochstift Passau dem Diöcesanrechte in ganz Oestreich, dann der Herrschaft und dem Alumnate zu Guttenbrunn entsagte, und eine Bulle Pius VI. einen Theil dieses abgetretenen Territoriums, nämlich die zwei n ö. V. O. U. W. und V. O. M. B. zu dem neuen Bisthumssprengel ad St. Hippolytum mit der Cathedrale B. M. V. assumptae in coelos erhoben hatte. Von dem Territorium des Bisthums Wiener-Neustadt kam kein Antheil zu der neuerrichteten Diöcese, sondern dieser kleine Bisthumssprengel wurde mit der Wienererzdiöcese vereinigt. — Die Geschichte des Bisthumssprengels St. Pölten fällt bis zum Jahre 1785 mit der des Bisthums Passau (s. d. A.) zusammen. Die Stadt St. Pölten, deren Bevölkerung beiläufig 5000 Seelen zählt, stand in noch engerer als bloßer Diöcesan-Beziehung mit dem bischöflichen Stuhle zu Passau. Sie war Eigenthum dieses bischöflichen Stuhles von Carl des Gr. Zeiten an, der nach dem Zeugnisse seines Sohnes Ludwig des Frommen (in einer Bestätigungsurkunde der Caroliniſchen Schenkung) diesen im Alterthum den Namen Traisma führenden Ort sammt mehreren andern der Cathedralkirche zu St. Stephan, welcher damals Bischof Walderich vorstand, für ewige Zeiten schenkte *), durch fast 700 Jahre, bis zum Jahr 1481, in welchem das Passauer

---

*) Die hieherbezügliche Stelle des von Ludwig dem Frommen dem Bischof Reginar ausgestellten Bestätigungsdiplomes (zuerst von Laxius de migrat. gentium l. 7 mitgetheilt) lautet nach Hansitz Eppatus Passav. p. 155 wie folgt: In nomine Dei Salvatoris nostri Jesu Christi Ludovicus divina favente clementia Imperator et Augustus Nullum fidelium nostrorum ambigere credimus, qualiter Dominus et genitor noster beatae memoriae piissimus Imperator Carolus regnum Hunnorum suae ditioni ... subjugaverit et homines terrae illus cultui christianae religionis mancipaverit in tantum, ut jam in eadem provincia multas Ecclesias ob Dei reverentiam et renovari et a fundamentis exstrui faceret. Inde Dei jussu super devastationem Pataviensis episcopatus misericordia motus .... quaedam loca ad eandem ecclesiae St. Stephani, in qua S. Valentinus corporaliter requiescit, ubi tunc Waldericus Venerabilis Episcopus praeerat tradidit hoc est in provincia Avarorum quendam locum, qui vocatur Lytaha (Bruck an der Laitha?) et in terra Hunnorum Zeisenmurum *Trasmam* Wachovuam (Wachau) Pielagum (Bielach bei Melk) Nardinum (Narn in Oberöstreich Mühlviertel) Roode (Ried?) Aspach Wolfswane (Wolfsbach bei Aschbach) Erlapha (Erlauf oder Pöchlam) Bierstlingum (Perschling) Tullana (Tulln) Trebensee et in Artagran (Ardagger) basilicas duas et in Saxina (Saxen gegenüber von Ardagger) basilicas et totidem in Fabiana, ... Datum DCCCXXIII. indictionel IV Kalendas Julii Franconofurt regnante Ludovico annos decem. Die gewöhnliche Ansicht, daß das hier genannte Traisma oder Trasma das an der Mündung des Traisenflusses in die Donau gelegene Traismaur sei, ist irrig, da Traismaur nicht bloß zur Zeit der Säcularisation 1803, sondern bereits vor dem

Domcapitel die bischöfliche Stadt an den ungarischen König Matthias Corvinus verpfändete. Als sie Kaiser Maximilian I. 1490 eroberte, behielt er sie für eine Summe von 22,000 fl., welche er dem Hochstifte als aufgelaufene Kriegskosten anrechnete und deren sich dieses weigerte, als Eigenthum. So trat St. Pölten aus dem Landesverbande mit Passau und wurde eine erzherzogliche Stadt. Als Mittelpunct ihrer Besitzungen in Oestreich ward St. Pölten von Passau's Bischöfen häufig besucht, um weltliche und kirchliche Streitigkeiten persönlich zu schlichten und auszugleichen. Auch eine Diöcesansynode, deren Acten sich bei Harzheim finden, ward im J. 1274 daselbst abgehalten. Die jetzige Cathedrale ad B. M. V. ad coelos assumptam war bis 1785 die Kirche des ältesten niederöstreichischen Klosters. Als solches galt mit Recht das ehemalige regulirte Chorherrenstift ad St. Hippolytum; dessen Gründung als Benedictinerkloster ein Tegernseer Mönch aus dem eilften Jahrhundert in die Regierungszeit des Königs Pipin also in die Mitte des achten Jahrhunderts verlegt. Die Erzählung dieses Gewährsmanns unterliegt allerdings manchen Bedenken, die jedoch nicht entscheidend sind *). Jedenfalls bestand das monasterium St. Hippolyti bereits unter Otto II. wie aus einer Urkunde aus den Zeiträumen zwischen den Jahren 973—976 hervorgeht **). Da in dieser Urkunde von diesem Kloster nicht als einem erst gegründeten sondern als einem schon länger bestehenden die Rede ist, weil der Ort Traisma durch den Beisatz ad monasterium St. Hippolyti zum Unterschied von andern gleichnamigen näher bestimmt wird, und nicht angenommen werden kann, daß während der Herrschaft der Magyaren (s. d. A.) von Ludwig dem Kinde bis Otto an der Traisan ein Kloster gestiftet worden sein soll; so werden wir die Gründung dieses, 973 oder 976 erwähnten Klosters mindestens in das Ende des neunten Jahrhunderts zurücklegen müssen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß gleich nach der Eroberung der Marca Orientalis durch Carl den Großen nach dem J. 791 der Bischof Walderich Tegernseer Mönche nach Traisma verpflanzte. Wenn daher in den ältesten Quellen des spätern regulirten Chorherrenstiftes die Bischöfe Benno oder Berngar (1012—1045) und Engelbert (1045—1065) fundatores nostri monasterii genannt werden ***), so wird da die Benennung im weitern Sinne gebraucht. Benno oder Berengar kaufte wie es scheint die Güter des verfallenen Benedictinerklosters den Tegernseern ab, führte an die Stelle der Benedictiner Chorherren und besserte die ursprüngliche Dotation durch Einverleibung der Pfarre Böheimkirchen und Schenkung des Ortes Christophen auf. Die St. Pöltener Chorherren waren bis zu Altmanns Zeit Canonici juxta regulam Chrodegangi. Altmann trieb die verweltlichten ursprünglichen Canoniker aus und übergab das Stift den neuen regulirten Chorherren, deren erster Abt eingesetzt a. 1080 Engelbert hieß. Dieses regulirte Chorherrenstift existirte unter 59 Pröpsten

---

17ten Jahrhunderte, ja schon zu Anfang des 16ten Jahrhunderts unzweifelhaftes Besitzthum nicht des Hochstiftes Passau, sondern des Erzstiftes Salzburg war und zwar wie es in einer Urkunde vom J. 1669 heißt, jure vetustissimo ad St. Ruperti patrimonium pertinebat; cf. Hansitzii Archiepiscopatus Salisburg. p. 550 et p. 828. Aus einer Stelle des anonymus auctor historiae conversionis Morae apud Hansitz A. E. Salisb. p. 124 geht hervor, daß der letztere Ort bereits im neunten Jahrhundert Eigenthum Salzburgs war, es wird nämlich dort erzählt der mährische Fürst Prnomna sei 824 in Ecclesia S. Martiri in loco vocato Trasma curte videlicet pertinente ad sedem Jubaviensem getauft worden. Daß aber St. Pölten in ältester Zeit gleichfalls den Namen Trasma führte, geht aus einer Urkunde Otto II. vom J. 973—976, wo ein Traisma ad monasterium St. Hippolyti als Besitzthum der Kirche von Passau genannt wird. Wirklich war auch St. Pölten nachweislich eine bischöfliche Passauische Stadt durch volle sieben Jahrhunderte. Das Traisma ad St. Hippolytum dürfte auch mit dem Trigesumum der Römer in tabula Peutingeriana identisch sein.

*) Vgl. Frast, Topographische Darstellung von St. Pölten, II. Geschichte des Chorherrenstifts S. 70 und Hansitz Ep. Passav. p. 221.

**) Apud Hansitz l. c. p. 220.

***) Hansitz Eppatus Passav. p. 221 u. p. 242. Frast l. c. S. 75. u. 76.

durch 700 Jahre und zählte in den beiden letzteren Jahrhunderten mehrere gelehrte Mitglieder, wie den ersten Geschichtschreiber des Stiftes Propst Müller von Prankhaimb, den berühmten östreichischen Geschichtsforscher Raimund Duellius, Maderna, den Author einer Historia canoniae Sanhippolytanae u. a. m. Im J. 1784, 16. Juli wurde das Chorherrenstift aufgehoben, um dem neuen Domstifte Platz zu machen. Mit dem 22. Mai 1785 beginnt die Geschichte des Bisthums St. Pölten. Der letzte Bischof von Wiener-Neustadt war der erste Bischof St. Pöltens, Heinrich Johann v. Keerens, er stand dem Bisthum bis zum J. 1792 vor. Er war ein gelehrter Mann, als Lehrer der Theresianischen Ritteracademie hatte er einen Discours historique sur çe, qui se passe en Europe depuis 1450 jusqu'a 1500, herausgegeben. Als Bischof entsprach er den Anforderungen der damaligen Zeit. Kaiser Joseph II. machte ihn zu seinem geheimen Rathe. Er steht als trefflicher Organisator und wegen seiner milden Stiftungen im gesegneten Andenken der Diöcese. Ihm folgte 1794 Siegmund Graf von Hohenwart Exjesuit, einst Lehrer Kaiser Franz II. in der Religion und Universalgeschichte, dann Bischof von Triest. Er leitete das Bisthum bis zum J. 1803, wo er zum Erzbischofe von Wien ernannt wurde. Er war nicht bloß ein gelehrter und kluger Kirchenfürst, sondern auch ein eifriger Seelenhirt, er visitirte in der kurzen Zeit seiner bischöflichen Regierung die ganze umfangreiche Diöcese, predigte allenthalben das Wort Gottes und spendete häufig auch die dem Bischofe nicht reservirten Sacramente aus. Vom J. 1803—1806 leitete der Neffe des Bischofs Keerens Godfried Grütz von Kreutz wie jener aus einem belgischen patrizischen Geschlechte entsprossen als Generalvicar die Diöcese. Nachdem er schon 1805 apostolischer Vicar der k. k. Heere geworden war, wurde er unter Belassung dieses Amtes 1806 zum Bischofe von St. Pölten ernannt. Er war ein freundlicher, gütiger überaus wohlthätiger Herr. Arme fanden an ihm jederzeit einen Vater. Als Erben seines von seinem Onkel überkommenen nicht unbedeutenden Vermögens setzte er das Armeninstitut, die Hauptschule, das Seminar und die kranken Priester seines Bisthums ein † 1815. Sein Nachfolger war Johann Nepomuk von Dankesreither, 1779 Professor der Dogmatik und Polemik zu Linz, unter Joseph II. Vicerector des Wiener Generalseminars, 1786 Rector des mährischen Generalseminars, bald danach Domherr von Brünn, 1802 Hofrath und Referent in geistlichen Angelegenheiten bei der k. k. Hofkanzlei, 1807 Weihbischof in Wien. Als er auf das Bisthum St. Pölten 1816 befördert wurde, stand er bereits am Abend eines thätigen Lebens und die Hinfälligkeiten eines in steter geistiger Thätigkeit geschwächten Körpers verhinderten eine allseitige bischöfliche Wirksamkeit. Er starb 1823. Ihm folgte Joseph Chrysostomus Paure, der nur zwei Jahre auf dem bischöflichen Stuhle saß, † 1826. Er verwaltete zugleich das apostolische Vicariat der k. k. Heere, das ihm 1815, nachdem er nacheinander in allen Aemtern der cura militaris mit Auszeichnung gedient, übertragen worden war. Freimüthig kämpfte er immer für die von ihm als gut erkannte Sache, innig und herzlich war seine Sprache in den Vorträgen, bei canonischen Visitationen in der Kirche und Schule. Obwohl frohsinnigem Scherze nicht abhold hielt er doch in allen Zweigen auf eine genaue Amtsführung. Obgleich selbst kein Gelehrter stellte er doch die Wissenschaft sehr hoch und bestimmte einen großen Theil seines Nachlasses dazu, daß einem jeden der alljährlich zu weihenden Priester eine Handbibliothek alle theologischen Fächer umfassend verabreicht werde. Sein Nachfolger war vom J. 1827—1834 der gelehrte Burgpfarrer Frint (s. d. A.), ein Mann, der in seinem bischöflichen Wirken an die seeleneifrigen Prälaten der besten Zeiten der Kirche erinnerte. Auf Frint folgten zwei seiner Freunde und Jünger Johann Michael Leonhard 1835—1836, der berühmte practisch theologische Schriftsteller, ein Prälat von seltener apostolischer Einfachheit, von seinem Clerus geliebt wegen seines schlichten und geraden Wesens und wegen seines scharfen und richtigen Einblickes in die seelsorgerlichen Verhältnisse. Leider nöthigte ihn bei seinem schwächlichen

Körper das rauhe Klima St. Pöltens auf diesen Bischofsitz schon nach einem Jahre zu resigniren und dafür das apostolische Vicariat der k. k. Heere zu übernehmen, auf welches der Bischof von Belgrad und Semendria Hof- und Burgpfarrer Michael Johann Wagner verzichtete, um zur Belohnung seiner um die östreichische Kirche erworbenen großen Verdienste auf den bischöflichen Stuhl zu St. Pölten erhoben zu werden. Er war seinen neuen Diöcesanen ein liebevoll väterlicher seeleneifriger Oberhirt voll Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl, eine Anhänglichkeit, die er noch am Ende seines Lebens durch thätige Theilnahme an den wiederaufgenommenen Verhandlungen zur Zustandebringung eines Concordates glänzend bewährte † 1842. Zum Erben seines Nachlasses setzte er den Diöcesanschullehrerwittwenfonds und die barmherzigen Schwestern ein. Auch sein Nachfolger Anton Buchmayr vom J. 1843—1851 stiftete sich ein schönes Denkmal durch die letztwillige Verfügung, mit der er den kranken Weltpriestern der Diöcese ein Capital von 20,000 fl. C. M. widmete. Quellen: Hansitzii Episcopatus Passaviensis — Historisch topographische Darstellung von St. Pölten von Johann Frast. Wien 1828. [Franz Werner.]

Polus, auch Pole oder Pool, Reginald, Cardinal und Erzbischof von Canterbury, war geboren a. 1500 zu Stowerton-Castle in der Grafschaft Stofford. Durch seine Mutter eine Gräfin von Salisbury war er mit Heinrich VIII. von England verwandt, ein Verhältniß, das ihm später großes Unglück bringen sollte. Nachdem er seine Studien zu Oxford vollendet, ging er, vom König mit ansehnlichen Pfründen ausgestattet nach Paris, hier seine Studien weiterfortzusetzen, und von da in der gleichen Absicht nach Padua, wo er sich des Umganges und der Freundschaft berühmter Gelehrten, wie eines Bembo, Sadolet, Contareni erfreute. Bei seiner Rückkehr in's Vaterland ward er in jene traurigen Wirren verwickelt, welche König Heinrichs VIII. Begehren, von seiner rechtmäßigen Gemahlin geschieden zu werden, erregt hatte. Der König legte viel Gewicht auf Beistimmung des Polus. Er bot ihm hohe Würden an, das Bisthum Winchester, das Erzbisthum York. Aber Polus war nicht dahin zu bringen, Etwas zu billigen, was er im Gewissen verdammen mußte. Er verließ England, ging nach Avignon und von da nach Italien. Für die Pfründen, die ihm der König Heinrich VIII. genommen, weil er dessen Suprematie über die Kirche nicht anerkennen wollte, entschädigte ihn der Papst mit dem Cardinalspurpur. Von da an war er eine der bedeutendsten Personen bei der Curie. Er wurde zu den wichtigsten Geschäften gebraucht. Bald ging er als päpstlicher Legat nach Frankreich und Flandern (1537), um alsbald nach England zu übersetzen und die dortigen kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, falls die damals von Seite Carls V. und Franz I. mit Heinrich zum Zwecke seiner Reconciliation mit der Kirche angeknüpften Verhandlungen einen günstigen Erfolg haben sollten. Der blutdürstige Heinrich aber, weit entfernt, darauf einzugehen, begehrte vielmehr von Franz I. die Auslieferung des Polus, versprach auch den Ständen von Flandern, ein Bedeutendes, wenn sie denselben ihm ausliefern wollten. Polus fand für rathsam, auch um sich gegen ausgesandte Meuchelmörder zu schützen, sich nach Viterbo zurückzuziehen, wo ihm der Papst eine Schutzwache gegen etwaige Angriffe gab. Der König, um sich zu rächen, ließ des Cardinals Mutter, die Gräfin von Salisbury, dessen Bruder und mehrere Freunde hinrichten. Während dieses seines Aufenthalts bediente sich seiner der Papst zu verschiedenen Geschäften, er beauftragte ihn gegen das „Interim" zu schreiben und ernannte ihn zu einem der drei Präsidenten des Concils von Trient. Nach Pauls III. Tode 1549 war Polus nahe daran, Papst zu werden. Doch siegte zuletzt der Cardinal del Monte, er wurde Papst als Julius III. Polus zog sich jetzt in ein Benedictinerkloster zurück und widmete sich hier ganz dem Gebete und den Studien. Als Maria die Katholische (s. d. A.) den Thron von England bestieg, mußte er als päpstlicher Legat nach England gehen. Einen tauglicheren Mann hätte man in der That zu dieser wichtigen Sendung nicht finden können. Als geborner

Engländer schon der Nation mehr angenehm, als ein Mann von hoher vornehmer Geburt bei Hohen und Niedern angesehen, von einer Lauterkeit des Wandels und der Absichten, die keinen Verdacht aufkommen ließ, zugleich verständig und mild, mußte, wenn je Einer, er vor Allen geeignet sein das Werk der Wiederaussöhnung Englands mit der Kirche zu Stande zu bringen. Den 24. November 1554 hielt er seinen feierlichen Einzug zu London, den 30. desselben erschien er in dem Parlament. Beide Häuser schwuren das Schisma ab, Polus gab ihnen die Absolution und nahm sie wieder in den Schooß der Kirche auf. Einige Zeit nachher wurde er zum Erzbischof von Canterbury ernannt. Seine angelegentlichste Sorge war von nun an, die vom Schisma noch zurückgebliebenen Unordnungen zu heben. Er schlug hiebei vornehmlich den Weg der Milde ein. Im Rath der Königin widersetzte er sich den Maßregeln der Härte, welche besonders der Kanzler Gardiner und der Bischof Bonner vorschlugen. Konnte er auch nicht immer durchdringen, so bewahrte er doch seine Diöcese vor den blutigen Executionen, welche die strenge Anwendung der alten Gesetze gegen die Häretiker zur Folge hatte. Die Bischöfe und Priester, die am Schisma Heinrichs VIII. Theil genommen, durften ihre Beneficien behalten und ihre kirchlichen Verrichtungen fürder vornehmen. Diejenigen, welche sich an den (häretischen) Aenderungen Eduards VI. (s. d. Art. Hochkirche) betheiligt, durften in ihre Functionen nur dann wieder eintreten, wenn sie genügende Beweise über ihre Fähigkeit und sittliche Aufführung beigebracht hatten. Polus sorgte, daß die nach dem neuen Ritual vorgenommenen Ordinationen revalidirt wurden, den verheiratheten Priestern ward aufgegeben, sich entweder von ihren Frauen zu trennen oder sich der priesterlichen Functionen zu enthalten. — Das bedeutendste Hinderniß einer gänzlichen Reconciliation Englands war die Veräußerung der Kirchengüter, die unter Heinrich VIII. geschehen war. Polus, der die englischen Verhältnisse kannte, beschloß, auf diese Güter zu verzichten, um das höhere geistige Gut des Glaubens und der Kirchengemeinschaft für das Land zu erhalten. Nicht so der Papst. Es saß damals Paul IV. auf dem päpstlichen Stuhl, ein Mann voll Feuereifers für den Glauben und die Kirche, hier aber, obwohl von dem besten Willen geleitet, zu schroff und rücksichtslos. Er tadelte den Legaten, daß er in Betreff des letzten Punctes seine Vollmacht überschritten habe und nahm dieselbe deßhalb zurück. Doch auf Andringen der Königin gab er sie wieder, nur behielt er sich selbst vor, zu genehmigen, daß die veräußerten Kirchengüter ihren jetzigen Besitzern blieben. Der Cardinal widmete sich von jetzt an ganz der Sorge für Wiederherstellung der Kirchen-Disciplin, hielt Versammlungen des Clerus, auch ein National-Concil, wo er Verordnungen festsetzte, wie sie die englischen Verhältnisse forderten. In Mitte dieser Arbeiten ereilte ihn der Tod am 18. November 1558, und es wurde ihm somit erspart, die bald folgende Unterdrückung der Kirche in England unter Elisabeth (s. d. Art.), zu sehen. Doch sah er voraus, was kommen würde, als ihm kurz vor seinem Abscheiden der Tod der Königin gemeldet wurde. Sein Crucifix umfassend, rief er sterbend: „Herr! rette uns, wir gehen zu Grunde! Erlöser der Welt! rette deine Kirche.“ Sein Leichnam wurde in der Capelle des hl. Thomas beigesetzt. Die Bedeutendsten unter seinen Schriften sind: 1) Pro unitate Ecclesiae ad Henricum VIII. 2) De Concilio. 3) De summi Pontificis officio et potestate. 4) Reformatio Angliae etc. Der Cardinal Querini und der Engländer Thomas Philips haben das Leben dieses ausgezeichneten Mannes beschrieben. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. II. 575 ff. 633 ff. Ranke, die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16ten und 17ten Jahrhundert I. 313. 314. Biographie universelle ancienne et moderne tome XXXV. s. v. Polus. Ferner die Artikel: Großbritannien, und Heinrich VIII. [Kerker.]

Polycarp, der heilige. Ueber Vaterland, Familie und Geburtszeit des hl. Polycarp ist nichts Genaues bekannt. Daß er von den Aposteln unterrichtet worden sei, und mit Vielen, die den Herrn noch gesehen hatten, Umgang gehabt habe,

berichtet sein Schüler Irenäus (bei Euseb. hist. eccl. IV, 14). Später wurde er Bischof von Smyrna in Kleinasien (Euseb. III, 36), und zwar, wie Tertullian sagt (de praescript. c. 32), von St. Johannes eingesetzt. Ob aber das herrliche Zeugniß, welches in der Apocalypse (2, 8—11) dem Engel (Bischof) der Gemeinde von Smyrna gegeben wird, sich auf Polycarp beziehe, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, da einerseits die Abfassungszeit der Apocalypse, andererseits das Jahr, in welchem Polycarp Bischof wurde, nicht bekannt ist. Uebrigens hatte Polycarp, wie sein Meister Johannes, einen Kreis von Schülern um sich, in welchen auch Irenäus schon als junger Mensch, und unter Andern auch Florinus eintrat, der sich später zu den Gnostikern wandte (Euseb. V, 20). In einem Briefe an den Letztern berichtet Irenäus (Euseb. l. c.), er könne sich noch ganz genau an alle Einzelheiten jener Zeit erinnern, wo er bei Polycarp gewesen sei, an den Ort, wo dieser gesessen, an seinen Gang und Schritt, an seine Lebensweise und Gestalt ꝛc. Derselbe habe seinen Schülern von seinem Verkehre mit dem Evangelisten Johannes und anderen Jüngern erzählt, und ihnen wiederholt, was sie ihm gesagt und was er von ihnen über den Herrn vernommen habe; die Lehre aber, welche er vorgetragen, sei ganz dieselbe gewesen, welche die hl. Schrift enthielt, und welche er von Johannes und andern Zeitgenossen Christi empfangen hatte (Tradition). Um's Jahr 106 wurde Polycarp von dem hl. Ignatius von Antiochien, als dieser eben nach Rom zum Martertode geführt wurde, besucht; etwas später aber, von Troas aus, schrieb Ignatius einen Brief an Polycarp, und einen andern an dessen Gemeinde, die uns beide noch überliefert sind (abgedruckt in meiner Ausgabe der Patres apostol. p. 222. 234, vgl. den Art. Ignatius v. Antioch.). — Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (das Jahr läßt sich nicht genau bestimmen), unter Kaiser Marc Aurel, als eben Anicet Papst war, reiste Polycarp zu dem letztern nach Rom, um sich mit ihm über einige Differenzen auch über die Paschafeier auszugleichen. Polycarp befolgte nämlich die sogenannte kleinasiatische oder johanneische Praxis, während Anicet die abendländische oder allgemeine Praxis vertrat. Es blieben jedoch beide bei ihrer bisherigen Weise, ohne daß dadurch die Eintracht gestört worden wäre; im Gegentheil gab Anicet seinem Gaste beim Abschied das größte Zeichen der Einigkeit, indem er ihn in seiner Kirche, statt seiner, den hl. Cult vollziehen ließ (s. d. Art. Osterfeierstreit). Diesen Aufenthalt zu Rom benützte Polycarp zur Bekehrung vieler Häretiker, namentlich aus den Schulen Marcions und Valentins; als er aber mit Marcion selbst einmal zusammenkam und ihm dieser zurief: „kennst du mich", antwortete Polycarp: „ja, ich kenne den Erstgebornen Satans" (Euseb. IV, 14). Weiter erfahren wir über Polycarp nichts mehr, als die Geschichte seines Martyrthums, worüber eine sehr ausführliche Erzählung (die Martyracten), von der Gemeinde zu Smyrna selbst verfaßt, auf uns gekommen ist (abgedruckt in meiner Ausgabe der apostol. Väter S. 274—299; vgl. dazu die Prolegomena, ebendaselbst p. LXXI sqq.). Hienach wurde Polycarp am Ende einer großen Christenverfolgung (unter Marc Aurel s. d. Art.) zu Smyrna zum Feuertode verurtheilt. Die gegen die Christen wüthende Volksmenge, durch die Standhaftigkeit des Germanicus und anderer Martyrer aus Smyrna noch mehr gereizt, rief dem Statthalter zu: „vertilge die Gottlosen, laß Polycarp suchen". Dieser hatte Anfangs der Verfolgung nicht ausweichen und in der Stadt bleiben wollen; aber durch die Bitten seiner Verehrer ließ er sich bestimmen, auf ein der Stadt nicht fernes Landgut zu gehen, wo er mit wenigen Genossen Tag und Nacht betete. Hier sah er, drei Tage bevor er ergriffen wurde, in einer Vision sein Kopfkissen in Flammen, und rief darum seinen Gesellschaftern zu: „ich muß lebendig verbrannt werden". Auf ihre Bitten flüchtete er jetzt (wahrscheinlich auf jenes Volksgeschrei hin) in eine andere Villa; die Häscher aber, die ihn suchten, fingen zwei seiner Diener und folterten einen derselben so lange, bis er das Versteck seines Herrn verrieth. Gegen Abend, am Charfreitage, kamen nun die Häscher in die

Wohnung des Heiligen, der nicht mehr weiter hatte fliehen wollen, sondern ausrief: „es geschehe der Wille Gottes". Die Schergen selbst bewunderten das hohe Alter und die Standhaftigkeit des Mannes; er aber ließ ihnen Speise und Trank reichen und bat sie nur um eine Stunde Frist zum Gebete. Darauf betete er laut zwei Stunden lang mit solcher Salbung, daß selbst einzelne der Häscher tief gerührt wurden. Sie setzten ihn sofort auf einen Esel und führten ihn am Charsamstage in die Stadt. Auf dem Wege begegnete ihnen der Irenarch (Beamter) Herodes mit seinem Vater Nicetas. Diese nahmen den Heiligen zu sich in den Wagen und suchten ihn zu bereden, daß er opfere. Weil aber Polycarp standhaft blieb, schmähten sie ihn und stießen ihn zum Wagen hinaus, so daß er sich am Schienbein verletzte. Er ertrug es mit Gelassenheit, und wurde nun vollends nach der Stadt geführt, wo er mit einem ungeheuren Tumulte empfangen wurde. Als er in das Stadium trat (wo eben die Thierkämpfe abgehalten worden waren), vernahm er eine Stimme vom Himmel: „Polycarp, sei standhaft," der Proconsul aber versuchte ihn zum Abfall von Christus zu bereden, worauf Polycarp erwiderte: „ich diene ihm schon 86 Jahre, und er hat mir noch nie ein Leid zugefügt, wie sollte ich ihm fluchen, meinem König und Erretter", und ließ sich auch durch keine weitere Drohung einschüchtern. Das Volk schrie: „das ist der Lehrer der Gottlosigkeit, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter" und verlangte, man solle ihn den wilden Thieren vorwerfen; weil aber die Thierspiele schon vorüber waren, wurde er zum Feuertode verurtheilt, und die Umstehenden, besonders die Juden, trugen sogleich Holz zu einem Scheiterhaufen zusammen. Polycarp wurde darauf gelegt, aber die Flamme berührte ihn nicht, sondern wölbte sich um seinen Leib wie ein vom Winde aufgeblasenes Segel, so daß der Nachrichter hinzutrat und ihn mit einem Dolche durchstieß. Von seinem Leibe soll nun eine Taube aufgeflogen sein (die Leseart der Acten ist hier nicht sicher, vergl. meine Ausgabe S. 292. Note 2), das herausgeflossene Blut aber löschte das Feuer aus. Die Christen baten den Leichnam wegnehmen zu dürfen, aber der besagte Nicetas rieth dem Proconsul dieß zu verweigern, weil sonst die Christen vielleicht „den Gekreuzigten verlassen und diesen zu verehren anfangen könnten" (der Ungläubige überschätzte das allerdings große Ansehen Polycarps unter den Christen auf eine thörichte Weise). Es wurde nun der Leichnam verbrannt, und die Christen konnten nur die Asche und einige Knochen sammeln, welche sie wie kostbare Reliquien verehrten und an geziemender Stätte beisetzten. Auch feierten sie fortan in Smyrna den Todestag (Natalitia) des hl. Polycarp. Den Martyracten c. 21 zu Folge wurde Polycarp am zweiten Tage des syrischen Monats Xanthicus, d. i. den 26. März (die richtige Leseart ist πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Ἀπριλλίων nicht Μαΐων), unter dem Proconsul Statius Quadratus hingerichtet. Es läßt sich jedoch nicht ermitteln, in welchem Jahre dieß gewesen sei, und die Berechnungen der Gelehrten schwanken zwischen 147—178 n. Chr. Für das Jahr 161 hat sich neuerdings Dr. Stieren sehr eifrig ausgesprochen (in Ilgen's Zeitschr. f. Hist. Theolog. 1842. Heft I. S. 34); allein seine Hypothese ruht auf unsichern Stützen, wie ich in der Tübinger theol. Quartalschrift 1843. S. 143 f. zu zeigen suchte. Uebrigens feiern wir den Todestag des hl. Polycarp nicht am 26. März, wo er starb, sondern am 26. Januar, die Griechen am 23. Februar. Noch jetzt zeigt man in der Nähe von Smyrna am Abhange des Mustasiaberges den Ort, wo Polycarp gemartert und seine Asche &c. beigesetzt worden sei (Tischendorf, Reise in den Orient, Thl. II. S. 248). — Nach Irenäus (bei Euseb. V, 20) hat der hl. Polycarp verschiedene Briefe theils an benachbarte Kirchen, um sie zu stärken, theils an einzelne Brüder, um sie zu ermahnen, geschrieben. Es ist jedoch davon nur mehr ein einziger Brief, an die Philippenser, übrig, von welchem Irenäus lobend sagt (bei Euseb. IV, 14), „es sei ein sehr tüchtiger Brief (ἱκανωτάτη), aus welchem diejenigen, welche Lust haben und für ihre Seligkeit Sorge tragen, die Beschaffenheit seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit kennen lernen können". Nach Irenäus bezeugt Eusebius

wiederholt die Aechtheit dieses Briefes, indem er zugleich Stellen daraus anführt, und ähnlich sprechen für ihn Hieronymus, Theodoret, Photius u. A. Es ist darum nur Hyperkritik und Parteisucht, wenn die Magdeburger Centuriatoren, Dalläus und einige Andere die Aechtheit des Briefes in Zweifel ziehen wollten. Ja nicht einmal die letzten Capitel, welche nur mehr lateinisch vorhanden sind, lassen sich beanstanden, denn Eusebius citirt auch sie, und er konnte hierin nicht irren, da zu seiner Zeit der Brief Polycarps noch immer in den asiatischen Kirchen öffentlich verlesen wurde. Auch ist gar kein inneres Indicium gegen die Aechtheit dieser letzten Capitel vorhanden, und es sind darum in neuerer Zeit die Zweifel gegen Aechtheit und Integrität unseres Briefes verstummt (vgl. die Prolegomena zu meiner Ausgabe der Patres apost. p. LXVII—LXX). Alle griechischen Codices geben unseren Brief unvollständig, nur bis c. 9. inclus., und knüpfen dann ohne alle Unterscheidung die noch griechisch vorhandenen Capitel des Barnabasbriefes daran an; die alte lateinische Uebersetzung dagegen gibt den ganzen Brief. Letztere ist zuerst bekannt und schon im J. 1498 zu Paris durch Faber Stapulensis herausgegeben worden. Den griechischen Text aber edirte zuerst Peter Halloix im J. 1633; vierzehn Jahre nachher aber Usser aus einer andern Handschrift (es gehören jedoch alle vorhandenen Handschriften einer Familie an, und sind alle nur Copieen eines älteren Codex, welchem die späteren Capitel in besagter Weise fehlten). Von da an ging der Brief Polycarp's in alle Sammlungen der Patres apostolici über, und ist auch in der meinigen p. 259—275 mitgetheilt. Derselbe ist bald nach dem Martyrtode des hl. Ignatius von Antiochien (s. d. Art.) um's Jahr 108 geschrieben, und mitunter gerade dadurch veranlaßt worden, daß die Philippenser Gemeinde bei Polycarp um Mittheilung der zwei Briefe bat, welche Ignatius an Polycarp und an die Smyrnäer gerichtet hatte, sowie alle andern Ignatianischen Briefe, welche Polycarp etwa besäße. Er nun erfüllte die Bitte der Philippenser, ersuchte dagegen diese, ihm über Ignatius und seine Begleiter, die von Smyrna aus eben über Philippi nach Rom gereist waren, nähere Nachrichten mitzutheilen, stellt ihnen den hl. Ignatius und seine Genossen als Muster der Tugend dar, gibt ihnen zugleich eine Reihe schöner Ermahnungen, warnt vor Geiz und vor den Doketen, setzt die Pflichten der Priester, der Diaconen, der Jünglinge, der Jungfrauen, der Hausväter ꝛc. auseinander, und empfiehlt Gebet, Fasten, Hoffnung, Geduld und Feindesliebe. — Außer diesem Brief tragen noch fünf Fragmente Responsionum, welche Victor von Capua (um's J. 560) seiner Catene der 4 Evangelien einverleibte, den Namen Polycarps (abgedruckt bei Galland. Biblioth. P. P. T. I). Ihre Aechtheit ist jedoch zweifelhaft, und sie sind an sich nicht von großer Bedeutung (vergl. Möhler, Patrol. I, 162; Permaneder, Patrol. special. I, 66). Entschieden unächt dagegen sind drei Bücher, welche den Namen des hl. Polycarp tragen: 1) die sogenannte Doctrina S. Polycarpi, 2) seine angebliche Epistola ad Athenienses und 3) Epist. ad Dionysium Areopagitam (vergl. Permaneder, l. c. p. 65. Lumper, hist. theol. crit. T. I. p. 357). [Hefele.]

Polycarpus, s. Canonensammlungen.

Polycrates, s. Osterfeierstreit.

Polygamie, s. Ehe.

Polyglottenbibeln (*βίβλια πολύγλωττα*) nennt man diejenigen Bibeln, in welchen den Urtexten noch Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen beigefügt sind. In Betreff einzelner Bücher ist dieses Verfahren schon alt, wie z. B. die samaritanische Triglotte in der barberinischen Bibliothek (vgl. Adler, biblisch-kritische Reise nach Rom S. 138 ff.) beweist. Seit dem Anfange des 16ten Jahrhunderts aber blieb man nicht mehr bei einzelnen biblischen Büchern stehen, sondern veranstaltete Polyglotten-Ausgaben von der ganzen Bibel und es erschienen seitdem die vier großen und einige kleinere Polyglotten. Die erste große Polyglotte ist die Complutensische (Biblia Polyglotta Complutensia), so

genannt von ihrem Entstehungsorte, dem alten Complutum, später Alcala de Henares, weßwegen sie auch die Bibel von Alcala genannt wird. Sie ist das Werk des berühmten spanischen Cardinals Ximenes. Als derselbe wegen gewisser Hoffeierlichkeiten mehrere Monate zu Toledo sich aufhalten mußte, entwarf er den Plan zu dem großartigen Werke und betraute sogleich die angesehensten Gelehrten Spaniens, die er durch die reichen Geldmittel, welche ihm zu Gebote stunden, leicht gewinnen konnte, mit dem schwierigen Geschäfte der Ausführung. Die erforderlichen Hilfsmittel schaffte er mit großem Kostenaufwande bei, und gab z. B. für sieben hebräische Handschriften 4000 Ducaten. Den hebräischen und chaldäischen Text besorgten gelehrte zum Christenthum übergetretene Juden, nämlich der Arzt Alphons von Alcala, Paul Coronell von Segovia und Alphons von Zamora, die griechischen und lateinischen Texte Antonius von Lebrija, Demetrius Ducas aus Creta, Lopez de Zunniga (Stunica, Ostuniga) u. a. Am 10. Januar 1514 wurde der Druck des neuen Testamentes, und damit zugleich die erste gedruckte Ausgabe des neutestamentlichen Urtextes, vollendet und erschien unter dem Titel: Novum Testamentum Graece et Latine in academia Complutensi noviter impressum. Früher waren nur unbedeutende Versuche mit kleinen Abschnitten gemacht worden. Wenige Jahre später, am 10. Juli 1517, verließ auch das alte Testament und damit wiederum zugleich die erste gedruckte Ausgabe der alttestamentlichen Urtexte von Seite der Christen die Presse. Es erschien in vier Theilen, der erste unter dem Titel: Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primum impressum. Et imprimis Pentateuchus Hebraico, Graeco atque Chaldaico idiomate, adjuncta unicuique sua Latina interpretatione. Der zweite Theil hat den Titel: Secunda Pars Veteris Testamenti Hebraico Graecoque idiomate nunc primum impressa: adjuncta utrique sua Latina interpretatione. Die folgenden Theile haben denselben Titel, nur daß statt Secunda pars natürlich Pars tertia und pars quarta gesagt ist. Früher waren nur von Seite der Juden gedruckte Ausgaben des hebräischen Bibeltextes veranstaltet worden. Bald jedoch nach Vollendung des kostbaren Werkes starb der Cardinal, und so unterblieb die Veröffentlichung eine Zeit lang. Erst im J. 1520, nicht 1522, wie die gewöhnliche Angabe lautet, wurde die päpstliche Genehmigung zu derselben eingeholt, und so geschah es, daß die erst nach der Complutensischen Polyglotte vollendete Ausgabe des neutestamentlichen Grundtextes von Erasmus, und die ebenfalls später vollendete Ausgabe des alttestamentlichen Grundtextes von Daniel Bomberg früher als jene Polyglotte in's Publicum kamen. Was ihre Einrichtung betrifft, so enthält der erste Band das neue Testament, mit mehreren introductorischen und anderartigen Beigaben, und zwar in je zwei Columnen auf jeder Seite den griechischen Text und daneben die lateinische Vulgata. Ersterer ist nicht accentuirt, aber bei mehrsilbigen Wörtern die Tonsilbe durch einen Strich, ähnlich dem Acute, bezeichnet, und lateinische Buchstaben über den Wörtern beider Texte zeigen an, welche lateinische und griechische Wörter und Ausdrücke einander entsprechen. Die Vorrede versichert, es seien vetustissima simul et emendatissima exemplaria benützt worden; dieß ist jedoch jedenfalls nicht im strengsten Sinne zu nehmen, denn der Text stimmt gewöhnlich mit jüngeren Handschriften gegen ältere und mit letzteren nur dann überein, wenn ihre Lesearten auch in jüngeren Handschriften vorkommen. Nach Vollendung des neuen Testamentes wurde als Vorläufer zum alten ein hebräisch-chaldäisches Lexicon nebst einer eben solchen Grammatik mit verschiedenen Zugaben, von Alphons von Zamora bearbeitet, dem Drucke übergeben unter dem Titel: Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti, cum aliis tractatibus prout infra in praefatione continentur, in academia Complutensi noviter impressum. Die folgenden vier Bände enthalten das alte Testament, wiederum mit mehreren Beigaben, Prologen, introductorischen Abhandlungen rc. Der erste Band enthält eben diese Beigaben und den Pentateuch, und zwar letzteren im hebräischen Urtext, der griechischen Uebersetzung der Septuaginta und der chaldäischen Uebersetzung (Thargum)

des Onkelos mit je einer lateinischen Uebersetzung von jedem dieser drei Texte. Die drei oberen Viertheile jeder Seite sind in drei Columnen getheilt, die äußere enthält den hebräischen Text, die innere den griechischen mit einer lateinischen Interlinearversion, die mittlere die lateinische Vulgata als Uebersetzung des hebräischen Textes, und lateinische Buchstaben über den Wörtern beider Texte zeigen wiederum, welche lateinische und hebräische Ausdrücke einander entsprechen. Das untere Viertheil jeder Seite ist in zwei Columnen getheilt, von denen die eine das Thargum des Onkelos, die andere die lateinische Uebersetzung desselben enthält. Dem hebräischen und chaldäischen Texte sind am äußeren Rande die Wurzeln der in diesen Texten vorkommenden, weniger leicht erkennbaren Wortformen beigefügt. Die gleiche Einrichtung ist bei den übrigen protocanonischen Büchern beobachtet, nur mit dem Unterschied, daß keine Thargumim mehr aufgenommen sind und bei den Psalmen die lateinische Vulgata als Interlinearversion über den alexandrinischen Text gedruckt ist und die lateinische Uebersetzung des Hieronymus die mittlere Columne zwischen dem hebräischen und griechischen Text einnimmt. Bei den deuterocanonischen Büchern ist ebenfalls jede Seite in drei Columnen getheilt, die äußere und innere nimmt der griechische Text mit der lateinischen Interlinearversion ein, die mittlere die lateinische Vulgata. Der hebräische Text ist vocalisirt aber eigentlich nicht accentuirt, denn es ist nur ein einziger Accent, der sogenannte Versabtheiler oder Athnach, angebracht, dann allerdings auch der doppelte Schlußpunct eines Verses (:), was aber kein Accent ist, der Schlußaccent des Verses, der Silluk (ֽ), ist weggelassen. Dagegen ist bei mehrsilbigen Wörtern die Tonsilbe durch einen dem Acut ähnlichen Strich bemerklich gemacht, wiewohl nicht immer richtig. Der griechische Text jedoch ist vollständig accentuirt. Der Vorwurf aber, daß derselbe oft eigenmächtig nach dem hebräischen und lateinischen Text geändert worden sei, hat sich bei genauer Untersuchung als ungegründet erwiesen. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Bände richtet sich übrigens nicht nach ihrer Entstehungszeit, sondern die vier Bände, die das alte Testament enthalten, gehen voran, dann folgt der Band mit dem häbräisch-chaldäischen Lexicon, der Zeit nach der zweite, und endlich als sechster und letzter Band derjenige, welcher zuerst die Presse verlassen hatte und das neue Testament enthält (vgl. die ausführliche Beschreibung dieser Polyglotte in Hefele's Ximenes. 2. Aufl. S. 113 ff.). — Die zweite große Polyglotte ist die Antwerpische (Biblia Polyglotta Antverpiensia) auch die königliche Bibel (Biblia Regia) genannt, weil sie durch Vermittlung Philipps II. von Spanien zu Stande kam. Da von der Complutenser Polyglotte nur 600 Exemplare gedruckt wurden, so konnte diese kleine Zahl das immer fühlbarere Bedürfniß nach einem solchen Bibelwerke nicht befriedigen, und sie gehörte schon um die Mitte des 16ten Jahrh. unter die größten Seltenheiten. Christoph Plantin zu Antwerpen faßte daher den Entschluß, eine ähnliche, aber reichhaltigere Polyglottenbibel herauszugeben, sah jedoch bald ein, daß für den zu einer solcher Unternehmung erforderlichen Aufwand sein Privatvermögen bei Weitem nicht hinreiche und wandte sich durch den Cardinal Spinosa an Philipp II. von Spanien um Unterstützung. Diese wurde nicht nur mit großer Liberalität gewährt, sondern der König sandte zugleich im J. 1568 einen der größten Gelehrten Spaniens, den berühmten Benedict Arias Montanus nach Antwerpen, um die ganze Unternehmung zu leiten. Seine Gehülfen und Mitarbeiter waren, wie er in der zweiten Vorrede zu der Polyglotte selbst ausführlich auseinander setzt, Guido Fabricius und dessen Bruder Nicolaus Fabricius, dann die Löwener Theologen Augustin Hunnäus und Cornelius Gudanus, endlich der Jesuit Johann von Harlem und der sprachkundige Franz Rapheleng. Außerdem wurde er noch, wie er ebenfalls in der genannten Vorrede berichtet, von vielen auswärtigen Gelehrten unterstützt. Der Cardinal Granvella ließ auf eigene Kosten eine Abschrift des vaticanischen Codex der alexandrinischen Uebersetzung anfertigen, die er ihm übersandte, der Cardinal Sirlet schickte ihm eine Sammlung verschiedener

Lesearten mit beigefügter Beurtheilung ihres Werthes. Andreas Masius, bekannt durch seinen Commentar zum Buche Josua, lieferte die Thargumim zu den ersten Propheten (נְבִיאִים רִאשֹׁנִים), den Psalmen, Koheleth und Ruth, und dazu noch eine syrische Grammatik und ein syrisches Lexicon zum syrischen Texte des neuen Testamentes. Ein Engländer, Namens Clemens, Dr. der Philosophie und Medicin, welcher seines Glaubens wegen in der Verbannung leben mußte, gab ihm eine wichtige Handschrift vom Pentateuch der Septuaginta aus der Bibliothek des Thomas Morus, Daniel Bomberg (der jüngere), eine sehr alte Handschrift der syrischen Uebersetzung des neuen Testamentes. Auch Johannes Regla, vormaliger Beichtvater Carls V. und Wilhelm Canter, ein tüchtiger Philolog, förderten das Unternehmen. Im J. 1569 erschien der erste Band unter dem allgemeinen Titel: Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece et Latine, Philippi II. Reg. Cathol. Pietate et Studio ad Sacrosanctae Ecclesiae usum. Christophorus Plantinus excudebat Antverpiae 1569. Er enthält außer den zwei Vorreden des Arias Montanus und einigen Briefen und Approbationen noch den ganzen Pentateuch unter dem besonderen Titel: חמשה חומשי תורה, תרגום על אורייתא, *Πενταυευχος*, Quinque libri Moysi. Die folgenden drei Bände enthalten die übrigen Bücher des A. T., die proto- und deuterocanonischen und einige apocryphische. Beim Pentateuch ist der obere Theil jeder Seite in zwei Columnen, die beiden Seiten des aufgeschlagenen Buches also in vier Columnen getheilt. In der ersten (von der Linken an) befindet sich der hebräische Text, vocalisirt und accentuirt, in der zweiten die lateinische Vulgata, in der dritten die lateinische Uebersetzung des griechischen Textes der Septuaginta, in der vierten endlich dieser letztere Text selbst. Auf dem unteren Theil der linken Seite ist das Thargum des Onkelos, auf der rechten dessen lateinische Uebersetzung. Dieselbe Einrichtung ist bei den übrigen protocanonischen Büchern befolgt, nur daß bei den Büchern der Chronik, Esra, Nehemia und Daniel die Thargumim fehlen. Bei den deuterocanonischen Büchern ist jede Seite in drei Columnen getheilt, in der mittleren steht der griechische Text, am äußeren Rand dessen lateinische Uebersetzung und am innern Rand die lateinische Vulgata. Das dritte Buch der Maccabäer ist griechisch und lateinisch, das dritte und vierte Buch Esdras bloß lateinisch abgedruckt. Der fünfte Band enthält das N. T., der sechste und siebente eine Menge von Beigaben linguistischer, introductorischer, archäologischer, kritischer und hermeneutischer Art (vgl. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. III. 305 ff.). Der achte und letzte Band enthält noch einmal einen Abdruck der ganzen Bibel in den Urtexten und mit der von Montanus verbesserten Interlinearversion des Santes Pagninus. Das alte Testament geht von der Rechten zur Linken, das neue von der Linken zur Rechten, deßhalb findet sich auf dem ersten Blatte (nach unserer Ausdrucksweise) der Titel fürs neue, auf dem letzten der fürs alte Testament. Zu großem Tadel hat hier der Umstand Anlaß gegeben, daß Genes. 3, 15. statt הוּא in Uebereinstimmung mit dem ipsa (auf Maria bezogen) der Vulgata, הִיא, jedoch in Folge eines Versehens הִוא, gedruckt wurde. Die Grundlage dieses Bibelwerkes ist die Complutensische Polyglotte. Aus ihr ist der hebräische Text, das Thargum des Onkelos und die griechischen und lateinischen Texte herübergenommen, der hebräische und chaldäische Text aber mehrfach geändert nach der Bomberg'schen Ausgabe. Aus letzterer sind die übrigen Thargumim außer Onkelos genommen, jedoch revidirt und von manchen Fehlern gereinigt. Eine lateinische Uebersetzung derselben hatte schon Ximenes in der Universitätsbibliothek zu Alcala aufgestellt. Diese suchte man mit ihren Originalen in möglichst wörtliche Uebereinstimmung zu bringen und ließ sie dem chaldäischen Text gegenüber abdrucken. Beim neuen Testament ist wiederum der größte Theil der Seite von oben in zwei, und somit die beiden Seiten des aufgeschlagenen Buches in vier Columnen getheilt. In der ersten (von links) findet sich die syrische Ueber-

setzung, in der zweiten deren lateinische Uebersetzung, in der dritten die lateinische Vulgata und in der vierten der griechische Text. Unter diesen Texten befindet sich je am unteren Rande der syrische Text noch einmal mit hebräischen Buchstaben gedruckt und vocalisirt. Diese Polyglotte gehört unter die Seltenheiten, weil nur 500 Exemplare gedruckt wurden und von diesen noch eine große Anzahl mit dem Schiffe, das sie nach Spanien bringen sollte, zu Grunde ging. Die typographische Ausstattung ist ungemein schön, zumal für jene Zeit, so daß sie sogar als ein Weltwunder gepriesen wurde. Nach ihrer Vollendung wurde sie von Montanus in seinem und Philipps II. Namen dem Papste Gregor XIII. überreicht, und Montanus wurde von Philipp II. unter seine Hofcapläne aufgenommen und erhielt die Comthurei Pelai Perez mit einem jährlichen Einkommen von 2000 Ducaten. Von jetzt an wurde er jedoch vielfach angefeindet. Man suchte seine Orthodoxie zu verdächtigen und beschuldigte ihn namentlich wegen der vollständigen Aufnahme der Thargumim und der sorgfältigen Benützung rabbinischer Schriften der Hinneigung zum Judenthum, so daß er sogar nach Rom berufen wurde, um sich persönlich zu vertheidigen (s. Montanus, Bened. Arias). — Die dritte große Polyglotte ist die von Paris (Biblia Polyglotta Parisiensia). Weil auch die Antwerpische Polyglotte schon im Anfang des 17ten Jahrh. fast eben so selten und eben so schwer zu bekommen war, wie die Complutensische, so entschloß sich der Cardinal du Perron, ein neues aber vollständigeres Bibelwerk dieser Art zu veranstalten. Die Urtexte und Uebersetzungen, die sich in der Antwerpischen Polyglotte befanden, sollten auch in die neue aufgenommen werden, aber außerdem sollte noch eine syrische Uebersetzung des alten Testamentes und eine arabische des alten und neuen hinzukommen. Zur Besorgung dieser Texte waren aber gründliche Kenntnisse der arabischen und syrischen Sprache nöthig, und der Cardinal in Verbindung mit dem königlichen Bibliothecar J. A. de Thou (Thuanus) brachte es dahin, daß gegen das Ende des J. 1614 zwei gelehrte Maroniten, Gabriel Sionita und Johannes Hesronita, mit Savary de Breves, dem damaligen französischen Gesandten in Rom, nach Paris kamen, und ersterer zum Professor der syrischen und arabischen Sprache, letzterer zum königlichen Dollmetscher in den orientalischen Sprachen ernannt wurde. Mit den biblischen Uebersetzungen jedoch, welche sie für die neue Polyglotte besorgen sollten, beschäftigte sich hauptsächlich nur Gabriel Sionita. Zum Unglück aber für das Unternehmen starben du Perron und de Thou bald nach einander (1617. 1618). Die beiden Maroniten wandten sich jetzt an eine Versammlung des französischen Clerus zu Blois (1619) mit der Bitte, daß wenigstens für den Druck der bereits vollendeten lateinischen Uebersetzung des arabischen Bibeltextes die erforderlichen Geldmittel bewilligt werden möchten. Die Versammlung gewährte sogleich die Bitte und setzte 8000 Livres zum berührten Zwecke aus. Allein das Geld wurde anders, man weiß nicht wie, verwendet, und der Druck jener Uebersetzung kam nicht zu Stande. So wäre aus dem vielversprechenden Anfange wieder nichts geworden, wenn nicht ein reicher Privatmann sich der Sache angenommen und das angefangene Werk auf eigene Kosten fortgesetzt und vollendet hätte. Es war dieß der damalige Parlamentsadvocat Guy Michel le Jay, der von dem anfänglichen Plane du Perron's nur in so weit abwich, als er auf den Rath des Cardinals Berulle auch den samaritanischen Pentateuch und die samaritanische Uebersetzung derselben aufnahm. Der gelehrte Oratorianer Joh. Morinus besorgte diese Texte. Im J. 1628 wurde in der Officin des Antoine Vitré mit dem Drucke begonnen und im folgenden Jahre erschienen schon die ersten vier Bände, welche das A. T. in hebräischer, chaldäischer, griechischer und lateinischer Sprache enthielten. Der erste Band hat den Titel: Biblia 1) Hebraica. 2) Samaritana. 3) Chaldaica. 4) Graeca. 5) Syriaca. 6) Latina. 7) Arabica. Quibus textus originales totius scripturae sacrae, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antverpiensi regiis sumtibus exstat, nunc integri, ex manuscriptis toto fere orbe quaesitis exemplaribus exhibentur. Lutetiae

Parisiorum, excudebat Antonius Vitré, Regis, Reginae regentis et Cleri Gallicani typographus 1645. Der obere Theil jeder Seite ist in zwei, also beide neben einander liegende Seiten in vier Columnen getheilt; in der ersten (von links) findet sich der hebräische Text, in der zweiten die lateinische Vulgata, in der dritten die lateinische Uebersetzung der Septuaginta, in der vierten die Septuaginta selbst. Unten ist auf der linken Seite das Thargum, auf der rechten die lateinische Uebersetzung desselben. Vom fünften Bande erschien der erste Theil im J. 1630, der zweite im J. 1633. Sie enthalten das N. T. in griechischer, lateinischer, syrischer und arabischer Sprache. Der sechste Band erschien 1632. Er enthält den hebräisch-samaritischen Pentateuch, die samaritische Uebersetzung desselben, und eine die zwei Texte zugleich darstellende, aber eben darum keine genau ausdrückende lateinische Uebersetzung, außerdem die syrische und arabische Uebersetzung. Der siebente Band, welcher die syrische und arabische Uebersetzung der Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Chronik und Ruth enthalten sollte, konnte noch nicht gedruckt werden, weil Sionita die lateinische Uebersetzung dieser Texte noch nicht fertig hatte. Es kam daher vorläufig der achte Band, welcher die syrische und arabische Uebersetzung der Bücher Esra, Nehemia, Job, Psalmen &c. enthält, unter die Presse und erschien im J. 1635. Im Anfang des folgenden Jahres wurde die Polyglotte, von der bereits acht Folianten (der fünfte Band füllte zwei) erschienen waren, von einer Versammlung des französischen Clerus zu Paris approbirt und mit großen Lobsprüchen ausgezeichnet und empfohlen. Jetzt trat aber eine ziemlich lange Unterbrechung ein. Sionita's Arbeit wurde nämlich dem le Jay als sehr fehlerhaft bezeichnet, und da ihm auch noch die Langsamkeit desselben zuwider war, so enthob er ihn seiner Betheiligung an der Polyglotte und ließ dafür einen andern zu Rom sich aufhaltenden Maroniten, den Abraham Ecchellensis (s. Ecchellensis), nach Paris kommen. Dieser betheiligte sich jedoch nur kurze Zeit an der Arbeit und begab sich bald wieder nach Rom zurück, le Jay aber söhnte sich im J. 1641 mit Sionita wieder aus, und jetzt ging endlich die Arbeit unaufgehalten ihrer Vollendung entgegen. Im J. 1642 erschien der siebente Band, und im J. 1645 endlich der neunte und letzte, welcher die syrische und arabische Uebersetzung der prophetischen Bücher enthält. Der hebräische, chaldäische, griechische und lateinische Text dieser Polyglotte wurden einfach aus der Antwerpischen Polyglotte abgedruckt, und auffallender Weise die seit der Vollendung dieser Polyglotte erschienene sixtinische Ausgabe der Septuaginta und der nach dem Beschluß der Trienter Synode verbesserte sixtinisch-clementinische Text der lateinischen Vulgata nicht berücksichtigt. Der samaritanische Pentateuch ist der Abdruck einer Handschrift, welche Achilles Sancius der Bibliothek des Oratoriums zu Paris geschenkt hatte, und die samaritanische Uebersetzung ist diejenige, welche Piedro della Valle im J. 1616 von den Samaritanern zu Damascus gekauft hatte. Ueber die benützten arabischen und syrischen Handschriften wird keine genaue Auskunft gegeben. Jedenfalls war Sionita in Auswahl derselben, namentlich der arabischen, nicht sehr vorsichtig, und wie es scheint, bloß darauf bedacht, eben syrische und arabische Bibeltexte zu haben, unbekümmert ob sie die Urtexte oder andere Uebersetzungen zu Originalen haben; auch fehlen dieselben bei einzelnen Büchern, bei Esther, Tobia und Judith die arabische und syrische, beim ersten Buche der Maccabäer die arabische, beim zweiten die syrische Uebersetzung. Im Uebrigen fehlt es dieser Polyglotte an allem zum rechten Gebrauch derselben erforderlichen Apparat, wie solchen die Antwerpische Polyglotte in reichlichem Maße bietet. Auch hat sie das Unbequeme, daß die verschiedenen Uebersetzungen eines biblischen Buches nicht beisammen in einem und demselben Bande stehen, sondern immer zwei Bände aufgeschlagen werden müssen, um alle Uebersetzungen einer Stelle vergleichen zu können. Solche Mängel sind besonders scharf und mit leidenschaftlicher Uebertreibung von Valerian de Flavigny, Professor der hebräischen Sprache zu Paris, in vier Briefen gerügt worden, denen jedoch Abr.

Ecchellensis seine Apologia de editione Bibliorum Polyglottorum Parisiensium, Paris 1647 und seine Epistolae apologeticae duae etc. Paris. 1647 entgegensetzte. Was die äußere Ausstattung betrifft, so ist die Polyglotte ein typographisches Prachtwerk. Es wurden nicht bloß eigene Lettern für dieselbe gegossen, sondern sogar zur Verfertigung des Papiers eine eigene Papierfabrik errichtet, deren Papier wegen seiner Größe und Schönheit Kaiserpapier genannt wurde. Der Cardinal Richelieu wünschte seinen Namen an der Spitze des Werkes und bot dafür die enorme Summe von 100,000 Kronenthalern. Le Jay wollte jedoch die Ehre, ein solches Werk zu Stande gebracht zu haben, nicht an einen andern abtreten, und ging zu seinem eigenen großen Schaden nicht auf das Anerbieten ein. Sein großes Vermögen war aufgewendet und das mühsam vollendete Werk konnte es nicht wieder ersetzen. Die eben berührten Mängel, die Unbequemlichkeit des Gebrauchs und der hohe Preis, den er für die Polyglotte ansetzte, hielt viele von der Anschaffung derselben ab, so daß verhältnißmäßig wenige Exemplare abgesetzt wurden und le Jay sich endlich genöthigt sah, viele derselben als Maculatur zu verkaufen. Nachdem er so durch seine Unternehmung ein dürftiger Mann geworden war, trat er in den Priesterstand, wurde Dechant zu Verzelai, erhielt später von Ludwig XIV. das Diplom eines Staatsrathes und starb im J. 1675. Noch bei seinen Lebzeiten, im J. 1666, trieben drei holländische Buchhändler mit seiner Polyglotte einen frechen Betrug, indem sie derselben einen anderen Titel vordruckten und eine Dedication an Papst Alexander VII. beifügten, und dadurch dieselbe für ein von ihnen zu Ehren dieses Papstes unternommenes Werk ausgaben. Der Titel lautete: Biblia Alexandrina Heptaglotta, auspiciis S. D. Alexandri VII anno Sessionis ejus XII. feliciter inchoato. Lutetiae Parisiorum, prostant apud Johannem Janssonium a Waesberge, Johannem Jacobi Chipper, Elizaeum Weirstraet. MDCLXVI. Die alexandrinische Heptaglotte ist also nichts anderes als die Pariser Polyglotte. — Die **vierte große Polyglotte** ist die von **London** (Biblia Polyglotta Londinensia), die durch Brian Walton veranstaltet wurde und deßhalb auch die **Walton'sche Polyglotte** genannt wird. Die Engländer machten dem le Jay das Anerbieten, von seiner Polyglotte 600 Exemplare zu kaufen, wenn er sie für die Hälfte des von ihm angesetzten Preises geben wollte, und als er sich nicht dazu verstund, beschlossen sie selbst eine neue Polyglotte herauszugeben, weniger prachtvoll und kostbar, aber bequemer eingerichtet und reichhaltiger, als die des le Jay. Brian Walton übernahm die schwierige Arbeit, eröffnete eine Subscription, um wegen des erforderlichen Kostenaufwandes nicht in Verlegenheit zu kommen, und machte sich, als diese günstig ausgefallen war, mit großem Eifer an die Arbeit. Seine Mitarbeiter waren, wie er in der Vorrede selbst sagt, Edmund Castle (Castellus), später Professor der arabischen Sprache zu Cambridge, Alexander Huisch, Canonicus bei der Stiftskirche zu Wels, Samuel Clarke, später Vorsteher der Oxforder Universitätsdruckerei, Thomas Hyde, später Professor der arabischen Sprache zu Oxford und Dudley Loftus, ein Rechtsgelehrter von Dublin. Außerdem wurde er noch von manchen anderen Gelehrten, wie namentlich von Jac. Usher, Erzbischof von Armagh, Will. Fuller, Gilbert Sheldon, Abrah. Wheloc, Herbert Thorndike, Ed. Pocock u. and. theils durch Rath, theils durch Mittheilung von Handschriften unterstützt. Andere förderten die Unternehmung durch reichliche Geldbeiträge, unter denen namentlich auch der Churfürst Carl Ludwig von der Pfalz genannt wird. Im Jahr 1657 erschien der erste Band unter dem für das ganze Werk geltenden Titel: Biblia Sacra Polyglotta, complectentia Textus Originales, Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Graecum, versionumque antiquarum Samaritanae, Graecae LXXII. Interpretum, Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Vulg. Lat. quidquid comparari poterat. Cum Textuum et Versionum Orientalium translationibus Latinis. Ex vetustissimis Mss. undique conquisitis, optimisque exemplaribus impressis, summa fide collatis. Quae in prioribus Editionibus deerant

suppleta. Multa antehac inedita, de novo adjecta. Omnia eo ordine disposita, ut Textus cum Versionibus uno intuitu conferri possint. Cum Apparatu, Appendicibus, Tabulis, Variis Lectionibus, Annotationibus, indicibus etc. Opus totum in sex Tomos distributum. Edidit Brianus Waltonus, S. T. D. Londini, imprimebat Thomas Roycroft, 1657. Dieser Band enthält außer der Vorrede Waltons und einem reichhaltigen Apparatus Biblicus den Pentateuch, und zwar den Urtext hebräisch und samaritanisch, dann die chaldäische, samaritanische, griechische, syrische und arabische Uebersetzung mit je einer lateinischen Uebersetzung zur Seite und die lateinische Vulgata. Alle diese Texte sind sehr bequem und übersichtlich zusammengeordnet. Der obere Theil jeder Seite ist in vier, der untere in zwei Columnen getheilt, so daß die beiden Seiten des aufgeschlagenen Buches oben acht, unten vier Columnen haben. Oben steht in der ersten Columne (von links) der hebräische Text mit einer lateinischen Interlinearversion, in der zweiten der lateinische Text der sixtinisch-clementinischen Vulgata, in der dritten der griechische Text der Septuaginta nach der sixtinischen Ausgabe, in der vierten die lateinische Uebersetzung desselben, in der fünften das Thargum des Onkelos, in der sechsten die lateinische Uebersetzung davon, in der siebenten zuerst der hebräisch-samaritanische Pentateuch und dann die samaritanische Uebersetzung desselben und in der achten die lateinische Uebersetzung zu beiden. Unten befindet sich in der ersten Columne der syrische Text, in der zweiten dessen lateinische Uebersetzung, in der dritten der arabische Text und in der vierten dessen lateinische Uebersetzung. Der zweite Band enthält zunächst die Bücher Josua, Richter, Ruth, Samuel und Könige; hier ist nur je auf der ersten (linken) Seite der obere Theil in vier Columnen abgetheilt, in denen dieselben Texte stehen, wie beim Pentateuch, in den untern zwei Columnen findet sich das chaldäische Thargum und dessen lateinische Uebersetzung. Die zweite (rechte) Seite hat oben und unten nur zwei Columnen, in den beiden oberen befindet sich der syrische Text mit seiner lateinischen Uebersetzung und in den beiden unteren der arabische Text mit lateinischer Uebersetzung. Dann folgen die Bücher Chronik, Esra, Nehemia, Esther; hier ist der obere und untere Theil jeder Seite nur je in zwei Columnen getheilt, weil bei den drei erstern Büchern die chaldäische, bei letzterem die arabische Uebersetzung fehlt. Der dritte Band enthält das Buch Job mit denselben Uebersetzungen, wie bei Josua; dann die Psalmen, wo zu diesen Uebersetzungen noch die äthiopische hinzukommt; darauf die Sprüchwörter, den Prediger und das hohe Lied mit denselben Uebersetzungen, nur daß die äthiopische bei den beiden ersteren fehlt; endlich die Propheten wieder mit denselben Uebersetzungen, wie bei Job, nur daß bei Daniel begreiflich die chaldäische fehlt. Der vierte Band mit dem Titel: Libri qui vulgo dicuntur apocryphi enthält die deuterocanonischen Bücher lateinisch, griechisch, syrisch und arabisch, sodann einige apocryphische Schriften, wie das Gebet Manasse's, das dritte Buch der Maccabäer, das dritte und vierte Buch Esra's, endlich das pseudojonathanische und jerusalemische Thargum und die persische Uebersetzung des Pentateuchs. Der fünfte Band unter dem Titel; Bibliorum Sacrorum tomus quintus, sive novum D. N. Jesu Christi testamentum, enthält das neue Testament, und zwar die Evangelien griechisch, lateinisch, syrisch, arabisch, äthiopisch u. persisch, die übrigen neutestamentlichen Schriften ebenso, nur mit Weglassung der persischen Uebersetzung. Der sechste Band endlich enthält unter dem Titel: Ad Biblia Sacra Polyglotta Appendix, in quo varii Tractatus, Annotationes, Lectiones variae hebr. graec. lat. samarit. chald. syr. arab. aethiop. pers. cum indicibus etc. quae tomum sextum constituunt. Quorum catalogum versa pagina exhibet. Londini imprimebat Thomas Roycroft, 1657. einen reichen kritischen und exegetischen Apparat (s. die ausführliche Inhaltsangabe bei Rosenmüller, a. a. O. S. 335 ff.) und am Ende einen Index rerum et sententiarum. Eine wichtige Zugabe zu dem ganzen Werke ist Edmund Castle's Lexicon Heptaglotton Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Samaritanum, Aethiopicum, Arabicum conjunctim, et Persicum separatim. In quo omnes

voces Hebraeae etc. Londini imprimebat Thomas Roycroft, LL. Orientalium Typographus Regius. 1696. Daß diese Polyglotte weit reichhaltiger, bequemer und brauchbarer ist, als die früheren, bedarf kaum mehr der Bemerkung. Auch was die Auswahl der Texte und deren Besorgung betrifft, hat sie vor jenen ihre Vorzüge. Der hebräische Text mit der lateinischen Interlinearversion ist aus der Antwerpischen Polyglotte genommen, der griechische Text der Septuaginta aus dem sixtinischen Abdruck des alten Codex Vaticanus, der lateinische der Vulgata aus der sixtinisch-clementinischen Ausgabe; die Thargumim sind aus der großen rabbinischen Bibelausgabe von Burtorf, die syrische und arabische Uebersetzung aus der Pariser Polyglotte herübergenommen, aber nach Handschriften geändert und die etwaigen Lücken ergänzt. Der persische Pentateuch wurde aus der i. J. 1551 zu Constantinopel mit hebräischen Buchstaben erschienenen Ausgabe abgedruckt, aber die hebräische Schrift in die persische umgeschrieben; die persischen Evangelien sind ein Abdruck einer alten Pocock'schen Handschrift. Das äthiopische Psalterium und hohe Lied ist aus der cölnischen und römischen Ausgabe genommen, aber nach Pocock'schen Handschriften revidirt worden. Der griechische Text des N. T. ist der des Robert Stephanus und die lateinische Interlinearversion die des Arias Montanus. Rich. Simon, obgleich er einige Ausstellungen an dieser Polyglotte zu machen hat, wie namentlich, daß die arabischen Uebersetzungen nicht hätten aus der Pariser Polyglotte abgedruckt werden sollen, weil man bessere als diese hätte bekommen können, und daß die lateinische Uebersetzung der orientalischen Versionen überhaupt besser und genauer sein sollten, schließt dennoch die Aufzählung ihrer Vorzüge mit den Worten: En un mot, nous n'avons rien de plus achevé pour la Bible que la Polyglotte de Londres (hist. crit. du V. T. Amsterd. 1685. p. 520 sq.). — Von den kleineren Polyglotten, die nach der zweiten großen oder Antwerpischen zu erscheinen anfingen ist die Heidelberger Polyglotte die erste. Sie erschien im J. 1586 unter dem Titel: Sacra Biblia Hebraice, Graece et Latine. Cum annotationibus Francisci Vatabli, Hebraice linguae quondam Professoris Regii Lutetiae. Latina interpretatio duplex est, altera vetus, altera nova. Omnia cum editione Complutensi diligenter collata; additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonnunquam omiserat, idiotismis, verborumque difficiliorum radicibus. Ex officina Sanctandreana. 1586. Eine zweite Ausgabe erschien im J. 1599. Hier ist der hebräische, griechische und lateinische Text einfach aus der Complutenser Polyglotte abgedruckt und noch die lateinische Uebersetzung des Santes Pagninus beigefügt. Der Herausgeber wird nicht genannt, aber Le Long hat es wahrscheinlich gemacht, daß Corn. Bonav. Bertram während seines Aufenthaltes in Teutschland die Ausgabe veranstaltet habe. Sie wird zwar gewöhnlich Biblia Polyglotta Vatabli genannt, aber bloß, weil die Bemerkungen des Vatablus derselben beigegeben sind; denn Vatablus war schon im J. 1547 gestorben. Robert Stephanus hatte im J. 1545 und 1557 Anmerkungen zum lateinischen Bibeltext unter dem Namen des Vatablus herausgegeben, weil er sie aus dessen Vorlesungen geschöpft hatte, und diese sind unter den annotationes Fr. Vatabli auf dem Titel dieser Polyglotte gemeint. Ein großer Dienst wurde begreiflich durch ein solches Werk, nachdem bereits die schöne Antwerpische Polyglotte vorhanden war, der biblischen Wissenschaft nicht geleistet. — Die zweite kleinere Polyglotte ist die Wolder'sche. Sie erschien im J. 1596 unter dem Titel: Opus quadripartitum Sacrae Scripturae, continens S. Biblia sive Libros Veteris et Novi Testamenti omnes, quadruplici lingua: hebraica, graeca, latina et germanica. Hamburgi. Der erste Band enthält den hebräischen Text, aber nicht in einer von Wolder selbst veranstalteten Ausgabe, sondern nur denjenigen, welcher schon im J. 1587 unter dem Titel דרך הקדש יגג Sive Biblia Sacra, eleganti et majuscula characterum forma, qua ad facilem Sanctae Linguae et Scripturae intelligentiam, novo compendio primo statim intuitu litterae radicales et serviles, deficientes et quiescentes situ et colore discernuntur. Authore Elia

Huttero. Hamburgi impressa typis Elianis per Johannem Saxonem. Anno MDLXXXVII. Cum gratia et Privilegio Sac. Caesar. Majestatis, erschienen war. Erst mit dem zweiten Bande beginnt Wolders eigene Arbeit. Der allgemeine Titel derselben auf dem ersten Blatte lautet: Sacrorum Bibliorum quadrilinguium Tomus secundus trilinguis, librorum veteris et novi Testamenti versionem continens: graecam septuaginta interpretum; latinam duplicem, unam veterem et vulgatam, alteram Xantis Pagnini, cum notis hebraicam veritatem indicantibus, et germanicam Martini Lutheri. Hamburgi. Das zweite Blatt hat einen in Kupfer gestochenen Titel, welcher lautet: Biblia Sacra, graece, latine et germanice, opera Davidis Wolderi: in usum ecclesiarum germanicarum, praecipue earum, quae sunt in ditionibus illustrissimorum Ducum Holsatiae. Hamburgi, anno Domini MDXCVI. Jacobus Lucius junior excudebat. Dieser Tomus secundus ist aber wieder in mehrere Theile abgetheilt, deren jeder einen eigenen Titel hat, auf welchem sein Inhalt angegeben wird. Der hebräische Text ist gemischt aus den Bomberg'schen, Münster'schen und Stephanischen Ausgaben. Der griechische Text ist aus der Antwerpischen Polyglotte herübergenommen, der lateinische Text der Vulgata und die lateinische Uebersetzung des Pagninus ist aus der Frankfurter Ausgabe vom Jahr 1591 abgedruckt. Daraus erhellt schon, daß auch durch diese Ausgabe die biblische Wissenschaft nicht wesentlich gefördert wurde. Noch weniger geschah dieß durch die drei Jahre später erschienene dritte kleinere Polyglotte des Elias Hutter unter dem Titel: Biblia Sacra, ebraice, chaldaice, graece, latine, germanice, gallice. Studio et labore Eliae Hutteri, Germani. Noribergae. Cum Sacrae Caesar. Majest. quindecim annorum privilegiis. 1599. Von dieser Ausgabe ist bloß der erste Band erschienen, welcher den Pentateuch und die Bücher Josua, Richter und Ruth enthält. Der hebräische, chaldäische, griechische und lateinische Text ist aus der Antwerpischen Polyglotte abgedruckt, der teutsche aus Luthers Bibelübersetzung. Statt der französischen Uebersetzung findet sich in einigen Exemplaren eine slavische, in andern eine italienische, in anderen eine niedersächsische. Geraume Zeit später im Anfang des 18ten Jahrh. unternahm Christ. Reineccius die Herausgabe einer neuen Polyglotte und diese ist die vierte kleinere Polyglotte. Das N. T. erschien im J. 1713 unter dem Titel: Biblia sacra quadrilinguia Novi Testamenti Graeci, cum versionibus Syriaca, Graeca vulgari, Latina et Germanica, universa ad optimas quasque editiones recognita, adjectis variantibus lectionibus, tum Graecis, ex edit. Novi Test. Johannis Millii S. T. P. praecipue excerptis, tum Syriacis, ex Polyglottis Anglicanis et edit. Schaafii petitis, tum etiam Germanicis nonnullis e diversis b. Lutheri editionibus annotatis — accurante M. Christiano Reineccio, SS. Theol. Bacal. Lipsiae, sumtibus Haeredum Lankisianorum. 1712. Das alte Testament ist wegen verschiedener eingetretener Hindernisse erst um die Mitte dieses Jahrhunderts erschienen. Es besteht aus zwei Foliobänden unter dem Titel: Biblia Sacra Quadrilinguia V. Testamenti Hebraici versionibus e regione positis, utpote versione Graeca LXX. Interpretum ex codice Msto Alexandrino a Jo. Ern. Grabio primum evulgata et origenianis asteriscis et obeliscis, quoad fieri potuit, instructa et passim emendata, item versione latina Seb. Schmidii noviter revisa et textui Hebraeo curatius accommodata et Germanica B. Lutheri ex ultima B. viri revisione et editione MDXLIV. XLV. expressa — accurante Christ. Reineccio, consiliario Saxon. et Gymnasii Weissenfels. Rectore. Accessit Praefatio Salomonis Deylingii. Lipsiae, sumtibus Haered. Lankisianorum. Vol. I. 1750. Vol. II. 1751. Der hebräische Text ist hier derselbe wie in der Antwerpischen Polyglotte, und wie es sich mit den übrigen Texten verhalte, sagt der angeführte Titel. Die schon früher von Joh. Draconites unternommene Polyglottenausgabe, von der in den Jahren 1563—65 nur wenige Stücke erschienen sind, und einige andere bloß über einzelne Theile der Bibel sich erstreckende Polyglotten müssen hier übergangen werden. Ausführlicheres über dieselben, so wie über die bisher besprochenen Polyglotten, findet sich bei Le

Long, Bibliotheca sacra. t. I. p. 1 sqq. — ed. Boerner-Masch, I. 331 sqq. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. III. 281 ff. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung. II. 15 ff. 47 ff. III. 151 ff. Schon Richard Simon hat für eine neu zu veranstaltende Polyglotte einige Winke gegeben; dieselben sind theilweise, jedoch in einem etwas anderen Sinne, als es Simon meinte, in der „Polyglottenbibel zum practischen Handgebrauche von R. Stier u. Dr. Theile“ befolgt worden. Dieselbe soll vier Bände umfassen. Der vierte unter dem besonderen Titel: *Η καινη διαθηκη*. Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Bielefeld, 1846, ist zuerst erschienen. Im darauffolgenden Jahre verließ der erste unter dem besonderen Titel: חמשה חומשי התורה, die fünf Bücher Mosis rc. die Presse; der zweite unter dem Titel: נביאים ראשונים, die Bücher Josua, der Richter, Samuelis und der Könige, ist im laufenden Jahre (1851) erschienen. Das Format ist gr. 8. und jede Seite in zwei, somit beide Seiten des geöffneten Buches in vier Columnen getheilt. Beim N. T. findet sich je in der ersten Columne von links die lateinische Vulgata, in der zweiten der griechische Text, in der dritten die teutsche Uebersetzung Luthers und in der vierten abweichende Uebersetzungsweisen aus verschiedenen Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung und andern teutschen Uebersetzungen, namentlich von de Wette, van Eß, Allioli u. a. Der griechische Text ist der Textus receptus, mit den Abweichungen der neuern Ausgaben von Griesbach, Knapp, Scholz, Lachmann u. A. Die lateinische Vulgata ist die Leander van Eß'sche Ausgabe vom J. 1822, mit Varianten aus dem Cod. Amiatinus und der sixtinischen Ausgabe vom Jahr 1590. Beim A. Testament findet sich in der ersten Columne der griechische Text, von Dr. Böckel in Oldenburg besorgt, welcher dabei „nicht sowohl einer der Hauptausgaben gefolgt ist, als den wichtigsten Handschriften nach den Excerpten bei Holmes-Parsons,“ unter Zuziehung der Aldina und Complutensis; in der zweiten der hebräische Text und zwar im ersten Bande nach der größern Hahn'schen Stereotypausgabe vom J. 1836, im zweiten nach der Ausgabe Theile's v. J. 1849, jedoch mit Berichtigungen und masorethischen Bemerkungen; in der dritten ist die Lutherische Uebersetzung mit Varianten am untern Rande unter allen vier Columnen, in der vierten die lateinische Vulgata, wie beim N. T. Die wichtige syrische Peschito aber ist unberücksichtigt geblieben. [Welte.]

Polytheismus, Vielgötterei, ist diejenige Form des Gottesbewußtseins, in welcher sich die pantheistische Richtung des Heidenthums, so wie sie aus dem Gebiete der Speculation in's practische Leben trat und Volksreligion wurde, überall verkörpert hat. Das Heidenthum, welches mit dem Abfalle von Gott in seiner Selbstoffenbarung identisch ist, sieht und erkennt Gott nur noch in seiner Offenbarung durch ein Anderes und verwechselt so nothwendig das nur mittelbar ihm erscheinende Göttliche mit dem Medium dieser Erscheinung selbst. Dieses Andere aber, dieses Medium, in dem Gott dem heidnischen Bewußtsein allein entgegentritt und endlich auch für dasselbe existirt, ist die Creatur. Wird aber die Creatur für die Erscheinungs- und Existenzform der Gottheit genommen, ist diese in allem Creatürlichen das eigentliche Seiende, die Creatur aber nur eine Modification und Spielart des göttlichen Urgrundes, jene die Substanz, diese die Accidenz, so ist das der Pantheismus, der in seinen verschiedenen Systemen und Entwickelungen immer nur eine Variation des eben ausgesprochenen Grundgedankens ist. In seiner reinen consequenten Entwicklung spielt der Pantheismus aber nur in der Speculation eine Rolle, und gehört wesentlich der Geschichte der Philosophie an. Practisch und im Leben des Volkes aber gestaltet er sich immer in polytheistischen Formen aus, die eine freilich mangelhafte, aber dem allgemeinen religiösen Bedürfnisse mehr entsprechende concrete Darstellung des pantheistischen Principes sind. — Die Creatur nun, in welcher das Heidenthum das Göttliche sieht, ist in die Natur und in den Menschen geschieden. Natur- und Selbstvergötterung sind also überall Ursprung und

Erzeugniß polytheistischer Religionen. Es ist nun natürlich, daß die Natur- und Menschenwelt, welche den Charakter des Werdens und der auseinandergehenden Vielheit an sich tragen, diesen Charakter auch dem Göttlichen, welches damit identificirt wird, aufprägen. Die heidnischen Religionen haben also fast ohne Ausnahme eine Vielheit von Göttern, und diese Götter selbst haben eine Art von Geschichte, eine Genesis und Phasen ihrer Entwickelung, vielfach selbst, wie die Quelle, woraus sie floßen, den Charakter des Leidens und der Vergänglichkeit, den Keim ihrer eigenen Vernichtung, der mit dem Glauben an sie merkwürdig sich verschmilzt. Die einzelnen Götter sind nun auf verschiedene Weisen für den Glauben erzeugt und ausgestaltet worden. Zunächst sind es vielfach die gestaltenden Urkräfte der Natur, die in diesen Deificationsproceß eingingen, woher es kommt, daß die älteste Theogonie fast bei allen heidnischen Völkern wie eine mythisch verhüllte Cosmogonie erscheint. Dann sind die fortwährend wirkenden organischen, physicalischen und chemischen Kräfte der Natur, jede nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit der besonderen Sphäre eines Gottes angewiesen, und besonders haben die Wunder des Himmels, die meteorologischen und astronomischen Erscheinungen die göttergestaltende Phantasie der Menschen angeregt. Dann mußten auch die Thiere, wie sie in ihrem unfehlbaren Instincte den Menschen wunderbar vorkamen und durch ihre Nützlichkeit und Gefährlichkeit das menschliche Leben bedrohten und bedingten, Elemente zur Bildung vieler Göttergestalten liefern. In dem Gebiete des rein Menschlichen aber waren es besonders die übermenschlich erscheinenden ethischen Mächte, und die unabweisbaren ethischen Postulate, die nach ihrer empirischen psychologischen Besonderung zur Bildung von Göttern führten, von denen jene Wirkungen ausgehend gedacht wurden oder die diese Postulate dem gläubigen Sinne garantiren sollten. Wir haben hiermit nur die reichsten Quellen angedeutet, woraus die Vielheit der heidnischen Götter entstammt, und bemerken nur noch, daß zur Bildung einer Göttergestalt oft mehrere dieser Quellen zusammenfließen, und daß Erinnerungen aus der Geschichte des Cultus eines Gottes, und dann die combinirende Sage, die umgestaltende und verschönernde Poesie und Kunst vielfach die Ausbildung der Vorstellung von demselben unternehmen. Man sieht also leicht, daß bei der Frage, was ein bestimmter Gott einer polytheistischen Religion zu bedeuten habe, und wie ein Volk zu der eigenthümlichen Gestaltung des Glaubens an ihn gekommen sei, nicht leicht eine einfache Antwort erschöpfend gegeben werden kann, und daß eine Menge von Grundfäden dabei oft zu einem merkwürdig verschlungenen Gewebe zusammenfließt, obwohl bei dem einen polytheistischen Volke diese, bei dem andern eine andere Art der ursprünglichen Gestaltung der Götter vorherrschend zu sein pflegt. — Wir können hier nicht umhin, einer besonderen Vorstellungsart Erwähnung zu thun, wie die Heiden zu ihren Göttern gelangt seien. Viele Kirchenväter, insbesondere die Apologeten der alten Kirche bezeichnen die polytheistischen Götter als Dämonen. Die Götter hätten sonach, meinten sie, eine wirkliche Existenz in den abgefallenen höheren Geistern, die die Menschen verblendet hätten, die sich wirklich als geistig persönliche Potenzen in den Idolen bezeugten, nur daß das Teuflische in sündiger Verkehrung aller Begriffe für Göttliches gehalten würde. Es liegt hierbei die tiefe Wahrheit zum Grunde, daß die Menschheit ursprünglich durch dämonischen Betrug in jenen Zustand des Abfalls gerieth, von dem auch wir die Vielgötterei des Heidenthums abgeleitet haben. Da von nun an die Creatur, also Natur und Mensch unter der Herrschaft des Bösen stand, das Menschliche dem Zuge der Selbstsucht folgte, und das Natürliche auf den von Gott losgesagten Menschen mit dämonischem Reize wirkte, und daraus allerdings jene Verrücktheit entstand, wonach der Mensch das Niedere und zum Dienst Bestimmte zum Herrn und Gott über sich erhob, so ist jene patristische Ansicht als ein kräftiger, runder Ausdruck zur allgemeinen Bezeichnung des wahren Verhältnisses treffend und geeignet. Daß übrigens im Besonderen die Väter hinter den Einzelgöttern persönlich wirkende dämonische

Potenzen vermutheten, dazu brachte sie die heidnische Aussage von den Orakeln und Wundern ihrer Götzen, deren objective Wahrheit sie nicht in Abrede stellen wollten, und denen zum Trotze sie die Falschheit des Götzencultus und die Wahrheit des Christenthums behaupteten. Und allerdings würden auch wir, wenn wir uns nicht für berechtigt glaubten, jene Orakel und Wunder kritischem Zweifel zu unterziehen, und ihnen den übernatürlichen Charakter abzusprechen, nicht umhin können, die Götter des Heidenthums auch mit aus persönlichen dämonischen Einflüssen entstanden, als eine Art von teuflischen Incarnationen anzunehmen. Die Ansicht übrigens, wonach die Götter der Heiden nichts sind, als unpersönliche, wesenlose Ausgeburten der Phantasie und des Aberglaubens, wird gestützt durch Stellen der hl. Schrift, wie Ps. 105, 5. Omnes dii gentium daemonia (hebr. elilim, i. e. inania) und 1 Cor. 8, 4 und 7, wo die Ansicht ausgeführt ist, die Götzenopfer seien keine wirklichen Opfer, weil die Götzen nichts seien. — Ein Weiteres ist, daß wir betrachten, wie die Vielgötterei mit der Vielheit der Religionen zusammenhängt. Wir kehren zu dem Satze zurück, daß der Polytheismus darin seine Wurzel hat, daß man das Creatürliche, d. h. das Natürliche und das Menschliche vergötterte. Die Natur aber, ihre Formen, die in ihr zu Tage tretenden Kräfte, die Weise, wie sie als eine höhere Macht dem menschlichen Leben nahe tritt und dasselbe von sich abhängig macht, ist nach Clima und Landesbeschaffenheit sehr verschieden. Der Mensch ferner kommt sich nach Verschiedenheit der Abstammung, der Sprache, der Lebensweise und Sitte überall als ein anderer, als ein verschiedener vor. Derselbe Grund also, der die geographischen und ethnographischen Eintheilungen auf der Erde hervorrief, macht sich auch in den von diesen Eintheilungen bedingten Religionen geltend, weil Natur und Mensch dort ganz so wie hier die eigentlichen Eintheilungsobjecte sind. Die polytheistischen Religionen sind deßhalb ihrem innersten Wesen nach an die Verschiedenheit der Länder und Stämme gebunden. Polytheistische Religionen wurzeln nur in, und bestehen nur mit der Nationalität im Gegensatze zur wahren Humanität. Mit einem vollkommen richtigen Tacte haben die Christen der ersten Jahrhunderte die Heiden als gentes bezeichnet. — Die Vergötterung der Natur und die des Menschen geht nun aber im Polytheismus nicht etwa gesondert vor sich, sondern beide Richtungen durchdringen sich auf das Mannigfaltigste. Die Gottheit, die in der Natur erscheint, wirkt und ist, kann nicht, wenn der Mensch zu ihr in ein religiöses Verhältniß treten will, der Natur selbst gleich, als eine bewußtlose, blinde, dämonische Kraft gedacht werden, sondern das nie ganz verlierbare Bewußtsein der Gottähnlichkeit trieb den Menschen, bei der einmal stattfindenden Umkehrung des wahren Verhältnisses, sich den Naturgott menschenähnlich zu bilden; lag doch darin zugleich eine Apotheose des Menschen selbst. So entstanden eine Unzahl von Anthropomorphosen auf naturalistischem Untergrunde; und die Natur verhält sich in allen polytheistischen Systemen wie ein dunkeles Pandämonium, aus dem sich unter dem Zuge des Personalismus bei gegebenem Anlaß immer neue und neue Gestalten entwickeln. Andererseits konnte das Menschliche als solches nicht wohl unmittelbar als Göttliches betrachtet werden. Die Lüge, die in dieser Selbstvergötterung lag, mußte sich vor dem Bewußtsein, wenn es noch nicht ganz verfinstert war, gar zu schreiend als das, was sie ist, charakterisiren. Daher erschien nur das im Menschen, was außer seiner freien Verfügung steht, und wie eine Naturmacht nach unverrückbarem Gesetz den sittlichen Grund seines Wesens bildet, als göttlich (wie die Personificationen von Tugenden), oder es wurden Mächte, die den Menschen unfreiwillig treiben (das Gewissen, der Wahnsinn, jede Art von Leidenschaft und Begeisterung) als innewohnende Götter gedacht und als solche objectivirt, oder endlich wurde freilich der Mensch selbst, aber doch nur, nachdem er ganz der Naturgewalt anheimgefallen schien, im Todtencultus und Heroendienst zu den Göttern gerechnet (s. Apotheose). Nur die Zeit des tiefsten sittlichen Verfalles und der ärgsten religiösen Verkommenheit hat es bis zu der Apotheose Lebender getrieben. Und wie das Heidenthum sich

hier in einem seiner wahnsinnigsten Extreme zeigt, so zeigt es sich in einem andern, wenn die in ihm verdumpfte Menschheit, um das Bewußtsein ihrer geistigen Würde gekommen, den bloßen Naturklotz nicht als Symbol, nicht als besondere Species der obwaltenden Göttermacht, sondern als die präsente Gottheit selbst verehrt, wie im Fetischismus (s. d. A.), wo von der ursprünglichen Wahrheit des religiösen Verhältnisses nichts mehr übrig ist, als daß der Mensch etwas außer sich haben muß, was er verehre. Wenn indeß der Fetischismus nur auf der niedrigsten Stufe der Bildung bei den heidnischen Völkern rein hervortritt, so ist doch Fetischismus mehr oder minder mit allen polytheistischen Religionen nothwendig verwachsen. Der Polytheismus ist identisch mit dem Götzendienste (s. d. A.). Ist der Gott ein dießseitiger, ein im creatürlichen Sein enthaltener, so ist das, was Bild und Symbol von ihm sein soll, vorzugsweise selbst Gott, in ihm tritt er der Anbetung und dem Opfercult besonders entgegen, und zwischen gebildeten und ungebildeten Heiden kann nur der Unterschied stattfinden, daß jene das Bewußtsein des Symbolischen im Bilde nicht verlieren, und die Gottheit über das Bild hinaus sich geistiger und allgemeiner wirksam denken, diese aber ihre Gottheit mehr in der crassen, concreten Wirklichkeit des Bildes aufgehen lassen. — So sehr indeß der Polytheismus, einmal schon wegen der Beschaffenheit des Creatürlichen, woraus er hervorwächst, und dann als unmittelbarer Götzendienst in eine unbegrenzte Vielheit auseinander geht, und seine Olympe wie die Tiefen der Erde, seine Tempel wie seine Häuser, seine Felder, Wälder, Berge und Gewässer mit einer Unzahl von Göttergestalten bevölkert, so ist doch diese Vielheit, von der die ganze religiöse Richtung ihren Namen hat, nur auf den niedrigsten Bildungsstufen eine eigentliche. Uneigentlich, oder doch weniger craß tritt sie bei den gebildeten heidnischen Völkern auf. Der Götterschwarm ist hier organisirt, analog der menschlichen Familie und dem menschlichen Staate. Zu einem höchsten Principe, zu einem Vater und König der Götter gipfelt sich das ganze System empor und nach Würde und Functionen gliedern sich in Abhängigkeit von ihm und bedingt durch einander die Untergottheiten ab. In dieser Art von Einheit, der selbst der Polytheismus bei einiger Cultur nie ganz entrathen konnte, spiegelt sich noch eine Ahnung von dem wahren Verhältnisse und eine Sehnsucht nach ihm ab, die der menschlichen Seele bei ihrer natürlichen Anlage für die Wahrheit selbst in jener ihrer Losgesagtheit von Gott nicht verloren ging. Ja noch mehr; wir sind sogar genöthigt, manche merkwürdige Züge in der Göttergeschichte des Heidenthums als eigentliche, im unvertilgbaren Heilsbedürfnisse der Menschheit liegende Typen auf die Offenbarung in Christus anzuerkennen, als ein testimonium animae naturaliter christianae (Tertullian.). — Die hauptsächlichsten polytheistischen Systeme der Culturvölker des heidnischen Alterthums sind: Das indische, welches in seiner priesterlich-philosophischen Ausbildung mehr als irgend ein anderes pantheistisch ist, für das Volk aber sich in eine gestaltenreiche Mythologie von Naturgöttern ausgestaltet hat. Die obersten dieser Götter sind Brahma, der Götterfürst und der Schaffende, Vischnu, der Luftgott und der Erhaltende, Schiwa, der Feuergott und der Zerstörende. Diese drei bilden die Trimurti (oberste Götterdreiheit). Die Idole der Inder zeichnen sich aus durch Häufung der Attribute, Combination vielgliedriger Gestalten, und sonstige Monstrositäten, welche die natürliche und ethische Bedeutung des Gottes stark in's Auge springen lassen. — Die Religion der iranischen Stämme (Perser, Meder, Bactrier) hat den sittlichen Dualismus des Guten und des Bösen, wie den physischen des Lichtes und der Finsterniß in ihren beiden obersten Gottheiten Ormuzd und Ahriman ausgedrückt. Daran schließt sich eine reiche Dämonologie von höhern und niedern Elementargeistern und Genien (Amschaspands, Izeds, Feruers), die sich unmittelbarer mit der Weltregierung und der Menschenwelt befassen. Der Ized Mithras (Sonnengott) tritt als Vermittler und endlicher Löser des dualistischen Widerspruches in diesem Systeme auf. Der dualistische Dienst des Lichtes enthielt weniger Antrieb zur

Ausbildung von Idolen, und die iranischen Völker erscheinen in dieser Hinsicht fast wie die Puritaner des Heidenthums. — In Chaldäa entwickelte sich am vorzüglichsten und vollständigsten der Sterndienst (Sabäismus, Chaldäismus). Die leuchtenden Himmelskörper, besonders die der Beobachtung am merkwürdigsten erscheinenden, mit den zeitlichen Wechseln irdischer Dinge in Verbindung stehenden Planeten des alten Systems wurden göttlich verehrt. In den Namen der Gestirne und der Wochentage haben wir noch die lateinischen und griechischen Uebersetzungen der chaldäischen Götternamen und in der Astrologie des Mittelalters mit den freundlichen, feindlichen und herrschenden Gestirnen noch manche Reste jenes polytheistischen Aberglaubens. — In Aegypten sind es ganz besonders Naturerscheinungen und Naturproducte, von denen in jenem abgeschlossenen eigenthümlichen Lande das Leben mehr als sonst wo abhängig war, die die götterbildende Phantasie anregten. Die acht älteren Gottheiten dieses Systems (worunter besonders der Pthias als Urprincip mit dem Scarabäus, dem Symbol der Zeugung oder Schöpfung, der Ammon mit dem Widder, die Neith und Athor) sind noch mehr allgemeine Naturkräfte; die jüngere Götterdynastie personificirt dagegen mehr die ägyptische Natur, wie besonders im Osiris, Serapis und in der Isis der Nil und sein Einfluß auf das Gedeihen der Früchte, trotz der ethischen Gedanken, die eingemischt sind, im Grunde deutlich hervortritt. Dann ist bekannt die religiöse Verehrung, die die Thiere im ägyptischen Cult genossen, namentlich der Ibis, das Krokodill, die Katzen, der hl. Stier (Apis) und die Idole mit den wunderlichen halb menschlichen, halb thierischen Zwittergestalten. Phoyt mit dem Ibiskopfe, Horus mit dem Sperber- und Anubis mit dem Hundskopfe, Ammon aus Mensch und Widder, Seth (Typhon) aus Mensch, Nilpferd und Krokodill zusammengesetzt. — Auch in Griechenland zeigt sich in den aufeinander folgenden Götterdynastien ein Fortgang von dem Allgemeinen zum Besonderen. Die alten titanischen Götter, Uranos, Kronos, Gaea u. s. w. sind Grundelemente und cosmogonische Grundkräfte der Natur; in den jüngeren Göttern Zeus, Here, Dionysos, Apollo, Artemis, Athene, Ares, Aphrodite, Hermes, Poseidon, Hephästos, Demeter zeigt sich schon mehr ein Eingehen in die Einzelkräfte der Natur und eine Verbindung der Natur mit menschlichen (politischen, geschichtlichen, ethischen, geschlechtlichen) Elementen. Außer jenen Hauptgöttern sind aber viele untergeordnete, die theils vorzugsweise einem anthropopathischen Processe ihren Ursprung verdanken (Morpheus, Thanatos, Nemesis, Erinnys, Eros, die Musen) theils mehr bloße Vergötterungen von Naturerscheinungen oder der im tellurischen und organischen Leben wirkender Potenzen sind (Helios, Selene, Eos, Iris, Tritonea, Nereiden, Flußgötter, Najaden, Nymphen). Auch der Heroencultus war sehr ausgebildet, und trug seinerseits viel zu ideal menschlicher Gestaltung der Götter namentlich im Kunstgebiete bei (Heracles, Kadmos, Perseus, trojanischer und böotischer Heldenkreis). — Die Römer hatten außer ihren Hauptgöttern Jupiter, Juno, Minerva, Venus, Mars und den übrigen, die sie mit den griechischen identificirten (wie denn dieser Uebersetzungsproceß wegen der verwandten Ursprünge aller heidnischen Götter ein sehr nahe liegender war), noch ihre Faunen, Sylvane, Floren, ihre Laren, Penaten rc. der Natur und dem Menschenleben abgewonnen, und zeichneten sich einerseits noch aus durch Personificirung von ethischen und politischen Begriffen und von gewissen geistigen Kräften und Eigenschaften des Menschen (Fides, Honor, Virtus, Spes etc.), andererseits durch die Masse aus practischer, nüchterner Abstraction genommener Götterbildungen, die allen verschiedenen Functionen und Bedürfnissen des prosaischen Lebens entsprechen (Ehegötter, Götter der Erziehung, Ackerbaugötter Jugatina, Edulia, Potina, Redarator, Obarator, Sterquilinus, Cloacina, dea Febris, dea Mephitis etc. cf. August. de Civ. Dei. 6, 9); endlich durch eine mit dem römischen Eroberungsdrange verwandte Leichtigkeit im Einbürgern fremder Götter, wodurch in Rom eine Art von Pantheon aller heidnischen Götter und Culte sich bildete. Dieser Syncretismus, der den Schluß der großen Entwickelungs-

geschichte des Heidenthums macht, und worin sich die einzige dem Polytheismus mögliche Universalität dem Christenthume gegenüber geltend machen wollte, hat aber gerade zur gründlichen Auflösung und innerlichen Vernichtung des alten Götterglaubens einen bedeutenden Beitrag geliefert. — Literatur: Natalis Comes Mythol. libr. X. Genf 1653. Baco v. Verulam de sapientia vett. Lond. 1624 — (die Götterlehre als Einkleidung der ältesten Philosophie). Joh. Gerh. Vossius de theol. gentili et physiol. Christiana seu de origine ac progressu idololatriae. Amst. 1668; Pomey Pantheum mythicum. Lugd. Bat. 1659. Huet demonstrat. evang. Par. 1679 — (die Götterlehre als Einkleidung und Caricatur der Offenbarung). Des Franzosen Baniers und des Engländers Bryant's Werke (Analyse der Götter vorzugsweise auf geschichtlichem Wege). Kannegießer (Erklärung der Götter aus der Geschichte des Cultus). Fr. Schlegel, Kanne, Schelling, Hug, Ritter (Ableitung der Götter und Mythen aus bestimmten oriental. [semitischen, indischen] Quellen). Seyffarth (astronomische Analyse). Schweigger (physical.-chemische Erklärung). Creuzer, Görres (gesch.-philos. u. symbolische Methode). Voß, Lobeck (antisymbolisch). C. O. Müller, Welker, Schwenk (krit.-philologische und etymolog. Erklärungsmethode). Böttiger, Gerhardt, Panofka (Einfluß der Kunst nachgewiesen). Ch. Fr. Baur (Stuttg. 1824 und 1825). P. F. Stuhr. v. Lassaulx (besond. hinsichtlich des Christlich-Typischen in den polyth. Systemen). Vgl. hiezu die Art. Pantheismus, Paganismus und Mythologie. [J. G. Müller.]

Pombal, Sebastian Joseph, von Carvalho und Melo, Graf von Oeyras, Marquis von P., portugiesischer Staatsminister, war geboren 1699 zu Soure nahe bei Coimbra. Er studirte die Rechtswissenschaft zu Coimbra, trat dann in den Kriegsdienst, den er aber später wieder verließ. Gegen den Willen ihrer Anverwandten heirathete er eine Wittwe von hohem Adel, kam dann, vielleicht durch Verwendung seines Oheims, des Prälaten, der beim Könige viel galt, als außerordentlicher Gesandter nach London, später nach Wien, um dort im Auftrag seines Hofs eine Differenz zwischen dem röm. Hof und der Kaiserin zu vermitteln. Hier verehelichte er sich zum zweiten Mal mit einer Gräfin Daun. Nach Lissabon zurückgekehrt blieb er ohne Amt. Ueberhaupt konnte er sich, so lang König Johann V. regierte, niemals geltend machen. Dieser, ein sehr frommer Fürst, scheint bald Pombals Herzlosigkeit und Neigung zu Gewaltthätigkeit erkannt zu haben. Dem Marquis von Valenza, der darum gebeten, ihn dem König zum Staatssecretär vorgeschlagen, soll der Monarch geantwortet haben: „Nennen Sie mir diesen Menschen nicht, er hat ein böses Herz; er wäre im Stand, mein ganzes Reich in Verwirrung zu bringen.“ Ein andermal — wird erzählt — habe sich Johann V. geäußert: „Pombal hat ein haariges Herz“, was in Portugal so viel bedeutet, als bei uns „ein steinernes Herz“. Erst unter Johanns Nachfolger, König Joseph I., gelang es ihm, sich zu heben. Auf Bitten seiner Gemahlin, die ihre und ihrer Familie Noth vorstellte, empfahl ihn die Königin Wittwe ihrem Sohn, dem König zum Staatssecretär. Auch die Jesuiten, deren Einige Pombal durch kriechende Schmeichelei getäuscht hatte, unterstützten den Vorschlag, vor Allen der Beichtvater des Königs, P. Moreira, ein sehr frommer, aber nicht genug welterfahrner Mann, der mit den Seinen diese Empfehlung einst schwer büßen sollte. Pombal wurde zum Staatssecretär erhoben. Seine ersten amtlichen Handlungen verriethen Einsicht und Kraft. In den letzten Jahren der Regierung Johanns V., wo Krankheit und unheilbare Schwermuth die Kraft des Regenten gelähmt hatten, war der Staat unläugbar zurückgekommen. Pombal suchte das Versäumte einzuholen und zu verbessern. Er hob Handel und Industrie, ließ eine wohlgerüstete Flotte in See gehen, befestigte die Grenzen und Seeküsten, zeigte sich überhaupt für das materielle Wohl eifrig besorgt. Aber bald verleitete ihn sein gewaltthätiger Sinn zu Eingriffen in's innere Leben des Staates, den er nun einmal seinem Interesse dienstbar wissen

wollte. Und hier waren es die Jesuiten und der Adel, gegen welche er zuerst anrannte, entschlossen, sie niederzudrücken oder zu vertilgen. Veranlassung oder Vorwand zur Verfolgung der Gesellschaft Jesu gab ihm sein Project, die Colonie del Sacramento gegen einen der Krone Spanien zugehörigen Theil von Paraguay (s. d. A.), wo jene so bewunderten Reductionen der Jesuiten waren, zu vertauschen. Was nun immer auch sein eigentliches Absehen in diesem Handel sein mochte: genug der Plan stieß auf entschlossenen Widerstand bei den Indianern jener Gegenden, welche dem Project gemäß ihren heimathlichen Boden verlassen sollten, um in fernem unwirthlichem Lande sich anzusiedeln. Die Jesuiten, obwohl sie die Indianer zum Gehorsam ermahnt und deßhalb von den mißtrauisch Gewordenen sogar Mißhandlungen erlitten hatten, mußten Urheber des Aufstandes sein. Es wurde ihnen der Krieg erklärt, und um denselben in America zu führen, Pombals Bruder, Mendoza als Gouverneur dahin gesandt. Inzwischen ereignete sich zu Lissabon eine Begebenheit, welche den Sturz der Jesuiten einige Zeit aufhielt. Das Erdbeben am 1. Nov. 1755 legte beinahe die ganze Stadt in Schutt und Trümmer. Die Jesuiten waren die Ersten und Eifrigsten, welche dem unglücklichen Volke mit geistlicher und leiblicher Hilfe beisprangen. Sie gaben Almosen, so viel sie nur immer vermochten, und spendeten den Erschütterten, die auf den Straßen laut um Beichtväter schrieen, unermüdet die Heilmittel der Kirche. Sie gingen, das Crucifix vor der Brust, hinaus und predigten dem Volke, das in Baraken lagerte, gaben demselben geistliche Uebungen, hörten Beichte, besuchten die Kranken, waren unermüdet im Dienst des Nächsten. Dem König gefiel dieses so wohl, daß er dem Orden seine besondere Zufriedenheit zu erkennen gab und befahl, es solle demselben Alles, was er für die Unglücklichen aufgewendet, aus der Königl. Kammer ersetzt werden. Nicht ebenso gefiel dieß dem Minister. Besonders mißfiel ihm, daß die Jesuiten das Erdbeben als eine Strafe des Himmels für die Sünden der Stadt darstellten und es als eine solche anerkannt wissen wollten. Das führe nur dazu, log er den König an, das Volk noch mehr zu beunruhigen, ja es zum Aufruhr zu reizen. Die Exercitien, welche die Jesuiten hielten und jetzt noch mehr in Aufnahme bringen wollten, könnten zu den schlimmsten Dingen benützt werden. Gegen diese geistlichen Uebungen war er ganz besonders aufgebracht. Und das gewiß nicht ohne Grund. P. Malagrida, ein Jesuit, der bei Allen, auch beim Hofe wegen seines heiligmäßigen Wandels in hohem Ansehen stand und deßhalb von dem verstorbenen König, sowie auch von dessen Gemahlin zum Beistand in der Todesstunde war begehrt worden, hatte den König beredet, sobald als möglich selbst die Exercitien zu machen und in Lissabon ein Exercitienhaus zu bauen. Beides hatte der Fürst versprochen. Pombal mußte eilen, um Beides zu vereiteln. Denn bereits war er wegen mancher Gewaltthaten verhaßt und er hatte Grund zu befürchten, dem Könige möchten die Augen aufgehen und derselbe überhaupt für seinen Zweck minder tauglich sein, wenn er die Exercitien würde gemacht haben. Deßhalb ging er zum Könige und stellte ihm vor, Malagrida's Predigt sei nur geeignet die Unruhe zu vermehren, ja sogar Empörung zu veranlassen. Das neue Exercitienhaus werde man benützen, daselbst Complotte gegen Se. Majestät zu schmieden. Der König, ein Charakter von erbarmungswürdiger Schwäche, argwöhnisch und kurzsichtig ohne Gleichen, ließ sich bereden. P. Malagrida wurde nach Setubal verbannt. Aber auch dahin kamen viele zu ihm, besonders Vornehme und Hofleute, die Exercitien bei ihm zu machen, was den Minister noch mehr auf ihn erbitterte, weil es den Einfluß der Jesuiten vergrößerte. Unterdessen hatte sein Bruder, der Gouverneur von Marannon nicht gesäumt, auch in seinem Bereich gegen die Jesuiten zu wirken. Fast jedes Schiff, das von dort herüber kam, brachte verbannte Missionäre, die man unter dem elendesten Vorwand verdächtigt und fortgeschickt hatte. Um die nämliche Zeit war es dem Pombal gelungen, den Staatssecretär der Geschäfte über dem Meer, Don Diego Mendoça durch Verläumdung zu stürzen. Mit ihm schwand die letzte Hoffnung der Jesuiten

auf bessere Zeiten, denn er war der einzige Mann von Authorität, der dem Gewaltigen entgegentreten konnte. Unter seinen Papieren fanden sich einige Briefe des Provincial der Jesuiten in Marannon, worin dieser dem Könige Anzeige machte von den Gewaltthaten, die sich der Gouverneur, Pombals Bruder zum Nachtheil der Religion erlaubt hatte. Diese Briefe fielen dem Pombal in die Hände, er beschloß sich zu rächen. Es erschienen am 23. September 1757 zwei Decrete des Königs, wornach es schien, als hätten die Jesuiten sich eine politische Gewalt angemaßt, zugleich war den Indianern allen ohne Unterschied die Freiheit gegeben, wohl auch mit einem Seitenblicke auf die Jesuiten, als welche diese Freigebung bisher verhindert hätten. Und doch waren es gerade die Jesuiten gewesen, welche schon seit mehr als 100 Jahren auf diese Freigebung gedrungen hatten und was die erste Beschuldigung betrifft, so hatten sich die Jesuiten keine andere Gewalt beigelegt, als die ihnen die früheren Könige, und noch Johann V. ausdrücklich übertragen hatten. Der Beichtvater des Königs, P. Moreira, begab sich deßhalb in die königlichen Gemächer, den König über den wahren Sachverhalt aufzuklären. Da aber der König erst spät von der Jagd zurückkam und viele auf Audienz warteten, küßte Moreira dem König die Hand, um sich zu entfernen und seine Sache auf den andern Tag zu verschieben. Aber Pombal, der sein Vorhaben gemerkt, kam ihm zuvor. In der Nacht noch wurde ein Rath gehalten, worin Pombal seine dienstbeflissenen Creaturen versammelt hatte, und die Entfernung der Jesuiten vom Hof, bei welchem sie die Stellen von Beichtvätern und Erziehern vertraten, beschlossen. Sie mußten alsbald vom Bette aufstehen und das Schloß verlassen. Kein Jesuit durfte förder mehr dem Schlosse sich nähern, natürlich damit Keiner sich rechtfertigen, Keiner bei Hof die Wahrheit aufdecken konnte. Pombal verbreitete jetzt seine Schrift „über die Republik, welche die spanischen und portugiesischen Jesuiten in America aufgerichtet, und von dem Krieg, den sie wider die Armeen beider Monarchen angefangen und fortgesetzt ꝛc.“ Angehängt war ein Schreiben, welches die Erklärung enthielt, der König habe in seiner ihm angebornen Mäßigung sich keine andere Satisfaction geben wollen, als daß er die Jesuiten vom Hof entfernt habe, weil diese die stärkste Stütze des widerspänstigen Ordens gewesen seien. Die Schrift wurde an die Höfe verschickt, um da gegen die Jesuiten zu wirken. Dem päpstlichen Hof reichte man wahre Klagschriften gegen die Jesuiten ein, welche die bekannten verläumderischen Klagen enthielten, daß diese Ordensgeistlichen der Regierung sich widersetzten und sogar Unruhen im Staat stifteten. Auf den Grund dieser Klagschriften erließ Benedict XIV. den 1. April 1758 ein Breve an den Cardinal Saldanha zu Lissabon, worin er denselben zum Visitator der Gesellschaft Jesu in den Staaten des portugiesischen Königs ernannte, mit der Vollmacht, Alles einzusehen, Mißbräuche abzustellen, neue Anordnungen zu treffen, alte Gesetze abzuschaffen, sofern dieß zur Reformation nöthig wäre. Die Jesuiten schrieben diese dem Lissaboner Hof gemachte Concession — denn eine solche war es — dem Einfluß des ihnen feindlich gesinnten Cardinal Staatssecretärs Passionei zu. Und in der That war es gegen die Praxis der Curie, einen andern als einen Ordensmann zum Visitator einer Ordensgenossenschaft zu ernennen. Wohl hat der bereits kranke dem Tode nahe Papst nur aus übergroßer Aengstlichkeit nachgegeben. Das Begleitschreiben des Breve, privatim an Cardinal Saldanha gerichtet, scheint mehr als das Breve selbst die eigentliche Gesinnung Benedicts XIV. ausgedrückt zu haben: es schränkte die Gewalt des Visitators etwas mehr ein und sprach von den dem Orden zur Last gelegten Fehlern als von Sachen, die erst erhoben werden müßten. Indessen die Schuld der Jesuiten mußte Jeder, der nicht in des Ministers Ungnade fallen wollte, als eine ausgemachte Thatsache hinnehmen. Vierzehn Tage nach Empfang des Breve mußte Saldanha, ein Schwächling und ganz unter den Befehlen Pombals ein Edict ergehen lassen, welches den Jesuiten den Handel, den sie gegen die Canonischen Gesetze trieben, verbot. Davon war wie von einer aus-

gemachten Sache die Rede. Und dennoch hatte der Cardinal nicht im mindesten darüber Untersuchungen angestellt, wie er überhaupt niemals visitirte. Der einzige Act, den er als apostolischer Visitator vollzog, war, daß er sich den 30. Mai 1758 in das Profeßhaus der Jesuiten zu St. Rochus begab, dort auf einem Thronsessel Platz nahm und die Jesuiten zum Handkusse zuließ. Nach dieser Ceremonie — welche die officielle Eröffnung der Visitation vorstellte — entfernte er sich, ohne weder jetzt noch später irgend ein Haus der Gesellschaft zu betreten, ohne einzelne Mitglieder zu vernehmen oder ihre Bücher zu verlangen und durchzusehen. Der Minister wollte bloß durch ihn die Jesuiten herabsetzen. Auch dem Patriarchen von Lissabon, einem frommen aber schwachen Greise lag er an, den Jesuiten das Beichthören und Predigen in seinem Sprengel zu verbieten. Lange widerstand der Patriarch, der die Gesellschaft überaus liebte, und deßhalb Niemanden zum Priester weihte, er sei denn zuerst von den durch ihn bezeichneten Jesuiten geprüft worden. Als aber Pombal zu drohen anfing, er werde es den Patriarchen und noch mehr dessen Verwandten entgelten lassen, da war der Patriarch besiegt. Den 7. Juni 1758 las man an den Thüren der unter der Jurisdiction des Patriarchen stehenden Kirchen ein Edict, worin es hieß, daß der Patriarch „aus gerechten und ihm allein bekannten Beweggründen, welche sowohl den Gottesdienst als die öffentliche Wohlfahrt betreffen, den Geistlichen der Gesellschaft Jesu das Predigen und Beichthören in seinem Patriarchat“ verbiete. Andere feile Prälaten folgten zu großem Leidwesen des Volks, dem es alsbald an Beichtvätern gebrach, denn die Jesuiten waren hierin die fleißigsten gewesen und besaßen vor allen Andern das Vertrauen des Volks. Wie wenig indessen der Minister auf den Erfolg seiner gegen die Jesuiten ausgestreuten Verläumdungen im Ausland vertraute, sieht man daraus, daß er das Jahr zuvor den portugiesischen Ordensmitgliedern verboten hatte, eine Abordnung aus ihrer Mitte zur Wahl des Generals nach Rom zu senden. Er fürchtete, diese möchten sein böses Werk enthüllen und die öffentliche Meinung umstimmen. Die Jesuiten, welche aus Marannon verbannt zurück kamen, durften nicht in Lissabon oder in der Nähe von Städten bleiben, damit sie nicht Gelegenheit hätten, seines Bruders, des Gouverneurs Schandthaten aufzudecken. Unter Strafe war es allen denen, welche von Marannon kamen, verboten von den dortigen Verhältnissen zu reden. Unterdessen trat eine Catastrophe ein, welche den Untergang des Ordens der Gesellschaft Jesu beschleunigte. Der König, hieß es eines Morgens in Lissabon, sei während der Nacht auf den 3. September 1758 auf einer Fahrt in der Stadt durch einen Schuß verwundet worden. Indeß Niemand erfuhr etwas Gewisses: der König lag drei Monate in einem dunklen Zimmer des Schlosses zu Belem, wo ihn Niemand von Angesicht sehen konnte. Nur die Königin, die Princessinnen und Pombal hatten Zutritt. Erst den 13. December wurde das Attentat durch ein Edict des Königs officiell kund gethan. Aber schon in der Nacht vor der Publication dieses Edicts waren der Herzog von Aveiro, der Marquis von Tavora mit seiner Gemahlin und mehreren Mitgliedern seiner Familie verhaftet worden. Den 11. Januar 1759 wurden die Angeklagten von dem Gerichte der Ritterorden degradirt und dem weltlichen Arm übergeben. Darauf verurtheilte sie das Gericht da inconfidencia, bei welchem wie auch bei dem der Ritterorden der Fall gewesen war, Pombal selbst (der Ankläger!) und die drei Staatssecretäre den Vorsitz führten, zum Tod. Den 13. Januar wurden sie hingerichtet (die Marquisin von Tavora enthauptet, der Marquis von Tavora und zwei seiner Söhne, sowie einige andere erdrosselt, der Herzog von Aveiro lebendig gerädert), ihre Güter confiscirt. Pombal ließ sich mit mehreren derselben beschenken. Vieles geschah in diesem Processe ungerecht. Darüber ist die Nachwelt einig. So formlos wurde er geführt, daß man vielfach an der Existenz irgend einer Verschwörung zweifelte, ja sogar in Abrede stellte, daß der König überhaupt sei verwundet worden. Nur der Herzog von Aveiro hatte und zwar auf der Folter gestanden; er

hatte hier die Jesuiten und die übrigen Verhafteten als Mitschuldige genannt, aber nachdem er sich von den Schmerzen der Folter erholt, sogleich widerrufen. Die Minister nahmen aber den Widerruf nicht an. Das Bekenntniß sei ein gesetzlich giltiges. Der Vertheidiger der Angeklagten hatte nur 24 Stunden Zeit, seine Vertheidigung aufzusetzen, aber es war ihm verwehrt, mit den Angeklagten zu reden. Der größte Rechtsgelehrte des Königreichs, Costa Freire, der die Angeklagten nicht für schuldig erkennen wollte, war deßhalb als Mitschuldiger in's Gefängniß geworfen worden. Endlich stimmte das Urtheil selbst durchaus nicht mit den Proceß-Acten überein, und dieß war vornehmlich der Beweggrund, weßhalb die Königin Maria, die nach Joseph I. den Thron bestieg, alsbald die Revision des Processes befahl. Ob wirklich alle Hingerichteten für unschuldig erklärt worden, wie Einige berichten, scheint nicht gewiß, Andere wollen wissen, es sei bloß ein Theil unschuldig befunden worden. Wie dem auch sei, der Proceß wurde allgemein als ein durchaus formloser anerkannt. In dem Urtheil wider die Hingerichteten hieß es unter Andern: der Herzog von Aveiro und die Jesuiten, vorher Todfeinde, hätten sich nach Entfernung der letzteren vom Hofe versöhnt und Sitzungen mit einander gehalten (§ 3.) worin man sich zu des Königs Tod, den die Jesuiten nicht einmal für eine läßliche Sünde hielten, verschworen habe. (§ 4.) Der Herzog und die Jesuiten hätten die Marquisin von Tavora (§ 5. 6.), diese durch Anpreisung der Heiligkeit ihres Beichtvaters und Rathgebers, des P. Malagrida ihre Anverwandte mit in die Verschwörung gezogen (§ 7.). Würden aber auch, was aber nicht der Fall sei, obengenannte Beweise fehlen, so wäre praesumptio juris schon hinreichend die Verschworenen mit den gesetzlichen Strafen zu belegen, es wäre denn, daß sie überzeugende Beweise ihrer Unschuld beibrächten. Hier gelte: semel malus, nunquam praesumitur bonus. Das könne auf den Herzog und die Jesuiten wegen vieler andern gegen den König verübten Bosheiten angewandt werden (§ 22. 23.). Auch im Rechte werde präsumirt, wer einen großen Nutzen von einem Verbrechen zu gewarten habe, sei desselben schuldig, er bewiese denn überzeugend seine Unschuld. Dieß sei nun bei den Jesuiten der Fall (§ 25.). Vor dem Attentat hätten sich die Jesuiten übermüthig aufgeführt, nach Verhaftung der Verschworenen aber um so demüthiger und furchtsamer. Dieß sei Beweis ihres Schuldbewußtseins (§ 26.). Man kann von diesen wenigen Proben einen Schluß machen auf den Proceß selbst, von dem Heinrich Leo sagt, „er sei mit scheußlicher Formlosigkeit und Ungerechtigkeit geführt worden". Gegen die Jesuiten aber konnte, wie derselbe Geschichtsschreiber bemerkt, „kein nur einiger Massen scheinbarer Beweis erlangt werden." Wie wäre das auch möglich gewesen, da man auch nicht einen einzigen Jesuiten jemals darüber in Verhör genommen hatte. Ihr Untergang war ohnedieß beschlossen: am 3. September 1759 wurde der Orden im ganzen Umfange der portugiesischen Monarchie aufgehoben, ein Theil der Ordensmitglieder nach Italien deportirt, ein anderer, ohne jemals verhört worden zu sein, ohne auch nur im Mindesten zu erfahren, worin seine Schuld bestehe, in den schauerlichsten Gefängnissen zurückbehalten, zuerst in Almeida, später in den unterirdischen Gefängnissen von St. Julian. Hier schmachteten 18 Jahre lang viele Hunderte von diesen Ordensgeistlichen, unter diesen auch viele Unterthanen fremder Fürsten, ohne andere Schuld, als die, dem Minister mißfallen zu haben. Viele hatte man nur von den Missionen weggenommen, wie Waaren auf Schiffe verpackt, so enge, daß z. B. die von Brasilien buchstäblich wie Säcke auf einandergeschichtet lagen. Manche verschmachteten schon auf der Ueberfahrt, die Uebrigen wurden in die Kerker von Portugal geliefert. So schrecklich waren diese Gefängnisse, daß selbst der Gouverneur einmal äußerte: Sonderbar! Alles verfault hier, nur die Menschen nicht. (Man sehe den Brief des P. Kaulen, eines Cölner Jesuiten und Mitgefangener in St. Julian bei Murr Journal zur Kunstgeschichte und Literatur. IV. Thl. S. 306). Achthundert Jammergestalten traten aus den Gefängnissen, als diese nach Josephs I. Tod geöffnet wurden, achthundert, halb

nackt und so schwach, daß sie kaum das Tageslicht und die frische Luft ertragen konnten. Aber nicht bloß in Portugal, auch in anderen Ländern suchte er den Orden zu Grunde zu richten. So in China, Cochinchina, Tongking, Madura, Malabar, wo die Jesuiten an der Bekehrung der Heiden arbeiteten. Er ließ an die Bischöfe dieser Länder, die portugiesischer Nomination waren und aus Portugal ihre Einkünfte zogen, den Befehl ergehen, sie sollten die Jesuiten vom Beichthören und Predigen suspendiren, und zwar bei Strafe, ihre Einkünfte zu verlieren. Niemand durfte gegen die Lügen des Ministers auch nur einen bescheidenen Zweifel äußern. Der Erzbischof von Bohia in Südamerica nahm sein Edict gegen die Jesuiten — noch vor ihrer Verbannung — zurück, sobald er sich von ihrer Unschuld überzeugt hatte. Dafür wurde er abgesetzt und seine Einkünfte ihm entzogen, so daß er betteln mußte. Daß der römische Stuhl nicht alsbald auf Begehren des portugiesischen Hofs den auf dieses Erzbisthum Nominirten bestätigen wollte, bis er die Resignations-Urkunde des vorigen Erzbischofs, von dem man fälschlich angegeben, er habe resignirt, in Händen habe, nahm man zu Lissabon sehr übel. Ebenso, daß der Papst die auf ewige Zeiten begehrte Vollmacht, alle des Hochverraths angeklagten niederen Geistlichen vor einem Königlichen Tribunal zu processiren verweigerte und sie nur für den vorliegenden Fall, aber hier unbeschränkt gab. Weil aber ein päpstliches Begleitschreiben beigelegt war, von dem Pombal glaubte, es werde Eindruck auf das Herz seines Fürsten machen, bewirkte er, daß der päpstliche Nuntius nicht zur Audienz vorgelassen, das Breve nicht angenommen wurde. Der förmliche Bruch folgte bald nach. Den 6. Juni 1760 wurde die Princessin von Brasilien, des Königs Tochter mit dem Infanten Don Pedro vermählt. Allen Gesandten der auswärtigen Mächte war dieses angezeigt worden, nur dem päpstlichen Nuntius nicht, nicht einmal, nachdem er selbst darum nachgesucht. Er unterließ deßhalb die Beleuchtung seines Palastes, und das war's, was Pombal gewünscht und erwartet hatte. Er erklärte dieses für eine absichtliche Beleidigung der königlichen Familie und ließ den Nuntius unter militärischer Begleitung über die Grenze bringen. Mit neuen Verläumdungen ward diese unerhörte Gewaltthat motivirt. Der Verkehr mit Rom war unterbrochen, unterdessen ein geheimer Krieg geführt. Die päpstliche Bulle „Apostolicum pascendi munus", worin Clemens XIII. (s. d. A.) den Jesuitenorden auf's neue bestätigte, ward für erschlichen erklärt, Jedermann verboten, sich in irgend eine den Jesuiten affiliirte Congregation aufnehmen zu lassen. Der Bischof von Coimbra ward für einen Beleidiger der Majestät und für abgesetzt erklärt, weil er in einem Hirtenbrief neben mehrern Schriften der französischen Encyclopädisten auch das Buch des Justinus Febronius und des Dupin Schrift de antiqua ecclesiae disciplina zu lesen verboten hatte. Er ward in ein Kloster eingesperrt und erst nach Josephs I. Tod wieder frei gelassen. Doch darf man deßhalb nicht glauben, als sei Pombal mit den französischen und anderen auswärtigen Freigeistern in Verbindung gestanden. Unter den zahlreichen Briefen Voltaires findet man keinen einzigen von Pombal, keinen an ihn. Pombals Auftreten war mehr Brutalität als Grundsatz. Die französischen Encyclopädisten selbst verachteten ihn, weil er in seinen Edicten nicht auch zugleich die Grundsätze des neuen Unglaubens proclamirte und weil er ihnen die Ehre nicht erwies, sie um ihre Hilfe anzurufen. Ueberdieß erregte die Verurtheilung des P. Malagrida, den er als Ketzer verbrennen ließ, den Unwillen und Abscheu der ganzen gebildeten Welt. Der arme Greis ward von dem Inquisitions-Tribunal, dem Pombal nach gewaltsamer Entfernung des früheren ihm minder dienstbaren, einen neuen Präsidenten in der Person seines Bruders gegeben hatte, als Ketzer verurtheilt, wegen einiger Schriften, die, wenn anders ihm nicht unterschoben, ganz deutlich zeigen, daß der arme 73jährige Greis zu der Zeit, wo er sie schrieb, in Folge der vielen Quälereien, die er ausgestanden, bereits wahnsinnig geworden war. So war ihm vorgeworfen, er habe geschrieben, Christi Leib sei aus drei Blutstropfen, die von dem Herzen der

Mutter Maria ausgeflossen, gebildet worden, die Muttergottes gebe ihm täglich die Absolution, St. Anna sei im Mutterleib geheiligt worden ꝛc. Er wurde 21. September 1761 in einem feierlichen Auto da fé verbrannt, damit die Rache des Heuchlers an dem unglücklichen Orden vollends gestillt sei. Ludwig XIV. soll darüber sich geäußert haben, ebenso gut könne er den Gott Vater zu Paris (einen Narren der sich für Gott Vater hielt) verbrennen lassen, als diese den P. Malagrida; und Voltaire sagt, daß das Uebermaß von Lächerlichkeit und Unsinn mit dem des Schrecklichen darin vereiniget worden sei. Pombal blieb von nun an unumschränkter Herr seines Gebieters, den er durch immerwährende Vorspiegelung von Verschwörungen in steter Furcht erhielt, so daß der Monarch zuletzt nicht mehr wagte, anders Audienz zu geben als innerhalb eines mit Gittern umgebenen Raums, durch den er von den zur Audienz Vorgelassenen getrennt wurde. Jede Klagschrift, die gegen Pombal einlief, gab er diesem selbst in die Hand, und dieß hatte natürlich zur Folge, daß der Klagende alsbald in's Gefängniß geworfen oder in's Elend verwiesen wurde. Dieses Unglück traf viele selbst von den Großen, selbst einen Prinzen von Geblüt, selbst des Königs natürliche Brüder. Ein einziger Witz über den Minister konnte um Freiheit, um Hab und Gut bringen. Sich selbst aber vergaß Pombal bei allen seinen gewaltthätigen Proceduren nicht im Mindesten. Er stiftete Handelscompagnien mit Monopolien, bei denen er sich als der Erste betheiligte, einen Aufstand der zu Oporto gegen eine solche Compagnie ausbrach, bestrafte er blutig; um seine Weine theurer verkaufen zu können, befahl er, daß auf einer großen Strecke die Weinberge ausgerottet und mit Waizen bepflanzt würden, ließ sich von dem König mit Gütern beschenken, so daß er bald der reichste Mann im Königreiche war. Daß er den hohen Adel nur aus Neid gehaßt, bezeugt sein Bestreben, seine Söhne und Töchter in die vornehmsten Familien zu verheirathen. Die Gräfin von Alva zwang er seinen zweitgebornen Sohn zu heirathen, da aber die Gräfin durchaus den jungen Grafen nicht als ihren Gemahl anerkennen wollte, ließ er die Ehe zu Gunsten seines Sohnes scheiden, die Gräfin aber in ein Nonnenkloster einsperren, wo sie bis zu des Königs Tod verweilte. An einen anderen Sohn verheirathete er die Tochter des unglücklichen Marquis von Tavora. Einen Sohn machte er zum Präsidenten des Senats und seinem Bruder Paul Carvalho verschaffte er den Cardinalshut von Clemens XIV. (s. d. A.), mit dem sich unterdessen, natürlich weil er zur Aufhebung des Jesuitenordens geneigt war, der portugiesische Hof wieder ausgesöhnt hatte. Um auch als Reformator des Unterrichts zu glänzen, ließ er sich vom König zum Inspector und Visitator der Universität von Coimbra ernennen. Er gab dieser Anstalt neue Statuten, vergrößerte ihre Dotation, berief viele neue Gelehrten, um die Wissenschaft zu heben, welche, wie er vorgab, unter dem Einfluß der Jesuiten gesunken war. Allein sein Bemühen hatte wenig Erfolg. Portugal kam auch in dieser Beziehung durch ihn nicht weiter. So blieb denn Pombal Alleinherrscher von Portugal bis zum Tode des Königs, der am 24. Februar 1777 erfolgte. Pombal begehrte und erhielt jetzt seine Entlassung und zog sich zurück auf sein Gut nach Oeyras. Ganz Portugal jubelte über seinen Rücktritt. Der Desembargador Franciscus Coelho de Silva durfte am Tage, da die Princessin von Brasilien zur Königin ausgerufen wurde, in seiner öffentlichen Anrede an die Fürstin auf dem Marktplatz zu Lissabon sagen: „Es bluten noch die Wunden, welche der schrankenlose und blinde Despotismus im Herzen Portugals geschlagen hat. Er war ein Feind der Menschheit, der Religion, der Freiheit, des Verdienstes und der Tugend. Er bevölkerte die Kerker und Festungen mit der Blüthe des Königreichs, plagte das Volk . . . . und regierte den Staat mit eisernem Scepter auf die niederträchtigste und gröbste Art als es je in der Welt geschehen ist. — Die Vorsehung hat Eure Majestät von den ruchlosen Anschlägen wider ihr Recht zum Thron gerettet.“ Man gab nämlich dem Pombal Schuld, er habe die Princessin von Brasilien von der Thronfolge aus-

schließen und ihren Sohn zum Nachfolger Josephs I. erklären wollen, um als dessen Vormünder noch länger die Zügel der Regierung zu führen. Deßhalb wohl geschah es, daß ihn die Königin in den letzten Zeiten gar nicht mehr vor den kranken König ließ, um ihm so alle Gelegenheit zu Intriguen abzuschneiden. — In seiner letzten Lebenszeit hatte Pombal noch Manches zu leiden. Ueberall her Klagen und Reclamationen gegen ihn. Zuletzt ließ die Königin selbst eine Untersuchung gegen ihn einleiten. Der oberste Gerichtshof erklärte ihn für einen Verbrecher und die Königin wollte ihm nur mit Rücksicht auf sein hohes Alter die verdiente exemplarische Strafe nachlassen. Er starb in seinem Exil den 8. Mai 1782. — Vrgl. hiezu die Art. Jesuiten und Paraguay. Literatur: v. Murr, Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Literatur I—XVII. bes. 7. 8. 9. historia persecut. Societ. Jesu in Lusitania von einem Jesuiten und Augenzeugen enthaltend. v. Murr, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter Pombal. Aus Handschr. und sichern Nachr. 2 Thle. Nürnb. 1787 und 1788. Leben Sebast. Josephs v. Carvalho und Melo, Marquis von Pompal. Aus dem Italien. von Jagemann 1782. 2 Thle. Riffel, Aufhebung des Jesuitenordens. Mainz 1845. St. Priest, suppression de la Societé de Jesus in d. Revue des deux Mondes. t. VI. 1844. [Kerker.]

Pomesanien, Bisthum, s. Brandenburg und Preußen.

Pommern. I. Ausbreitung des Christenthums. Im sechsten Jahrhundert ließen sich Slaven in Nordteutschland nieder und nannten den Küstenstreif an der Ostsee Pomorze, d. h. am Meere. Die vorzüglichsten Götzen dieses wendischen Volkes waren: Belbog, Czernibog, Radogost, Swantewit, Herovit, Gerovit und Triglav. Um das Jahr 1000 wurde das Bisthum Colberg, als Suffraganat des Erzbisthums Gnesen (s. d. A.) gestiftet, und Reinbern aus Hassegun an der Saale zum Hirten bestimmt, aber da dieser wegen der Vermählung der Tochter Boleslaus mit dem Sohne des Russischen Czaars Wladimir, nach Kiew ging und am dasigen Hofe blieb, endete bald das Begonnene. Auch der von Bernhard (spanischer Mönch) hundert Jahre später unternommene Versuch, das Christenthum einzuführen, blieb erfolglos. Als aber Boleslaus Krzyvousti, König von Polen, Hinterpommern erobert und die Landesbewohner dem Christenthume zuzuführen wünschte, bat er Otto, Bischof von Bamberg, die Leuchte des Evangeliums zu den Heiden jenes Landes zu tragen. Otto begab sich mit Genehmigung des Papstes Calixt II. am 19. April 1124 auf den weiten Weg über Prag, Breslau, Posen, Gnesen, wo er sieben Tage blieb und das Pfingstfest feierte. Zu den 17 teutschen Geistlichen, die er mitbrachte, gesellten sich noch drei polnische Kapläne, unter welchen Adalbert, der später Bischof in Julin wurde, sich befand. Boleslaus geleitete die Missionäre durch den Grafen Paulitzki, einen tapferen, redefertigen Bevollmächtigten, bis an die Grenze. Von Uscz an der Netze wurden Abgesandte an den Pommernschen Fürsten Wratislav, der als Knabe in Merseburg getauft war, gesendet. Dieser eilt dem Apostel bis Stargard entgegen und geleitet ihn durch zwei Krieger nach Pyritz. Hier feierten die Heiden eben ein Fest, wobei 4000 Menschen anwesend waren, an welche Otto eine Predigt hielt. Nach Verlauf einer Woche, in welcher er mit seinen Gehilfen die täglich wachsende Menge in der christlichen Lehre unterrichtete, verordnete der Bischof ein dreitägiges Fasten, nach welchem am 14. Juni und den folgenden Tagen, in drei Baptisterien 7000 Heiden die hl. Taufe empfingen. Von hier begab sich Otto, nachdem er einen Altar errichtet und einen Priester zurückgelassen, über Stargard nach Kammin, der Residenz des Fürsten. Die Gemahlin empfing den Apostel mit hoher Freude. Hier blieb Otto 50 Tage, bekehrte 3585 Personen, legte den Grund zu einer Kirche und ließ einen Priester zurück, für dessen Unterhalt der Fürst liegende Gründe gab. — Minder gewogen der Aufnahme des Christenthums war das meist von Seeräubern bewohnte Julin, später Wollin genannt. Die Korsaren, da sie die Ankunft der Fremdlinge erfuhren, erstürmten die fürstliche Burg, in welche die Missionäre Abends vorher

eingezogen waren; ein Heide schlug nach dem Bischofe, doch gelangten die Christen unversehrt aus der Stadt über die Divenow. Hier harrte Otto geduldig einige Tage und unterhandelte mit den Einwohnern; aber alles, was er von den Oberen der Stadt erlangen konnte, bestand darin, daß sie sich nach dem Beispiele Stettin's, als der ältesten und edelsten Stadt Pommerns, richten wollten. Dahin begab sich Otto den 3. August, geleitet von dem Juliner Nedamir und dessen Sohne, über das Haff. Die Stettiner wollten von einer andern Religion zunächst nichts wissen, doch ließ sich Otto, der in der fürstlichen Burg seinen Wohnsitz nahm, von der Verkündigung des Evangeliums nicht abhalten. Zweimal wöchentlich, und zwar an den Markttagen, zog er mit den 18 Geistlichen im Priesterschmucke auf den Markt, (Sefried trug das Kreuz voran) um zu predigen. Die Landleute hörten ruhiger zu als die Stadtbewohner; doch erkärten letztere nach zwei Monaten, die Taufe annehmen zu wollen, wenn Polen den Tribut herabsetzen, dem Lande einen fortdauernden Frieden ertheilen und darüber eine Urkunde ausstellen würde. Dieß vermittelte der Bischof, der überhaupt durch milde Rede, durch freundliches Benehmen und durch Werke der Barmherzigkeit Aller Herzen sich gewann. Am 25. October taufte er die beiden Söhne des angesehenen Domizlav und bewog auch ihn zum Bekenntniß des Christenthums; 500 Verwandte und Bekannte dieser einflußreichen Familie ließen sich sofort taufen, was auf die übrigen mächtig einwirkte. Die vier Tempel (Continen genannt) wurden zerstört, die drei Köpfe des Triglav sandte Otto als Zeugniß des überwundenen Heidenthums dem Papst Honorius II. Nachdem Otto zwei Kirchen, eine zu Ehren des hl. Adalbert (Schutzpatron der Slaven), die andere zu Ehren der Apostelfürsten Petrus und Paulus erbaut und zwei Priester zurückgelassen, auch die Burgflecken Garz und Lübzin besucht und je einen Priester angestellt, schiffte er nach Julin, wohin die Kunde von der Bekehrung der Schwesterstadt bald gelangt war. Frohlockend eilten ihm die Bewohner entgegen und baten wegen ihres früheren Betragens um Verzeihung. Hier weihte Otto zwei Altäre zu Kirchen. Ueberall verbot er das Begraben der Todten in den Wäldern, die Seeräuberei, den Umgang mit Götzendienern, die Vielweiberei und die bis dahin übliche Gewohnheit, neugeborne Töchter zu tödten, wenn schon einige in der Familie waren. — Im Winter ging Otto über Dodona (heut Dadow), wo er den Grund zu einer Kirche (in honorem s. crucis) legte, nach Colberg und Belgard, dessen Einwohner sich für das Christenthum willig zeigten. Von hier besuchte er nochmals die Gemeinden in Pyritz, Stettin, Julin, wo er die Getauften firmte, die angefangenen Kirchen einweihte, und ging um Lichtmeß über Dodona nach Belgard und Colberg, wo er den in der Persante ertrunkenen Diacon Hermann begrub. Am Aschermittwoch kehrte er, nachdem er bereits 22,166 getauft und 11 Kirchen erbaut, durch Polen, Schlesien und Böhmen nach Bamberg zurück, wo er Sonnabends vor Ostern, am 29. März, anlangte. — Als in Stettin Seuchen und großes Sterben ausbrach, überredeten die Götzendiener die Christen, das sei Strafe für den Abfall, und man solle die Götter versöhnen. Wenige blieben im Unglücke treu. Auch in Julin holte man die Götzen hervor. Als Otto dieß vernahm, erkannte er die Nothwendigkeit, die Gemeinden durch persönliche Gegenwart wieder aufzurichten und die noch übrigen Städte: Demmin, Gützkow, Usedom, Wolgast zu bekehren. Den 19. April 1128 unternahm er, durch Sachsen und Mecklenburg gehend, die zweite Missionsreise und brachte auf 50 Wagen das zur Ausstattung der Kirchen Erforderliche mit. In Usedom erschienen am 10. Juni, von Wratislav berufen, die Edlen des am linken Oderufer gelegenen Pommerlandes und gelobten, nachdem sie selbst die Taufe angenommen, die christliche Religion in ihrem Gebiete zu schützen. Otto sehnte sich, auch die Bewohner der Insel Rügen auf den Weg des Heils zu führen, aber unübersteigliche Hindernisse stellten sich ihm entgegen. In Stettin, wo nur ein kleines Häuflein treu geblieben, wurde Otto, der sich mit seinen Gefährten zunächst in die Peter- und Paul-Kirche begab, mit dem Tode bedroht;

draußen ertönte das Getöse der Bewaffneten, drinnen der Gesang von Hymnen und Psalmen. Der Haufen wurde ruhiger und verlief sich; eine Predigt auf dem Markte, wohin sich der Clerus in Procession, unter dem Schutze Wirtska's, begab, bewirkte die Bekehrung. Auch die Einwohner Julins wurden bald mit der Kirche ausgesöhnt. Nun besuchte der Heilige nochmals alle Orte Pommerns, wo er gelehrt, und langte über Polen zurückkehrend am 20. December in Bamberg an. Obgleich er seine Pflanzung nicht wiedersah, sorgte er doch bis zu seinem Tode (30. Juni 1139) mit väterlicher Liebe für die jungen Christengemeinden, welche dankbar seit 1182 Wachs zu Kerzen an das Grab und Altar des Apostels spendeten. — Durch die Annahme des Christenthums und die 1181 erfolgte Anschließung Pommerns an das teutsche Kaiserreich wanderten viele Ordenspersonen und Colonisten in das durch Kriege entvölkerte Wendenland und beförderten die Cultur. Wratislav, der erste christliche Fürst, wurde 1134 bei Stolp, unweit Anclam, von einem Heiden ermordet. An dieser Stätte wurde zunächst ein Johanneskirchlein, und 1153 das erste Kloster gegründet und mit Benedictinern aus Berg bei Magdeburg besetzt. Andere berühmte Klöster waren: Kolbatz 1163, Belbuck 1170, Eldena 1207, Buckow und Neukamp 1231, Hiddensee 1299, Pudagla 1308, welche sämmtlich abbates baculatos hatten. — Wallfahrtsorte: 1) Der in halb Europa bekannte Gollenberg bei Cöslin, mit einer zu Ehren der hl. Jungfrau erbauten Kirche, deren Thurm den Seefahrern als Leuchtthurm diente. 2) Der Revekohl bei Schmolsin (stolper Kreis) ein 280′ hoher Berg, auf dem eine dem hl. Nicolaus (Patron der Seefahrer) erbaute Kirche stand. 3) Der hl. Berg an der Südseite der Stadt Pollnow (schlawer Kreis). 4) Bernstein von 1290 an. 5) Wusseken am jamundschen See bei Cöslin von 1395 an. 6) Kenz bei Barth seit 1405. 7) Werben an der Madue seit 1474 besucht. — Während der größte Theil des Herzogthums Pommern, ein Theil der Ukar- und Neumark, wie auch des heutigen Westpreußens unter dem Bischofe von Kammin stand, gehörte der westliche Theil des Landes zum schweriner Sprengel (der Official wohnte in Triebsees), und die seit 1325 mit Pommern vereinigte Insel Rügen zum dänischen Bisthum Röskilde, (der Official wohnte in Ralswieck und führte den Titel: Landpropst.) Die Namen der Bischöfe von Kammin sind: 1) Adalbert, ein Franke (1128—1162), residirte zu Julin; 2) Conrad (1162—1185). Weil Julin 1175 von den Dänen zerstört wurde, ward der bischöfliche Sitz nach Kammin verlegt, was Clemens III. 1188 bestätigte. Der Fürst trat sein Schloß zur Residenz ab. 3) Siegfried (1186—1202), der früher Dompropst des Capitels war. Unter ihm kamen viele Teutsche ins Land, die zahlreiche Städte gründeten. Jacob Beringer, ein Ritter aus Bamberg, der sich in Stettin ansiedelte, baute 1187 für die Teutschen die Jacobikirche mit 30 Altären. 4) Sigwin (1202—1217) predigte selbst. Unter ihm wurde 1209 Stralsund erbaut, und 1214 kamen die Tempelherrn nach P., welche wegen ihres großen Ansehens Räthe bei der Regierung wurden. Im November 1216 besuchte Christian, der Bekehrer und Bischof von Preußen, sein Vaterland Pommern und weilte einige Tage bei dem alten und kränklichen Sigwin in Kammin. Der Herzog Casimar pilgerte in Gesellschaft vieler Tempelherrn zum hl. Grabe, wo er 1217 starb. 5) Conrad II. (1218—1233), bisher Dompropst von Kammin. Anastasia, die fromme Wittwe Bogislav's I. stiftete 1223 das Jungfrauenkloster zu Treptow a. R., gab ihm Landgüter und liegt dort begraben. 6) Conrad III., Graf von Gützkow (1233—1248). Der Abt zu Eldena, Wigard, legte 1233 die Stadt Greifswalde an; 1240 kamen Franciscaner nach Stettin, ebendaselbst wurde 1244 das Jungfrauenkloster fundirt. 7) Dr. Wilhelm, früher Dompropst, resignirte im folgenden Jahre. Unter ihm wurde das Jungfrauenkloster zu Marienfließ von Wratislav III. gebaut, dessen Tochter Barbara erste Aebtissin ward. 8) Hermann, Graf von Gleichen (1249—1288), ein Verwandter der Markgrafen von Brandenburg, förderte die teutsche Cultur und behielt eine Vor-

neigung für Brandenburg. 1263 wurde an der St. Marienkirche zu Stettin ein Domstift für 12 Canoniker errichtet und von Urban IV. bestätigt. 1270 wurde das Mariennonnenkloster zu Cöslin gestiftet, und 1277 schenkte Barnim dem Stifte Kammin die Stadt Colberg. 9) Jarimar, Fürst von Rügen (1288—1296) führte das weltliche Regiment, während der Dominicaner Dr. Petrus als Suffragan bis 1299 die kirchlichen Geschäfte verwaltete. 10) Heinrich von Wachholt (1299—1317), ein Sachse, führte 6 Archidiaconate (1303) ein, nämlich zu Kammin, Stargard, Stettin, Demmin, Usedom, Stolp. Die Güter der aufgehobenen Tempelherrn kamen an die Johanniter, das Ordenshaus zunächst nach Nörike und 1382 nach Wildenbruch; 1313 räumte Wratislav IV. den Augustinern sein Schloß zu Anclam ein. 11) Conrad IV. (1317—1322) war ein sehr gelehrter und beredter Mann, der sich hochverdient um die Unabhängigkeit des Stiftes machte und als treuer Beistand der Herzöge in sturmvoller Zeit sich bewährte. Ihm folgte Dr. Wilhelm bis 1329 als zwölfter Bischof. 13) Friedrich, Graf von Eickstädt (1329—1343), half den Herzögen im Kriege und unterhandelte mit Potentaten. 14) Johann, Herzog von Sachsen-Lauenburg, ein Enkel Wratislav's IV. (1343—1370). Unter ihm wurde 1346 die Collegiatkirche zu St. Otto mit einem Decan und zwölf Canonikern neben dem Schlosse zu Stettin gestiftet. 1350 starben zwei Drittheil der Landesbewohner an der Pest; Flagellanten zogen zur Buße auffordernd umher; 1360 ward die Carthause vor Stettin errichtet. Der Bischof hielt eine Synode und war, als Kaiser Carl IV. 1363 Elisabeth, die Tochter Bogislav's V. heirathete, im Hoflager zu Krakau. 15) Philipp Lumbach von Rehberg (1370—1386), ein thätiger Hirt. Nach seinem Tode belehnte Wenzel (obgleich vom Reiche verjagt) seinen Kanzler 16) Johann Propst von Lebus (Hinko) mit dem Stifte Kammin. Auch der Herzog von Pommern 17) Bogislav VIII. verwaltete kurze Zeit das Bisthum und hatte wegen seines Trotzes mit den Nachfolgern viel Streitigkeiten. Der folgende Bischof 18) Johann von Oppeln tauschte 1398 mit dem Bischofe vom Kulm Nicolaus Buck (1398—1410). 19) Magnus, Herzog von Niedersachsen-Lauenburg, ein Sohn Erichs (1410—1422) ging auf das Concil zu Costnitz. Nach Hildesheim postulirt, nahm er die Vocation an und liegt im dortigen Dom begraben. 20) Siegfried Buck aus Stolpe (1422—1446) begleitete 1423 König Erich von Dänemark, Norwegen und Schweden auf einer Wallfahrt ins gelobte Land und ging 1433 auf das Concil zu Basel. Er hielt eine Synode, in welcher er unter Anderem den Geistlichen das Würfeln und die Jagd untersagte. 1433 kamen die Hussiten, gelockt durch Bogislav IX., bis Stettin und plünderten Kolbatz; dafür kam der Herzog in den Bann. Um 1440 entstand bei Barth die Putzkaller-Secte, welche, den Adamiten (s. d. A.) ähnlich, über 30 Jahre ihr Unwesen trieb. 21) Henning Iven (1446—1469), ein sehr wohlwollender Mann, tadelte übele Nachrede und bediente sich des Spruches: Aut sumus, aut fuimus, aut possumus esse quod hic est. 1450 pilgerte Barnim VIII. mit seiner Gattin nach Rom zum Jubiläum. 1454 am Sonntag Judica hielt der Bischof zu Gülzow eine Synode, deren Beschlüsse noch aufbewahrt sind, und am 17. October 1456 weihte er mit dem Weihbischof Dr. Albrecht von Sydow die Academie zu Greifswalde ein, zu deren Kanzler und Conservator er ernannt ward. Ihm folgte 22) Ludwig, Graf von Eberstein, der 1480 resignirte; diesem der Italiener 23) Marino de Fregeno bis 1482. Der Stuhl zu Kammin blieb 5 Jahre erledigt, Vrolinus Westfal war Administrator. 24) Benedict, böhmmährischer Freiherr von Waldstein, Propst zu Ollmütz (1486—1499). Durch ihn aufgemuntert verfaßte 1487 Andreas, Abt auf dem Michaelsberge in Bamberg, aus vorhandenen Quellen die vita s. Ottonis. Im October 1492 Synode zu Stargard. 25) Martin Carith aus Colberg, Archidiacon zu Arenswalde (1499—1521), residirte zu Cöslin, begleitete 1496—1498 Bogislav X. zum hl. Grabe, hielt den 5. October 1500 eine Synode in der Marienkirche zu Stettin und ließ die Synodal-

Statuten wie auch 1505 das Brevier drucken. Er starb den 26. November 1521 in Stettin. 26) Erasmus von Manteufel starb als letzter katholischer Bischof von Kammin auf seinem Schlosse zu Bast den 27. Januar 1544. — II. Einführung des Protestantismus. Luthers Lehre hatte für habsüchtige Fürsten, verweltlichte Geistliche und für das in mancher Beziehung gedrückte Volk, dem nun Freiheit gepredigt wurde, zu viel Lockendes, als daß die Neuerung nicht auch bald nach dem Norden Teutschlands gedrungen wäre. Herzog Barnim, der 1518—1520, also gerade in der ersten Zeit der Aufregung in Wittenberg studirt hatte und sogar zum Rector der Universität erwählt worden war, übernahm mit seinem älteren Bruder Georg 1523 die Regierung und begünstigte den Protestantismus. Leider starb der katholisch-gesinnte Georg schon zeitig und dessen Sohn Philipp folgte dem Beispiele des Oheims. Es kamen martinische Prediger aus Sachsen, und auch aus den Landesklöstern entsprungene Mönche, welche herumziehend die protestantische Saat ausstreuten. Zu jenen gehören besonders: Paul von Rhoda aus Mansfeld, der in Stettin blieb, Johann Amandus, der in Königsberg, Stolpe, Stettin heftig auftrat und nach Goslar ging; Nicolaus Klein in Colberg und Cöslin; Paul Klotze in Marienthron; zu diesen Joh. Kniepstrow in Stargard, Stettin, Greifswalde, Stralsund; Peter Swawe in Greifswalde; Joh. Bugenhagen (s. d. A.); Christian Kettelhodt und Joh. Kureke in Stralsund. — Um die Zeit der Bauernkriege (s. d. A.) waren auch in Pommern kirchliche und bürgerliche Revolutionen, namentlich kam es in Stettin und Stralsund oft zu Tumulten. Der Bischof Erasmus von Manteufel lud den Clerus in Stargard für den 20. August 1525 zur Berathung ein, wie dem Umsichgreifen der luth. Lehre vorgebeugt werden könne. Die Fürsten schrieben zur Ausführung der kirchl. Umgestaltung einen Landtag zu Treptow a. R. für den 13. December 1534 aus und luden auch die Domcapitel mit der Bedrohung ein, falls die Abgeordneten der Stifte ausblieben, solle doch der Beschluß auch für sie bindend sein. Bugenhagen, Paul von Rhoda und Kniepstrow waren schon am 6. December zur Vorbereitung einpassirt. Der Bischof, die Aebte, Prälaten und ein großer Theil der Ritterschaft widersprachen dem Landtagsbeschlusse und entfernten sich noch vor dem Ende der Sitzung. Die Zurückbleibenden eilten klug zum Abschlusse und erklärten den Entwurf als Ausdruck des Gesammtwillens. Bugenhagen verfaßte eine Kirchenordnung. Erasmus sollte, wenn er sie annähme, Oberhaupt der neuen Kirche bleiben, seine Würde und Güter behalten, aber er bewährte sich als treuer Hirt. — Von den Klöstern blieb nur der zehnte Theil, nämlich die Jungfrauenklöster Marienfließ, Stolp, Bergen, Kammin, Colberg und auch diese litten eine bedeutende Umänderung. Da die übrigen in fürstliche Aemter verwandelt wurden, auch keine Novizen mehr aufgenommen werden durften, wanderten fast alle männlichen Ordenspersonen aus. Die wegen Altersschwäche Zurückbleibenden erhielten freien Unterhalt, die jüngern Mönche wurden nach Wittenberg geschickt, um dort auf Landeskosten zu studiren, denen aber, welche in den Ehestand treten wollten, bot man eine Summe Geldes zur Einrichtung! — Als der Bischof Erasmus, bei dessen Lebzeiten drei Consistorien errichtet wurden, gestorben war, entstand unter den beiden Herzögen mehrmals heftiger Streit über die neue Besetzung des Bisthums Kammin; endlich einigte man sich über Bartholomäus Swawe, den Kanzler Barnim's. Dieser wurde 1545 von drei Superintendenten in Gegenwart von sieben Predigern ordinirt und investirt. Doch die Stiftsstände verwarfen den „verheiratheten" Kirchenfürsten, beschwerten sich bei Carl V. und erlangten 1548 ein Aufhebungsdecret. Bartholomäus sandte in seiner Noth einen Prälaten Martin Weiher ab, um bei Paul III. päpstliche Bestätigung einzuholen. Weil aber der Sendbote nur auf abschläglichen Bescheid rechnete, wußte er bei dem apostol. Legaten, wie auch bei dem Kaiser klug für sich vorzuarbeiten und brachte ein Rescript an das Domcapitel mit, daß dieses ihn zum Bischof wählen könne. Das geschah. Julius III. bestätigte durch ein Breve vom

13. October 1551 Martin als rechtmäßigen Nachfolger Erasmi piae memoriae. Am 24. October 1552 ließ er sich aber auf protest. Weise einführen. — Als Martin 1556 starb, und die Fürsten allen Schwierigkeiten einer fernern Wahl entgehen wollten, besetzte man die Stellen mit Prinzen aus dem herzoglichen Hause. Fünf dergleichen folgten einander, die aus dem reichen Einkommen (40,000 Gulden jährlich) ihren ganzen Hofhalt bestritten. — Hundert Jahre nach Einführung des Protestantismus erlosch der 500jährige Greifenstamm; sechs Fürsten, obgleich sämmtlich mit jungen Gattinnen vermählt, starben ohne Erben im Zeitraume von wenig Jahren. Es war eine höchst traurige Zeit. Bogislav XIV. und letzte, obgleich Gebieter eines der ansehnlichsten teutschen Herzogthümer, war durch das Bündniß mit dem Schwedenkönige Gustav Adolph (s. d. A.), der Pommern täuschte und unter seine Botmäßigkeit brachte, in solche Armuth gesunken, daß erst 17 Jahre nach seinem Tode (1637) das fürstliche Begräbniß gefeiert werden konnte. Sein Schwestersohn, Ernst Bogislav, Herzog von Croy, hatte mit Friedrich Wilhelm, Churfürst von Brandenburg, 1650 einen Vergleich geschlossen, nach welchem jener das Stift Kammin für 100,000 Thaler und einige Güter abtrat. Alles, die fernere Bischofswahl ausgenommen, blieb im vorigen Zustande. Bis 1810 gab es einen Dompropst, einen Decan, vier residirende Prälaten und sieben Domherrn. 1756 hatten die Capitularen von Friedrich II. ein eignes Ordenskreuz erhalten. — III. Aufblühen der Kirche seit 100 Jahren. Da durch Provincialgesetze den Katholiken die Ausübung ihres Gottesdienstes benommen war, so sahen sich sowohl diejenigen Gläubigen, welche wegen des Handels und der Industrie einwanderten, als auch diejenigen, welche als angeworbene Militärpersonen ins Land kamen und hier blieben, genöthigt, zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ins Ausland zu reisen. — Im Jahre 1720 waren 800 katholische Soldaten und 120 Civilpersonen in Stettin, welche ein Geistlicher aus Berlin jährlich einigemal besuchte. Auf ihre Bitte wurde 1737 der Gemeinde, welche zwei Priester erhielt, ein gewölbter aber niedriger Saal im Schlosse zur gottesdienstlichen Versammlung angewiesen. Seit 1766 wurden die Garnisonsorte in Vor- und Hinterpommern von Stettin aus jährlich zweimal besucht. Erst 1809 erhielt es die Pfarrgerechtsame und 1824 eine Schule. Gegenwärtig unterrichten zwei Lehrer 130 Schüler. Die Stadtgemeinde zählt ohne das Militär 1000 Seelen und ist im raschen Wachsen begriffen. — In Stralsund wurde 1761 das erste Mal der katholische Gottesdienst gefeiert. Die Gemeinde erhielt 1780 einen ständigen Priester, und 1784 wurde der Grundstein zum Gotteshause gelegt. Stargard erfreut sich seit 1843, einige Pfälzer-Colonien im Uekermündeschen Kreise seit 1849, Greifswalde und Cöslin seit 1851 eines eignen Seelsorgers. Sie stehen unter dem Cardinal-Fürstbischofe von Breslau. Der Lauenburg-Bötowsche Kreis, früher bei der Krone Polens, seit 1777 mit Hinterpommern wieder vereinigt, zählt viele Katholiken, die zur Culmer Diöcese gehören. Die Propstei zu Tempelburg ist dem Erzbisthum Posen einverleibt. — Im Ganzen sind in der Provinz zwölf Priester und über 10,000 Katholiken. Vergl. hiezu den Art. Otto, der Heilige, Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern. [Weltzel.]

Pomponacci, Pietro, geboren zu Mantua 1462, Professor der Philosophie zu Padua und Bologna, ein Zwerg an Körper, aber ein großer, scharfsinniger Geist, dessen Vorträge über die Philosophie einen solchen Zulauf hatten, daß die Zuhörer schon Mitternachts die Hörsäle besetzten, um, wenn er Morgens die Vorlesungen hielt, einen Platz zu haben, war der Anführer der neuen, den Aristoteles aus seinen eigenen Grundsätzen und dem Urtexte seiner Schriften erklärenden Peripatetiker unter den Italienern. Nachdem nämlich besonders seit dem Ende des Concils zu Florenz bis zur Eroberung Constantinopels durch die Türken und in Folge derselben die griechische Sprache, Literatur und platonische Philosophie durch griechische Ankömmlinge emporgekommen war (die merkwürdigsten dieser Ankömmlinge waren

Georgios Gemistios Plethon, † zwischen 1440—1452 und der Cardinal Bessarion, s. d. Art.; aus ihrer Schule thaten sich hervor die berühmten Humanisten und Antischolastiker Laurentius Valla, s. d. A.; Poggio Bracciolini, s. d. A., Francesco Filelfo † 1481, s. Leo's Gesch. d. ital. St. IV, Marsilius Ficinus, s. d. Art. Ficinus), wurde auch Aristoteles wieder zu Ehren gebracht, was, wenn man sich des Aristoteles in einer Weise bedient hätte, wie die großen alten Scholastiker es gethan, und wenn man damit die neuren Resultate des Wissens in Verbindung gebracht hätte, nur als ein Fortschritt im Gebiete der Philosophie zu betrachten gewesen wäre. Allein die neuen Aristoteliker machten ausschließlich nur die von Gott getrennte Natur zum Mittelpunct ihrer Forschungen und beförderten dadurch den Unglauben und die Irreligiosität. Der Anführer dieser neuen Aristoteliker war, wie gesagt, Pomponacci. In seinem Buche de animarum immortalitate (Bononiae 1516, Ven. 1525, Par. 1638) erklärte er die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele für unerweisbar nach der aristotelischen Philosophie und der Vernunft, nur aus der hl. Schrift und dem Kirchenglauben sei diese Unsterblichkeit entschieden. Ob dabei Pomponacci auch ein Anhänger des damals von einer Partei der Aristoteliker behaupteten Satzes, daß eine und dieselbe Lehre nach der Theologie wahr und nach der Philosophie falsch sein könne, gewesen sei, oder ob er wirklich an der Unsterblichkeit der Seele gezweifelt und Zweifel habe erregen und sich hinter die hl. Schrift und den Kirchenglauben nur unredlich habe verstecken wollen, läßt sich nicht bejahen, aber auch nicht ganz sicher verneinen. Außer dieser Schrift über die Unsterblichkeit der Seelen setzten den Pomponacci noch zwei andere seiner Bücher, das Werk de incantationibus (Bas. 1556 u. 1567) und das andere de fato, lib. arbitrio, praedestinatione et providentia Dei (Bas. 1567) in üblen Ruf. In dem erstern verwirft er die Wirklichkeit der Bezauberungen, die Einwirkungen des Teufels u. s. w. und erklärt die Thatsachen, welche als Beweise für die Wirklichkeit der Incantationen angeführt zu werden pflegen, auf natürliche Weise, indem er sie von unbekannten wunderbaren Kräften im menschlichen Körper und von dem Einfluß der Gestirne herleitet. So erklärte er z. B. die durch die Verehrung der Reliquien der Heiligen gewirkten Genesungen aus der starken Einbildungskraft der Hilfe Suchenden und fügt die Bemerkung bei, daß dgl. Heilungen ebensowohl erfolgen würden, wenn man mit gleich starker Einbildungskraft sein Vertrauen auf Hundeknochen setzen würde! In dem andern Werke bemüht er sich, Freiheit, Schicksal und Vorherbestimmung nach neuen Begriffen miteinander zu vereinigen, was ihm aber schlecht gelingt. S. Rixner, Handb. der Philosophie B. II., Schröckhs Kirchengesch. Bd. 30. [Schrödl.]

Pomponio Leto, 1425 in Calabrien geboren, ein Schüler des Laurentius Valla (s. d. Art.) und ein bis zur Verachtung des Christenthums exaltirter Verehrer des classischen Alterthums und alles Altrömischen, stiftete zu Rom eine Academie für classische Alterthumskunde, gerieth mit andern Humanisten und Enthusiasten des heidnischen Alterthums in den Verdacht einer Verschwörung gegen das Leben des Papstes Paul II. und des Abfalles vom Glauben (s. d. Art. Platina), öffnete unter Papst Sixtus IV. seine Academie wieder und starb zu Rom 1495. Pomponio trieb es mit seiner Begeisterung für das Altrömische so weit, daß er außer diesem Fache nicht bloß nichts studirte und daher auch nichts wußte, sondern er äußerte sich auch über die christliche Religion sehr verächtlich, erklärte, sie tauge nur für Barbaren, verachtete die hl. Schrift und Kirchenväter, leitete seine Schüler an, ihre christlichen Namen, gleichsam zum Schimpfe der Heiligen, mit heidnisch-römischen zu vertauschen, errichtete dem Romulus sogar Altäre und feierte alljährlich das Fest der Erbauung Roms mit heidnischen Ceremonien! Doch starb er als ein Christ in einem Hospitale, wohin man ihn bei seiner Armuth, die er dem Reichthum und der Gemächlichkeit vorzog, brachte. So wie er keine andern Authoren las als nur jene, die den reinsten lateinischen Styl hatten, so schrieb auch er ein

reines und schönes Latein. Seine Werke sind 1520 zu Hagenau und opuscula varia 1521 zu Mainz im Druck erschienen. Er besorgte auch die ersten Auflagen des Sallustius, Varro, Plinius jun. und Quintilian, zu dessen institutio oratoria er einen Commentar lieferte. Ueberdieß gab er unter dem Namen Julius Pomponius Sabinus einen Commentar über Virgil heraus. Seine beiden Töchter Fulvia und Nigella zeichneten sich durch außerordentliche Sprachkenntnisse aus. [Schrödl.]

Poena sensus et damni, s. Hölle.

Pönitentialbücher, s. Beichtbücher.

Poenitentiale Romanum sive liber poenitentialis Romanus. Die ältesten Pönitentialbücher im Abendlande waren das des Theodor, Erzbischofs von Canterbury (vgl. den Art. Beichtbücher), das des Beda Venerabilis und das Poenitentiale Romanum. Der älteste Schriftsteller, welcher von diesem letztern Erwähnung thut, ist Halitgar (s. d. Art.), Bischof von Cambray, der gegen das J. 835 von Ebbo, Erzbischof von Rheims (s. den Art. Ebbo), den Auftrag erhielt, zur Verdrängung verschiedener willkürlich zusammengestellter unter einander abweichender Pönitentialbücher, ein neues aus den Canones und Schriften der Väter anzufertigen: denn — sagt Ebbo in dem betreffenden Briefe an Halitgar — ita confusa sunt judicia poenitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia, et nullius autoritate suffulta, ut vix propter dissonantiam possint discerni. Halitgar kam der Aufforderung Ebbo's nach und schrieb sein Werk De vitiis et virtutibus et ordine poenitentium in fünf Büchern, denen er sodann als liber sextus das Poenitentiale Romanum hinzugefügt hat. Nicht alle Codices dieses Werkes von Halitgar haben demnach den liber sextus aufgenommen, ohne Zweifel, weil derselbe auch für sich vorhanden war, und aus solch' einem Coder (einem St. Gallener) hat Heinrich Canisius (in seinen Lection. antiquae Tom. V.) jenes Werk zum ersten Male herausgegeben und so nur die fünf Bücher geliefert, die von Halitgar selbst zusammengestellt worden waren. Später (1642) hat der Benedictiner Hugo Menars aus einem Codex monast. Corbejensis auch den liber sextus, d. i. das Poenitentiale Romanum, herausgegeben, und ist dasselbe in der neuen Ausgabe der Lection. antiq. des Canisius (s. d. A.), jener von Basnage (T. II. P. II), wie auch in Gallandii Biblioth. PP. Tom. XIII. und in der Biblioth. PP. Lugdun. Tom. XIV. p. 926—929 aufgenommen — als Liber sextus Halitgarii sive Poenitentialis Romanus. Auch hat Morin im Anfange zu seinem Werke de poenitentia den Text desselben gegeben. Von diesem Poenitentiale sagt Halitgar selbst, daß er dasselbe aus dem römischen Archive entnommen habe, jedoch nicht wisse, von wem es angefertigt sei; er habe indessen dasselbe hier seinem Werke über die Buße angefügt, damit, wer etwa in seiner Zusammenstellung nicht für alle einzelne Sündenfälle den nöthigen Aufschluß finden sollte, das Poenitentiale Romanum dazu zu Rathe ziehen könnte. Dasselbe ist übrigens kurz gefaßt, hat die Capitel: 1) Wie Bischöfe, Priester einen Pönitenten aufnehmen sollen, mit den dazu geeigneten Ermahnungen und Gebeten; 2) Gebete bei Auferlegung der Bußen; 3) Bußbestimmungen oder Bußsätze für verschiedene Vergehen: a) bei homicidium, b) fornicatio, c) perjurium, d) furtum, e) maleficium, f) sacrilegium, g) de quibusd. capitulis (verschiedene Vergehen), h) de ebrietate, i) de minutis causis und ein 10. Capitel ebenfalls gemischter Sündenfälle und sündhafter Lebensverhältnisse (siehe Morin. de poenit. im Anhange, betitelt Praefatio — de libellor. poenitent. antiquitate et varietate pag. 3—10, die annotat. zu den Werken Halitgar's in der biblioth. max. PP. Lugd. Tom. XIV. p. 906—908 und p. 926). Vgl. hiezu den Art. Canonensammlungen (III.) [Marx.]

Pönitentiar, bischöflicher. Mit dem Institute der öffentlichen Büßungen hängt wesentlich das der Bußpriester (poenitentiarii) zusammen. Nach der Verfolgung des Decius nämlich und dem Ausbruche des Novatianischen Schisma's (s. d. Art.) wurde an den bischöflichen Kirchen ein eigener Priester eingesetzt, wel-

cher dem Sünder, der sich schwerer Sünden schuldig gemacht, nach abgelegter Beicht den Grad der Buße (s. Bußgrade, Bd. II. S. 229) und deren Dauer vorschrieb; auch das, was öffentlich bekannt werden sollte, bestimmte; das Betragen der Büßenden überwachte, und den Zeitpunct ihrer Zulassung zur Reconciliation angab. Um diesen Bußpriestern in Handhabung der Bußdisciplin die Beurtheilung der auf bestimmte Vergehen und Verbrechen anzuwendenden Büßungen möglichst zu erleichtern, entwarfen gar manche Bischöfe theils auf an sie gerichtete Anfragen, theils für den Gebrauch ihrer Diöcesen besondere Pönitentialnormen (s. Bußcanonen, Bd. II. S. 225), dergleichen in den sog. canonischen Briefen des hl. Dionysius, Bischofs von Alexandria, Gregors des Wunderthäters, Petrus von Alexandria, Athanasius, Basilius, Gregors von Nyssa, und anderen Kirchenlehrern enthalten, oder aus den Synodalschlüssen von Elvira, Ancyra, Arles rc. geschöpft sind. Auf der Grundlage und mittelst Sammlung und Benützung dieser und ähnlicher Canonen erwuchsen dann förmliche Pönitentialcodices (s. Beichtbücher, Bd. I. S. 742), welche alle Gattungen von Sünden mit den entsprechenden Strafen verzeichneten, und im Abendlande noch lange in Gebrauch blieben, während im Orient, zuerst zu Constantinopel (390) durch den Bischof Nectarius (s. d. Art.), und hierauf auch an den meisten übrigen Kirchen das Institut des öffentlichen Sündenbekenntnisses und des besonderen Bußpriesters aufgehoben wurde. Aber auch im Abendlande war bereits im fünften Jahrhunderte die Strenge der alten Bußdisciplin gewichen, und seit dem sechsten Jahrhunderte beschränkte sich das Amt des Bußpriesters größtentheils nur auf die Privatbeicht, und nur wenn die Sünde ein schweres und mit öffentlichem Aergernisse begangenes Verbrechen war, stellte er den Pönitenten zur Fastenzeit dem Bischofe mit den Zeugen vor, bezeichnete das Vergehen und den Zustand desselben und die entsprechende öffentliche Buße. Ebenso mußte der Bußpriester den Pönitenten nach erstandener Bußzeit regelmäßig am Gründonnerstage dem Bischofe zur Reconciliation vorführen, welche noch fortwährend ein bischöfliches Reservat war (Regino, De eccl. discipl. c. 291; Hincmar. Rem., Ad praesb. dioec. c. 6). Mit der Ausbildung des geistlichen Strafamtes aber ging diese Bestrafung der schweren und öffentlichen Vergehen und Verbrechen regelmäßig an die bischöflichen Synodalgerichte (s. Sendgerichte) über, und allmählig zog die Buße überhaupt sich mehr und mehr in das Geheimniß des Beichtstuhles zurück. Denn obgleich noch das Tridentinische Concil die öffentlichen Pönitenzen für öffentliche Sünder einschärft, so gestattet es doch gleichzeitig den Bischöfen die Verwandlung der öffentlichen Bußen in geheime (conc. Trid. Sess. XXIV. c. 8. De ref.). So war das eigentliche Amt und die ursprüngliche Bedeutung des Bußpriesters längst untergegangen, als im zwölften Jahrhunderte das Institut der bischöflichen Pönitentiare, jedoch in veränderter Form, wieder in's Leben trat. Als nämlich bei dem um diese Zeit eingerissenen großen Sittenverderbnisse und den wuchernden Häresieen die Bischöfe es für heilsam und nothwendig erachteten, sich die Lossprechung auch geheimbegangener schwerer Verbrechen vorzubehalten, stellten sie besondere Priester auf, denen sie eine mehr oder weniger ausgedehnte Vollmacht ertheilten, den Sünder nach reumüthig abgelegter Beichte auch von jenen vorbehaltenen Fällen (s. Reservatfälle) zu absolviren, und das vierte Lateranische Concil unter Innocenz III. 1215 c. 10 decretirte allgemein, daß an jeder Metropolitan- und Cathedralkirche ein bischöflicher Pönitentiar ernannt werde, der, wenn der Bischof selbst wegen Kränklichkeit, Abwesenheit oder anderweitigen Amtsobliegenheiten behindert sei, im Auftrage und an Stelle desselben das Bußamt verwalten sollte (c. 15. X. De off. jud. ord. I. 31). Seitdem fand sich an den bischöflichen Kirchen regelmäßig dieses Amt neben den ursprünglichen Stiftsämtern (s. Capitelwürden, Bd. II. S. 327). Einige Facultäten dieser Art, jedoch in viel beschränkterem Maße, erhielten später auch die Decane der Landcapitel und wohl auch andere würdige und erfahrene Pfarrer. Doch erstreckte sich die Vollmacht weder dieser noch selbst des poeniten-

tiarius principalis auf die Lossprechung öffentlicher Sünder ohne specielle Authorisation des Bischofs. Auch konnte der Pönitentiar sein Amt nicht durch einen Stellvertreter vicariren lassen, oder auf einen anderen subdelegiren (Conc. Constantiens. ao. 1463, bei Hartzheim Conc. Germ. T. V. p. 469). Das Tridentinische Concil bestätigte nicht nur diese Einrichtung, sondern knüpfte das Amt des Pönitentiars zugleich an eine Domcapitularstelle (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 8. De ref.), und noch bestimmter thaten dieß die jüngsten Vereinbarungen mit Rom, welche ausdrücklich verordnen, daß an jedem Capitel aus der Zahl der Canoniker einer als Theologus und einer als Pönitentiarius aufgestellt werden solle (Bayer, Concord. Art. III. Abs. 2; Preuß. Circumscr.-Bulle De salute animarum; Oberrhein. Kirchen-Prov. Bulle Provida solersque; bei Münch, Concord.-Samml. Thl. II. S. 219, 256, 311). Letzterer hat daher jetzt regelmäßig das Bußamt in Betreff der dem Bischofe vorbehaltenen Fälle auszuüben, und zugleich die dem päpstlichen Stuhle reservirten casus conscientiae (s. Reservatfälle, bischöfl. und päpstl.) an die apostolische Pönitentiarie einzubegleiten. An manchen Episcopaten (z. B. München-Freysing) ist das Pönitentiariat in der Person des Generalvicars vereiniget. [Permaneder.]

Pönitentiar, päpstlicher. Zu Rom hat jede Hauptbasilica ihren eigenen Pönitentiar, die sog. poenitentiarii minores, zum Unterschiede von dem päpstlichen Cardinal-Großpönitentiar (poenitentiarius major), dem jeweiligen Vorstande der apostolischen Pönitentiarie (s. diesen Art. in Curia Romana, nr. 5, Bd. II. S. 953 f.).

Ponte, s. Ludwig de Ponte.

Pontianus, Papst und Martyrer, Nachfolger des Papstes Urban I. seit 230, soll ein Sohn des Römers Calpurnus gewesen sein. Sein Pontificat fiel in die Zeit des für die Christen wohlgesinnten Kaisers Alexander. Im J. 231 entsetzte B. Demetrius von Alexandrien den Origenes des Priesterthums und schloß ihn von der kirchlichen Gemeinschaft aus, welche Sentenz zu Rom recipirt wurde, bei welcher Gelegenheit, wie es scheint, Papst Pontianus eine Versammlung des römischen Clerus oder der benachbarten Bischöfe hielt. Nach dem Tode des Kaisers Alexander (235) begann sein Nachfolger Maximin eine neue Verfolgung der Christen, vorzüglich der Bischöfe und Geistlichen. Dieses Ungewitter traf auch den Papst Pontianus, der in dem Bucherischen Kalender auf den 13. August gesetzt ist: „Idib. Aug. Hippolyt. in Tiburtina, et Pontiani in Callisti". In dem Verzeichniß der Päpste aber, das unter dem Papst Liberius verfaßt worden ist, heißt es, daß Pontianus mit dem Priester Hippolytus nach der Insel Sardinien relegirt worden und daselbst am 28. September gestorben sei. Das Todesjahr war 235. Die Art seines Martyrtodes läßt sich nicht sicher bestimmen. Der Papst Fabian ließ auf der Insel Sardinien den Leib Pontians aufsuchen und nach Rom bringen, wo er im Cömeterium des hl. Calixtus beigesetzt wurde. Nicht ganz unerheblich ist, was Papebrock (Boll. April. t. I. in diatriba prael. in catal. vet. R. P. pag. II—III) bemerkt, daß in dem uralten Catalog der Päpste, den er sodann der diatriba nachfolgen läßt, mit Pontianus die Elogien auf die Päpste etwas länger und für die Chronologie genauer werden. Den Gedächtnißtag dieses hl. Papstes und Martyrers feiert die Kirche am 19. November. S. Bolland. l. cit.; Tillemont, Mem. t. III; Pagi, Brev. P. Rom. [Schrödl.]

Pontifex Maximus. Nach der etwas verdächtigen Erzählung des Zosimus (l. IV. c. 36) hat Constantin, obschon er sich bereits für den christlichen Glauben erklärt hatte, dennoch den Namen und das Kleid des Pontifex Maximus angenommen; deßgleichen hätten auch Constantins Nachfolger, obwohl Christen, gethan, und erst Gratian sei der erste Kaiser gewesen, welcher den Titel und das Gewand eines Pontifex Maximus zurückgewiesen habe. So viel ist jedenfalls gewiß, daß Constantin und die ihm nachfolgenden christlichen Kaiser bis auf Gratian auf

Münzen und mehreren Inschriften mit dem Titel „Pontifex Maximus“ erscheinen, was aber noch nicht zu dem Schlusse berechtiget, es sei dieß mit Zuthun der christlichen Kaiser selbst geschehen, konnten sie sich ja diesen Titel wie andere leer gewordene herkömmliche Titulaturen ohne dessen Inhalt näher in Betracht zu ziehen gefallen lassen. Ob indeß die christlichen Kaiser, wie Zosimus sagt, auch das Gewand des Pontifex Maximus angenommen, ist eine andere Frage, für deren Bejahung Zosimus keine entscheidende Authorität ist. Sollte indeß Zosimus wirklich Wahres berichten, so hat man noch gar keinen Grund anzunehmen, die christlichen Kaiser hätten das Kleid eines Pontifex Maximus, von den heidnischen Oberpriestern bei dem Regierungsantritt ihnen überbracht, auch wirklich jemals getragen oder gar als Pontifices Maximi fungirt. Uebrigens vermuthen Einige, die ersten christlichen Kaiser hätten diesen aus dem Heidenthum stammenden Titel nur insoferne beibehalten, als sie sich damit als Wächter, Schützer und Schirmer der christlichen Religion betrachtet wissen wollten. Daß nach Gratian kein christlicher Kaiser mehr sich Pontifex Maximus nannte oder tituliren ließ, scheint ganz gewiß zu sein. Dagegen ward dieser Titel in der Folge dem Papste beigelegt. Vgl. Joh. Andr. Bosens Exercitatio posterior de Pontificatu Maximo Imperatorum Romanorum praecipue Christianorum, und Jac. Gothofreds Abhandlung de interdicta Christianorum cum gentilibus communione deque Pontificatu Maximo, num Christiani Imperatores eum aliquando gesserint, in opp. jurid. min., Schröckhs Kirchengeschichte Bd. 5 und 7. [Schrödl.]

Pontificalbuch, s. Kirchengeschichte Bd. VI. S. 146.

Pontificale nennt man das Kirchenbuch, welches jene gottesdienstlichen Verrichtungen, die der Bischof (Pontifex) theils allein vorzunehmen berechtigt ist, theils wenigstens in der Regel allein vornimmt, größtentheils aus den römischen Sacramentarien und Ordines ausgehoben hat, und das somit zunächst ein Handbuch für Bischöfe ist. Es sind solche Pontificalbücher aus dem Mittelalter auf uns gekommen; haben aber bloß mehr historischen Werth. Um so wichtiger ist die von Papst Clemens VIII. am 10. Februar 1596 besorgte Ausgabe; da nach Vorschrift derselben noch jetzt alle darin aufgenommenen Functionen vorzunehmen sind. Clemens VIII. erklärt nämlich in der noch jetzt mit gesetzlicher Kraft bestehenden Constitution: „Statuentes, Pontificale praedictum nullo unquam in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum, aut omnino detrahendum esse, ac quoscunque, qui pontificalia munia exercere, vel alia, quae in dicto Pontificali continentur, facere aut exequi debent, ad ea peragenda et praestanda ex hujus Pontificalis praescripto et ratione teneri, neminemque ex eis . . . nisi formulis, quae hoc ipso Pontificali continentur, servatis satisfacere posse.“ Demzufolge hat jeder lateinische (abendländische) Bischof alle in diesem Pontificale enthaltenen Cultacte auf die darin vorgeschriebene Weise zu spenden: Veränderungen, Auslassungen und Zusätze dabei anzuordnen, ist Recht des Papstes allein. So streng nun aber auch dieser Befehl ist, um Uniformität in den bischöflichen Functionen herbeizuführen, so ist es doch möglich, ihn rigoroser zu deuten, als Clemens VIII. selbst es wollte. Schon der Ausdruck „neminem satisfacere posse, nisi formulis, quae hoc ipso Pontificali continentur, servatis“ gibt einen Wink hiefür. Clemens will, daß jeder Bischof die Ceremonien pünctlich beobachte, die das Pontificale enthält: es darf derselbe weder einen vorgeschriebenen Gebrauch (z. B. Handauflegungen, Salbungen u. dgl.), noch auch irgend ein Gebet oder überhaupt eine Formel unterlassen oder verändern, oder erweitern. Anders ist es, wenn er einen bestehenden Cultact mit religiösen Vor- und Nachübungen, Erklärungen oder Ermahnungen ausschmückt, ohne sie als Ceremonien anzubefehlen, oder wenn er Vorschriften gibt, wer einem Cultacte zu assistiren habe, oder wie es mit der Zeit der Vornahme des Cultactes, über den Ort, die Cultkleidung, die Pathen, die Interstitien u. dgl. gehalten werden soll. Selbst Vorschriften in letzterer Hinsicht, die sich allenfalls im Pontificale finden,

sind (außer sie wären aus einem andern Grunde geboten) bloßer Rath, oder (wie man sich in der kirchlichen Sprache ausdrückt) Rubrica directiva. Die in den einzelnen Bisthümern seit Clemens VIII. bestehende Uebung bestätiget es. Vgl. hierzu den Art. Ceremoniale. [Fr. X. Schmid.]

Pontius de Melgueil, s. Clugny.

Pontus (*Πόντος*, Apg. 2, 9. 1 Petri 1, 1), eine (etwa 70 Meilen) lange, aber schmale Küstenlandschaft des Pontus Euxinus, vom Halys bis an den Phasis reichend und im Süden vom Paryadresgebirge (*Παρυάδρης*) begrenzt, das die Mittelkette zwischen dem Ararat und dem Taurus bildet. Oestlich, wo sich die Berge nahe an's Meer drängen, und unter dem Namen der Moschischen (*Μόσχοι*, מֶשֶׁךְ der Bibel) mit dem armenischen Gebirge zusammenstoßen, ist die Landschaft rauh und kalt, in den westlichen Theilen dagegen, weil das Gebirge mehr zurücktritt, an Höhe verliert und sich viel verzweigt, fruchtbar und mild und reich bewässert durch die vielen Flüsse, welche vom Paryadres herab nach kurzem Laufe in den Pontus münden. Zwischen den Verästelungen des Gebirgsstockes wohnten viele, kleine, unabhängige Völkerschaften; längs der Küste aber hatten sich von Sinope aus bedeutende griechische Colonien ausgebreitet, welche eine frühe Cultur in diese Gegenden brachten, obwohl sie größtentheils auf das Littorale beschränkt gewesen sein mag. Von den Juden, die sich auch hier, wie überall in der Asia, niedergelassen hatten, waren Einige Zeugen der Geistessendung am Pfingstfeste zu Jerusalem. Sie mögen den ersten Keim des Glaubens in ihr Vaterland gebracht haben. Bald kamen auch andere Missionäre dahin und zwar, wie es scheint, Schüler des Apostels Paulus, der Pontus selbst nicht betreten hatte. Daß Petrus in diesen Gegenden gepredigt habe, ist nur Vermuthung des Eusebius (III, 4) nach dem Vorgange des Origenes. Erst die Spätern nahmen diese Vermuthung für baare Thatsache. Petrus selbst (I, 1, 12) unterscheidet sich von denen, welche in Pontus gepredigt hatten. Vergl. Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisbonae 1836. p. 112): ubinam gentium B. Petrus tot annos (sc. ab anno 44 usque ad a. 51) delituit? In Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, quarum regionum fidelibus in prima sua epistola scribit? Vix credo; nam tota narratio de Petro in illis terris praedicante ex epistolae exordio deducta esse videtur. Ebenso Hug (Einleit. II, 540) „Petrus hatte die asiatischen Provinzen nicht gesehen." Pontus (vom Meere so genannt), zuerst eine Provinz des persischen Reiches wurde etwa 400 v. Chr. ein eigener, unabhängiger Staat, bis (66 v. Chr.) der bekannte Mithridates VI., Eupator oder auch der Große genannt, den Römern nach hartnäckigen Kämpfen erlag. Zur eigentlichen römischen Provinz wurde indeß Pontus erst unter Nero, wo es eine Verwaltung mit Cappadocien erhielt, und somit die christlichen Gemeinden daselbst den drohenden Verfolgungen von Seite der römischen Imperatoren gleich den übrigen Provinzen der Asia ausgesetzt wurden, was den hl. Apostelfürsten bewog, seinen Mahn- und Warnbrief auch an sie zu richten. Vergl. den Art. Petrus. [Schegg.]

Popen und **Protopopen**, s. Protopresbyter.

Popo, Bischof von Brixen, s. Brixen u. Damasus II.

Pordage, s. Leada.

Porphyrius, s. Neuplatonismus.

Porreta, Margaretha, war eine schwärmerische Frauensperson aus Hennegau, und gab zu Paris eine Schrift heraus, worin nach dem Urtheil aller Theologen, welche das Buch einer Prüfung unterwarfen, viele Irrthümer und Häresien enthalten waren „et inter caeteras (haereses), quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae, quidquid appetit et desiderat, concedere" (Contin. chron. G. de Nangis ad ann. 1310, in Spicil. L. d'Achery). Diese Irrthümer wollte sie weder abschwören, noch achtete sie auf die von den Inquisitoren gegen sie verhängte Excommunication,

daher wurde sie endlich ergriffen und dem weltlichen Arm zur Bestrafung übergeben. Erst als sie bereits den Scheiterhaufen bestiegen hatte, änderte sie ihren Sinn und starb unter den Zeichen großer Reue. S. Cont. Chron. G. de Nangis l. c.

Porretanus, s. Gilbert von Porré.

Port-Royal, Klosterfrauen von, s. Cistercienserorden und Jansenismus.

Portio canonica, seminaristica. s. Abgaben.

Portiuncula, Portiunculaablaß. In der Nähe von Assisi stand eine kleine Capelle „zu Unserer Lieben Frau von den Engeln" oder auch „Portiuncula" genannt, welche der hl. Franciscus (s. d. A.) bald nach seiner Bekehrung ausbesserte und einige Zeit darauf von dem Benedictinerabt des Klosters Monte-Subazio für sich und seine Genossenschaft zum Geschenke erhielt. In dieser Capelle, der Wiege des Franciscanerordens, die in der Folge von einem prächtigen Tempel umschlossen wurde, soll nach der Sage, wie dieselbe im 14ten Jahrh. verbreitet war, Christus selbst dem hl. Franciscus die Bitte um einen vollkommenen Ablaß für Alle gewährt haben, welche nachdem sie würdig die Sacramente der Buße und des Altares empfangen, Portiuncula besuchen würden. Einst, so lautet die Sage, erschienen dem hl. Franciscus in der Portiunculakirche Jesus Christus, seine allerheiligste Mutter und viele himmlischen Geister. Gnädig sprach Christus zu seinem frommen Diener: „Verlange was du zum Wohle der Völker und zu meiner Ehre wünschest." Franz bat um die Gnade, daß alle, welche Portiuncula besuchen, nachdem sie gebeichtet und communicirt, einen vollkommenen Ablaß gewännen, und flehte Maria um ihre Verwendung zur Erlangung dieser Gnade an. Christus gewährte die Bitte, jedoch mit dem Beisatze, es dürfe die Bestätigung desjenigen nicht fehlen, dem er auf Erden die Binde- und Lösegewalt übertragen habe. Demnach begab sich der Heilige nach Perugia zu Papst Honorius III. und bat bei ihm um einen Ablaß, der frei von allen Opfern wäre. Honorius zeigte sich zwar willfährig, aber nur für einen Ablaß von einem oder einigen Jahren, was dem Heiligen viel zu wenig war, und entgegnete auf dessen Bitte um einen vollkommenen Ablaß: „Franciscus, du verlangst etwas sehr Großes, was ganz gegen die gewohnte Uebung des römischen Stuhles ist." Darauf erwiderte Franciscus: „Heiliger Vater, ich verlange es nicht in meinem Namen von Euch, sondern im Namen Jesu Christi, der mich gesendet hat." Nun erst willigte der Papst, einer innern Eingebung folgend, in die Bitte des Heiligen ein, indem er dreimal nacheinander ausrief: „Es geschehe nach deinem Willen!" Den Cardinälen war aber die päpstliche Concession gar nicht recht und sie wendeten dagegen ein, durch diesen Ablaß, den man um so leichten Preis gewinnen könne, werde der Pilgerfahrt der Ultramontanen nach Rom und den Kreuzzügen, wodurch man bisher allein eines vollkommenen Ablasses sich habe theilhaftig machen können, großer Abbruch gethan. Auf diese Bemerkungen hin ging zwar der Papst von seinem Ausspruche nicht mehr ab, beschränkte jedoch die ungewöhnliche außerordentliche Begünstigung durch den Zusatz, dieser Ablaß gelte für alle Jahre und alle Zeiten, jedoch nur während eines Tages, dergestalt nämlich, daß er nur von der Vesper des 1. Augusts bis zur Vesper des 2. gewonnen werden könne. Bei diesen Worten senkte Franciscus demüthig das Haupt und wollte sich entfernen, aber der Papst hielt ihn mit den Worten zurück: „Einfältiger Mensch, wohin gehst du, welche Sicherheit hast du denn für das, was dir soeben bewilligt worden ist?" Darauf antwortete Franciscus: „Euer Wort, heiliger Vater, ist mir genug. Ist dieser Ablaß Gottes Werk, so wird er ihn selbst kund geben. Möge Jesus Christus der Notar, die hl. Jungfrau die Urkunde und die Engel die Zeugen sein, ich verlange kein anderes Document." Daß diese Sage mit allen ihren Umständen keinen Anspruch auf historische Wahrheit machen könne, fällt von selbst in die Augen und läßt sich durch wichtige Gründe beweisen. Erstens sagen gerade die ältesten Zeugen über diesen Ablaß, die bis in die Lebenszeit des hl. Franciscus hineinreichen, nichts weiter aus, als daß der Heilige vom Papste

Honorius III. einen jährlichen vollkommenen Ablaß für Alle erwirkt habe, welche in der Zeit von der Vesper des 1. Augusts an bis zu der Vesper des darauffolgenden Tags die Portiunculakirche besuchen würden (s. Bolland. ad 4. Oct. in vit. S. Francisci, analect. parte III. § III. u. IV). **Zweitens** lautet die frühere Sage, wie sie im 13ten Jahrhunderte ging, bedeutend einfacher, indem hienach Franciscus im Auftrage Jesu Christi bei Papst Honorius um einen vollkommenen Ablaß für die Portiunculakirche anhielt und der Papst nach vielem Zaudern die Gnade zugestand, worauf dann der Heilige in einer Vision die Gewißheit erhielt, daß der vom Papste gewährte Ablaß auch im Himmel bestätiget worden sei (s. Boll. l. cit. § I. u. § VIII). **Drittens** geschieht in den fünf ältesten Biographien des hl. Franciscus, von denen doch einige unmittelbare Jünger des Heiligen zu Verfassern haben, gar keine Erwähnung des Portiunculaablasses, geschweige dann der unmittelbaren Ertheilung desselben durch Christus selbst. Die unmittelbare Ertheilung also des Ablasses durch Christus selbst läßt sich historisch nicht sicher stellen, wurde auch schon im 13ten und 14ten Jahrhundert stark bezweifelt. Einige gingen noch weiter und stellten selbst in Abrede, daß Papst Honorius den in Rede stehenden Ablaß ertheilt habe, da die Gewährung eines solchen vollkommenen Ablasses unter so geringen Verbindlichkeiten damals gar nicht üblich gewesen sei und die damaligen Päpste nur Ablässe auf ein oder etliche Jahre indulgirt hätten, und da eine Bulle des Papstes Honorius über den Portiunculaablaß nicht existire. Allein der Zeugnisse aus dem 13ten und 14ten Jahrhunderte für die Ertheilung des vollkommenen Ablasses durch Papst Honorius sind zu viele und gewichtige, als daß es erlaubt sein könnte, in Frage zu stellen, ob Honorius je einen vollkommenen Ablaß für die Portiunculakirche gewährt habe, und dazu kommt noch, daß nicht nur die Päpste des 14ten, sondern auch die des 13ten, wie Papst Alexander IV. (1254—1261) und Andere den Portiunculaablaß anerkannt haben (s. Boll. l. cit. § V). Papst Innocenz XII. hat 1695 für die Portiunculakirche diesen Ablaß auf alle Tage im Jahre ausgedehnt; außerdem haben die Päpste, in Betracht, daß viele Gläubige der katholischen Welt nach Portiuncula nicht zu reisen vermögen, den Portiunculaablaß (von der Vesper des 1. Aug. bis zur Vesper des 2. Aug. zu gewinnen) auf alle Franciscaner- und Capucinerkirchen ausgedehnt. In neuer Zeit kann kraft päpstl. Indultes in einigen Ländern der Portiunculaablaß am ersten Sonntag im August wie in den Franciscanerkirchen, so auch in allen Pfarr- und jenen Filialkirchen gewonnen werden, die einen ordentlichen pfarrlichen Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen haben. [Schrödl.]

Portugal, s. Spanien.

Pöschel und Pöschelianer (Pöschlianer). Thomas Pöschel wurde den 2. März 1769 zu Höritz in Böhmen geboren. Den 6. Sept. 1796 erhielt er die Priesterweihe. Als Cooperator zu Braunau am Inn mußte er den unglücklichen Buchhändler Palm zum Tode vorbereiten; und er begleitete ihn auf den Richtplatz — 26. Aug. 1806. Sein von Natur schwärmerisches Wesen scheint dadurch überreizt worden zu sein. Als im J. 1809 Braunau von Oestreich an Bayern kam, wurde Pöschel als Cooperator und Katechet an der Stadtpfarre daselbst, der Salzburger Diöcese zugetheilt. Im J. 1815 aber fiel Braunau wieder an Oestreich, und Pöschel wurde wieder ein Mitglied des Linzer Bisthums (s. d. A.). Wegen überspannten Wesens wurde er bald darauf seiner Stelle enthoben, und als Landkaplan nach Ampfelwang im Innkreis versetzt. Pöschel dünkte sich nun ein Martyrer des Glaubens zu sein. Er trat mit der Predigt der „neuen Offenbarung" hervor. Nach derselben wohnet Christus in den Herzen der Reinen, und leitet alles Thun derselben. Ihnen erscheint Gott und die Mutter Gottes, und theilen ihnen Offenbarungen mit. Wer sich nicht reinigen läßt, der ist der Verdammung schuldig, und hat den Tod verdient, der ihn allein wieder reinigen kann. Diese Lehre muß bis zur Hingabe des Lebens beobachtet werden, wenn nicht die Frucht der neuen Offenbarung verloren und den Juden zu Theil werden soll. Denn Gott hat die

Bekehrung dieses Volkes, das Verschmelzen des Juden- und Christenthums zu einer allgemeinen Religion beschlossen, worauf das tausendjährige Reich in dem neuen Jerusalem beginnt. Diese Lehre fand ihre Anhänger. Dieselbe wurde nicht bloß durch die Predigt Pöschels, auch durch fliegende Blätter, Bibellesen u. a. verbreitet. Nicht bloß in Ampfelwang, auch in den benachbarten Orten Azbach, Unkenach, Gampern, Schärfling und anderswo mehrten sich die Pöschelianer. Dieselben trugen eine tiefe Religiosität zur Schau; sie beteten mit tief gesenktem Haupte; manche auf freiem Felde, zur Erde hingeworfen; sie wallfahrteten, fasteten strenge, gingen oft zur Communion, mit oder ohne vorhergegangene Beicht; sie riefen feierlich Maria und die Heiligen an. Aber an argen Ausschweifungen fehlte es nicht. Weiber saßen zu Beichte und ertheilten die Lossprechung; auch die Taufe sollen sie mit Weihwasser gegeben haben. Bei ihren Versammlungen, die bis in die Nacht dauerten, sollen sie entkleidet erschienen, und dabei manches Schändliche geschehen sein. Durch den Act „der Reinigung“ mußte sich jedes Mitglied in die Gesellschaft einweihen lassen. Vorher war es in der Gewalt des bösen Feindes; aber man gab ihm ein gewisses Oel und Pulver ein; es erfolgten schreckliche Convulsionen, während Weiber in wilder Wuth und bis zur Erschöpfung umhertanzten, um den Teufel zu vertreiben. Die Flucht Napoleons von Elba bestärkte den Glauben, daß dieser der leibhafte Antichrist, und darum auch das tausendjährige Reich nahe sei. Arbeitsscheue Menschen zogen prophezeiend und predigend umher, dünkten sich Auserwählte des Reiches Gottes zu sein, und widerstrebten der geistlichen und bürgerlichen Obrigkeit. Da schritten die weltlichen Behörden ein, ließen durch nächtliche Streifzüge die Versammlungen der Pöschelianer aufheben, und leiteten strenge Untersuchungen ein. Pöschel wurde zuerst unter die besondere Aufsicht seines Decanats Vöklabruck gestellt, dann als sein Einfluß fortdauerte, nach Salzburg in Haft gebracht. Seine Anhänger bemühten sich, mit ihm in Verbindung zu bleiben, und schlossen sich fester aneinander an. Sie fielen in den Wahn, daß der Herr den Tod den Unreinen gebieten könne; bei einigen ging der Fanatismus in Blutdurst über. Eine Mutter wollte ihr Kind zu Tode martern, dem Herrn zu Ehren; ein Vater wollte sein Kind im Kerker noch morden, und ließ es erst los, als die Wächter ihm mehrere Wunden beigebracht. Die volle Wuth brach in der Charwoche des J. 1817 aus. In der auf den Palmsonntag folgenden Nacht beredete ein Pöschelianer einige Männer, er sei Christus, und führte sie zu einem Hause, um drei Männer zu morden, die nicht zu der Secte gehörten. In derselben Nacht wurde in einem fünf Viertelstunden von Ampfelwang entfernten Weiler in zahlreicher Versammlung beschlossen, auf einem dort errichteten Altare dem Herrn ein Opfer zu bringen. Das Loos fiel auf einen Bauern Namens Haas. Dessen Mutter und ein alter Mann wurden mit Gewalt herbeigeschleppt. Jene wurde mit einer Art auf einen Streich todt niedergestreckt; der alte Mann starb erst nach einigen Tagen an der Wunde, und sein Opfer erschien darum als ungiltig. Haas beredete seine 19jährige Pflegetochter, sich statt seiner zu opfern. Die Unmenschen schnitten ihr Theile des Leibes aus und spalteten ihr dann den Kopf, so daß das Hirn mit dem Blute zur Erde floß; ja sie sollen sogar das Blut ihrer Opfer als das wahrhaftige Blut getrunken haben. Der Ort des Schreckens, an dem die beiden Leichname lagen, wurde Tags darauf von der Bürgermiliz besetzt; die Schuldigen eingezogen, bald aber, bis auf sechs der Gravirtesten, freigegeben. Die Secte, deren Mitglieder sich nur auf 126 beliefen, verschwand in Kurzem. Pöschel, der die Gräuel der Seinigen stets verwarf, wurde nach Wien geführt, wo seine Geisteszerrüttung sich deutlich zeigte, und in strenger geistlicher Aufsicht gehalten. — Im weitern Sinne wurden ähnliche Schwärmer und ihr Treiben eine Zeit lang Pöschlianer und Pöschliaden genannt. Heute sind diese Worte ziemlich verschollen. — Vergl. „die protest. Pfarrei Vöklabruck von ihrer Gründung im Jahr 1812 unter Bayern bis zu ihrer Auflösung im J. 1825 nach ihrem Rückfall unter Oestreich. Ein Beitrag zur Kenntniß des Zustandes der Pro-

testanten in Oestreich und der Pöschelianer jener Gegend," von Würth. Marktbreit 1825. — Ketzerlexicon von Fritz. 3r Bd. Würzb. 1829. [Gams.]

Posen, Bisthum. Die Stiftung desselben fällt mit der Einführung des Christenthums in Polen zusammen. Als im Jahre 966 der Herzog von Polen Meszko oder Mieczyslaw durch den Einfluß seiner Gemahlin, der böhmischen Prinzessin Dambrowka, welche er das Jahr vorher geheirathet hatte, sich zur Taufe hatte bewegen lassen, fand sein Beispiel bei Hohen und Niedrigen so vielfache Nachahmung, daß es sich bald als nothwendig herausstellte, das dem Christenthume neu gewonnene Land kirchlich zu organisiren. Zu dem Zwecke stiftete Herzog Mieczyslaw im J. 968 in Posen ein Bisthum und ließ einen eifrigen Priester, Namens Jordan, welcher mit Wort und That fleißig an der Bekehrung des Volkes arbeitete, zum Bischofe weihen. Jordan war nicht nur der erste Bischof von Posen, sondern, da es zu seiner Zeit außer ihm keinen andern Bischof in Polen gab, auch der einzige Bischof für ganz Polen; deßhalb nennen ihn auch die ältesten Chronisten bisweilen im Allgemeinen Bischof von Polen (episcopus Poloniae). Zwar erzählt der polnische Geschichtschreiber Dlugoß (s. d. A.), daß Mieczyslaw gleich nach seiner Taufe in seinem Lande zwei Metropolen: in Gnesen und Krakau — und sieben Bisthümer: Posen, Schmograu (Breslau), Kruszwitz (Wroclawek), Plock, Kulm, Lebus und Kammin, gegründet und ausgestattet habe, und fast alle späteren polnischen Historiker haben mit geringen Abweichungen ihm dieses nachgeschrieben; allein diese Nachrichten sind, wie neuere Forschungen unwiderleglich dargethan haben, durchaus unrichtig, und es ist gegen allen Zweifel festgestellt, daß bis auf die Zeiten des Nachfolgers Mieczyslaw's, des Herzogs Boleslaw Chrobry, der 992 — 1025 regierte, in Polen nur ein Bisthum und zwar das in Posen bestanden hat. Daß übrigens die Stiftung des Bisthums Posen nicht ohne Einwirkung des Kaisers Otto I., welcher durch die Siege seiner Markgrafen den Herzog Mieczyslaw schwer bedrängt hatte, erfolgt sei, beweiset der Umstand, daß nach der Erzählung des Zeitgenossen Dithmar von Merseburg, Bischof Jordan im J. 970 dem vom Kaiser in Magdeburg neu errichteten Erzbisthum als Suffragan untergeordnet wurde; ja daß sogar der folgende Bischof Unger in dem Metropolitanverbande mit Magdeburg verblieb, als bei der Anwesenheit des Kaisers Otto III. (s. d. A.) in Gnesen, im Jahre 1000 für Polen ein besonderes Erzbisthum in Gnesen errichtet und demselben die Bischöfe von Breslau, Krakau und Kolberg als Suffragane zugewiesen wurden. Wie lange dieser Metropolitanverband des Bisthums Posen mit dem Erzbisthum Magdeburg (s. d. A.) gedauert haben mag, läßt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen; wahrscheinlich lösete sich dieses Verhältniß schon mit dem Tode des Bischofes Unger († 1012), als Boleslaw Chrobry durch seine in den Jahren 1011—1018 siegreich gegen die Teutschen geführten Kämpfe Polen vom teutschen Reiche unabhängig machte: denn die politische Herrschaft pflegte damals auch in Betreff des äußern Kirchenverbandes maßgebend zu sein. Zwar gelang es noch im J. 1133 dem Erzbischofe Norbert von Magdeburg (s. d. Art.), eine urkundliche Bestätigung seiner Metropolitanrechte nicht allein über Posen, sondern über alle polnischen Bisthümer vom päpstlichen Stuhle zu erlangen; allein diese Verfügung scheint keinen reellen Erfolg gehabt zu haben; wenigstens ist von einer ferneren Unterordnung des Bisthums Posen unter den erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg keine weitere Spur vorhanden, vielmehr gehörten seitdem bis auf die neuesten Zeiten die Bischöfe von Posen ununterbrochen zur Provinz des Erzbischofs von Gnesen (s. d. Art.), unter dessen Suffraganen sie dem Range nach, abwechselnd mit den Bischöfen von Wilna, die dritte Stelle, nämlich hinter den Bischöfen von Krakau und Wroclawek, einnahmen. Im Jahre 1821 ward endlich durch die päpstliche Circumscriptionsbulle „de salute animarum" die bischöfliche Kirche von Posen zu einer erzbischöflichen Kirche in der Art erhoben, daß seitdem die Erzdiöcese Posen mit der

Erzdiöcese Gnesen nur einen geistlichen Oberhirten hat, der den Titel Erzbischof von Gnesen und Posen führt, wobei jedoch jede der beiden Erzdiöcesen mit Beibehaltung ihrer sonstigen Grenzen von einem besonderen Generalvicariatamt, hier Consistorium genannt, verwaltet wird, ihr besonderes Metropolitancapitel und geistliches Seminar, so wie ihren besonderen Weihbischof nach wie vor besitzt. Bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles treten beide Metropolitancapitel zur Wahl des neuen Erzbischofes zusammen. — Was den Umfang des Bisthums Posen betrifft, so erstreckte sich dasselbe bei seiner Stiftung über ganz Polen, soweit solches dem Herzoge Mieczyslaw gehörte; die Grenzen dieses Gebietes lassen sich jedoch nicht genau bestimmen und nur so viel scheint festzustehen, daß das sog. Klein-Polen (oder die Provinzen Krakau und Sendomir) und wahrscheinlich auch Schlesien noch nicht unter der Herrschaft Mieczyslaw's standen, so daß also seine Herrschaft außer Großpolen (Polonia major, auch schlechtweg Polonia) wohl nur die Provinzen Cujavien, Masovien, Lenczyc und Siradien umfaßt haben mag. Ueber alle diese Gebiete sollte also ursprünglich von Posen aus der christliche Glaube verbreitet werden. Bald nachher wurden jedoch durch die im Jahre 1000 erfolgte Stiftung des Erzbisthums Gnesen (s. d. A.) der Sprengel des Bisthums Posen bedeutend eingeengt, indem derselbe im Osten und Süden durch das neue Erzbisthum, im Westen aber durch das Bisthum Breslau (s. d. A.) und späterhin auch im Norden durch die Bisthümer Lebus (s. d. Art.) und Kammin (s. Pommern), seine Abgrenzung erhielt. Seitdem umfaßte das Bisthum Posen bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die ganze Woiwodschaft Posen und einen Theil der Woiwodschaft Kalisch, und war im Jahre 1760 behufs der kirchlichen Aufsicht in folgende Archidiaconate und Decanate getheilt. I. Archidiaconat Posen mit 8 Decanaten, nämlich: Posen, Obornik, Czarnikau, Schroda, Peysern, Rogasen, Buk, Kostrzyn; überhaupt 154 Kirchen. II. Archidiaconat Schrimm mit 7 Decanaten, nämlich: Schrimm, Kröben, Kozmin, Neustadt an der Warthe, Schmiegel, Fraustadt, Kosten; überhaupt 178 Kirchen. III. Archidiaconat Betsche mit 3 Decanaten, nämlich: Benschen, Grätz, Levowek (oder Neustadt bei Pinne); überhaupt 113 Kirchen. — Außerdem gehörte aber seit den ältesten Zeiten zum Bisthum Posen auch noch ein bedeutender Landstrich in Masovien, der um Warschau herum zu beiden Seiten der Weichsel lag und von dem obigen Hauptbestandtheil der Diöcese durch die dazwischenliegende Erzdiöcese Gnesen ganz abgesondert war. Dieser Landstrich bildete ein besonderes, also das IV. Archidiaconat, welches in den ältesten Zeiten nach der Hauptburg des Landes, bei welcher sich auch eine Collegiatkirche mit dem Sitze des Archidiacons befand, das Archidiaconat von Czersk hieß. Als aber im 14ten Jahrhundert die Herzöge von Masovien ihre Residenz von Czersk nach der in demselben Landstrich belegenen und damals immer mehr aufblühenden Stadt Warschau verlegt hatten und auf den Wunsch des Herzogs Johann unterm 5. Januar 1406 Bischof Albert von Posen die bisherige Pfarrkirche von Warschau zu einer Collegiatkirche erhob, wurde zugleich der Sitz des Archidiacons von Czersk nach Warschau an die neugestiftete Collegiatkirche verlegt, so daß seitdem das bisherige Archidiaconat von Czersk den Namen des Archidiaconats von Warschau erhielt. Dieses Archidiaconat bestand aus zehn Decanaten und enthielt im Ganzen 136 Kirchen. Dieses Archidiaconat wurde erst am Ende des vorigen Jahrhunderts, als sowohl Posen als Warschau unter preußischer Herrschaft standen, von dem Bisthum Posen abgelöset; eine päpstliche Bulle vom 16. October 1798 errichtete auf den Antrag des Königs Friedrich Wilhelm III. in Warschau ein besonderes Bisthum, dessen Diöcese zunächst das bisherige Archidiaconat Warschau bildete. Aber auch der in Großpolen belegene Theil der Diöcese erlitt in den neuesten Zeiten noch einige Grenzveränderungen, indem der District von Peysern und überhaupt alle dortigen zur Diöcese Posen gehörigen Ortschaften, welche zufolge des zwischen

Rußland, Oestreich und Preußen am 3. Mai 1815 zu Wien abgeschlossenen Vertrages an Russisch-Polen fielen, vom Bisthum Posen getrennt und dem neu organisirten Bisthum von Cujavien und Kalisch zugewiesen wurden; dagegen kamen im Jahre 1821 in Folge der Bulle de salute animarum die Decanate Schildberg (Ostrzeszow) und Kempen, welche bis dahin zur Diöcese Breslau gehört hatten, an die Diöcese Posen, so daß nun sämmtliche Ortschaften dieser Diöcese, mit Ausnahme des Decanats Deutsch-Crone, im Bereiche des jetzigen Großherzogthums Posen, und zwar zum größten Theil im Regierungsbezirk Posen, theilweise aber auch im Regierungsbezirk Bromberg belegen sind. Gegenwärtig ist diese Diöcese in folgende Decanate eingetheilt: Posen, Borek, Buk, Czarnikau, Grantz, Kempen, Kosten, Kostrzyn, Kozmin, Kröben, Neustadt bei Pinne, Miloslav, Neustadt a. d. Warthe, Obornik, Schildberg, Rogasen, Schmiegel, Schrimm, Schroda, Deutsch-Crone, Fraustadt, Bomst. In diesen 22 Decanaten zählte man im Jahre 1847: 336 Pfarrkirchen, 96 Filialkirchen, 388 Priester und 575,019 kath. Seelen. Die Diöcese besaß in früherer Zeit sehr viele Klöster; das älteste war das Benedictinerkloster in Lubin, gestiftet 1181; ferner die Cistercienserklöster in Obra (gestiftet 1234), Paradies (gestiftet 1234), Blesen (gestiftet 1235), Owinsk (Nonnenkloster, gestiftet 1250), Priment (gestiftet 1275), und außerdem eine große Anzahl von Manns- und Frauenklöstern der Franciscaner mit ihren verschiedenen Zweigen, so wie der Dominicaner u. s. w. (s. d. Art. Hedwig). — Alle diese Institute sind jedoch in neuester Zeit, in den Jahren 1830 — 1840, aufgehoben worden. Gegenwärtig finden sich in der Diöcese nur noch zwei klösterliche Anstalten: die Congregation des hl. Philippus Neri in Gostyn, und ein Kloster der barmherzigen Schwestern in Posen. — Das Domcapitel bestand viele Jahrhunderte hindurch und bis gegen das Ende des vorigen Jahrh. aus 10 Prälaten, nämlich: Propst, Decan, Archidiacon von Posen, Cantor, Custos, Scholasticus, Archidiacon von Schrimm, Archidiacon von Betsche, Archidiacon von Warschau, Kanzler. Canoniker gab es im 14ten u. 15ten Jahrh. 34; diese Zahl wurde jedoch im 16ten Jahrh. wegen des durch den Verlust von Zehnten sehr geschmälerten Einkommens des Capitels auf 23 vermindert. Als aber im Jahre 1796 die geistlichen Güter von der preußischen Regierung eingezogen wurden, und diese dafür nur eine unverhältnißmäßig geringe jährliche Entschädigung in Gelde unter dem Namen Competenz aussetzte, mußte eine abermalige Verminderung erfolgen, welche im Jahre 1810 dahin geschah, daß die Zahl der Prälaten auf 3, nämlich: Propst, Archidiacon und Custos, die Zahl der Canoniker aber auf 12 wirkliche residirende (canonici participantes seu gremiales) und 16 Canonici exspectantes, welche letztere keine Einkünfte bezogen, festgesetzt wurden. Endlich ist 1821 durch die Bulle de salute animarum der Bestand des Capitels, welches gleichzeitig zum Metropolitancapitel erhoben wurde, auf 2 Prälaturen, nämlich: Propst und Decan, und auf 8 Numerar-Canonicate nebst 4 Ehrencanonicaten bestimmt worden. — In Betreff der Befähigung zu Prälaturen und Canonicaten hatte Papst Martin V. im J. 1421 auf Antrag des Königs Wladislaw Jagello (s. den Art.) für Posen die specielle Bestimmung erlassen, daß sämmtliche Prälaturen und Canonicate an der Domkirche zu Posen nur an solche Personen verliehen werden sollten, die entweder von adeliger Geburt, oder Doctoren, Licentiaten oder Baccalaurei in der Theologie oder im canonischen Rechte oder in der Medicin seien; im Jahre 1515 aber wurde auf den Antrag des Königs Sigismund I. durch eine Bulle des Papstes Leo X. noch weiter bestimmt, daß überhaupt bei allen Cathedralkirchen, die zur Provinz des Erzbischofes von Gnesen gehören, sämmtliche Prälaturen und Canonicate nur mit Personen, die von väterlicher und mütterlicher Seite von adeliger Geburt seien, besetzt, jedoch bei jeder Domkirche 4 Präbenden für 2 Magister der Theologie und 2 Doctoren der Rechte ausgewiesen werden sollen, welche letztere auch Nichtadeligen,

wenn solche die erforderlichen Eigenschaften besäßen, verliehen werden könnten. Diese beschränkenden Bestimmungen sind denn auch bei der Cathedralkirche in Posen bis auf die neuesten Zeiten in Kraft geblieben und erst im J. 1821 durch die Bulle de salute animarum förmlich aufgehoben worden. — Noch mag beigefügt werden, daß der jedesmalige Comthur des Johanniter-Ordenshauses in Posen gebornes Mitglied des Posener Domcapitels war, und deßhalb beim Antritte seines Amtes in der Domkirche auf eine feierliche Weise unter Darreichung der Ordenskutte, des Helmes und des bloßen Schwertes installirt wurde; er hatte seinen Sitz im Chore unmittelbar hinter den Prälaten, jedoch vor den Domherrn, und wurde laut der Installationsformel als Beschützer des Capitels und der ganzen Diöcese betrachtet. Jedoch entzogen sich bereits im vorigen Jahrhunderte mehrere Comthure dieser Installation und mit der Aufhebung der Comthurei (der letzte Comthur starb 1832) hörte die Sitte von selbst auf. — Ueber das Bisthum handelt speciell Dlugoß (in seinem Werke: „Vitae Episcoporum Posnaniensium", welches mit einer Fortsetzung, welche der Weihbischof von Posen Jacob Brzeznicki für die Zeit von 1479 bis 1604 geliefert, durch den Ermeländischen Canonicus Freler herausgegeben und 1604 in Braunsberg gedruckt worden ist. Rzepnicki, welcher im 2. Theil seiner „Vitae praesulum Poloniae" ebenfalls das Leben der Bischöfe von Posen beschreibt, und bis 1760 fortführt, hat in Betreff der ältesten Zeiten lediglich die Nachrichten des Dlugoß aus dem Treterschen Werke abgeschrieben; beiden fällt in dieser Beziehung Mangel an Kritik zur Last. Einzelne Puncte der älteren Geschichte hat Friese in seiner „Kirchengesch. des Königreichs Polen, 1. Thl. Breslau 1786" zwar sehr weitschweifig, aber im Resultat doch richtig, kritisch untersucht; sehr gediegene Bemerkungen finden sich aber in dieser Beziehung in Röpell's Geschichte Polens, 1. Thl. Hamburg 1840 in der 4. Beilage, die Einführung des Christenthums in Polen betreffend. [Uedinck.]

Possevin, Anton, berühmter Jesuit. Er wurde geboren im J. 1534 zu Mantua. Frühe erlangte er Bildung und Gelehrsamkeit, und war Lehrer des Franz und Scipio Gonzaga. Im J. 1559 trat er in die Gesellschaft Jesu. Er besaß eine große natürliche Beredtsamkeit und Gewandtheit in fremden Sprachen. Er predigte in Italien und in Frankreich mit allgemeinem Beifall. Er wurde nacheinander Rector der Collegien von Avignon und von Lyon. Im J. 1572 berief ihn der Ordensgeneral nach Rom, und machte ihn zu seinem Geheimschreiber. Wegen seiner Geschäftsgewandtheit und seiner Kenntniß der fremden Sprachen bestimmte ihn Papst Gregor XIII. zu seinem Nuntius in Schweden, wo König Johann III., besonders durch den Einfluß seiner polnischen Gemahlin Catharina Hoffnung auf Aussöhnung mit der Kirche gewährte. Zugleich beehrte des Kaisers Maximilian II. Wittwe den Possevin mit dem Titel eines Gesandten. Zu dem Ruhme des Letztern sagt L. Clarus in seinem Werke „Schweden Sonst und Jetzt": „Daran, daß Possevins Name nicht mit andern Geistesheroen der Menschheit, denen er ebenbürtig ist, in gleichem Ruhme von der Geschichte erwähnt wird, ist lediglich seine Angehörigkeit zu einem Orden Schuld, dessen Name die Frivolität der gewöhnlichen Redeweise ohne Nachdenken längst zu einer Bezeichnung moralischer Scheußlichkeit herabzuwürdigen sich gefallen hat" (II. Thl. S. 340). Mit zwei andern Jesuiten kam Possevin im December 1577 in Stockholm an. Auf Befehl des Papstes hatte er bei seinem Eintritte in das Land das geistliche mit einem weltlichen Kleide vertauschen müssen, „auf daß nicht etwa in jenem Lande so voll von Irrgläubigen ein Aufruhr entstehe, der die Anfänge der künftigen Kirche leicht zerstören könnte." Der König empfing ihn mit allen Ehren, und erhielt aus seiner Hand die Schriften und die Aufträge des Papstes und des Cardinals Hosius (s. d. A.) an ihn. Possevin machte auf den König, der mit ihm häufige Unterredungen pflog, einen tiefen Eindruck; ja er rührte ihn nicht selten bis zu Thränen. Der König schwur alle Ketzereien einzeln ab, verrichtete eine Generalbeicht, und versprach sich

in Beziehung auf alle von ihm an den Papst gestellten Forderungen der Entscheidung des apostolischen Stuhles unterwerfen zu wollen. Als Possevin den knieenden König absolvirt, erhob sich dieser, und indem er den Nuntius umarmte, sprach er: Ich umarme dich, und die heilige römische, katholische Kirche auf ewig. Am folgenden Tage, den 17. Mai 1578, feierte Possevin vor dem Könige die hl. Messe nach römischem Ritus. Sofort reiste Possevin mit Aufträgen des Königs nach Rom; und von Braunsberg aus erstattete er ausführlichen Bericht über seine Sendung. Nach demselben wünschte der König u. a. eine Anzahl von Priestern, um durch dieselben die etwa widerstrebenden lutherischen Prediger ersetzen zu können. Auch sollten sich katholische Familien in Schweden niederlassen. Papst Gregor XIII. (s. d. A.) setzte eine eigene Congregation zur Prüfung der Anträge und Fragen des Königs von Schweden nieder. Die Messe in der Landessprache, der Laienkelch, die Priesterehe, die Unterlassung der Anrufung der Heiligen und der Fürbitten für die Todten, sowie die Abschaffung des Weihwassers und anderer Ceremonien, um was der König gebeten hatte, wurde von der Congregation verworfen. Auf sieben andere Anträge ging dieselbe ein. Im Namen des Papstes sandte der Cardinal von Como die Beschlüsse an Johann mit einem würdevollen vortrefflichen Begleitschreiben. Possevin trat sofort die Rückreise nach Schweden an. In der Pfalz entging er nur durch Verwechslung mit einem schottischen Bischof der Gefangenschaft. Im Juli 1579 traf er wieder in Stockholm ein, wo er diesesmal in seinem Ordenskleide einzog, um den Feinden keinen Anlaß zum Verdacht zu geben, den Guten aber Muth einzuflößen. Doch der König von Natur schwach und wankelmüthig, zugleich ein eigensinniger Theologe, befand sich in übler Stimmung, welche die Gegner zu unterhalten wußten. Eine von dem Jesuiten Nicolai den 6. Febr. 1578 ertheilte Ehedispens an einen Vertrauten des Königs war gehörig benützt worden. Johann nahm es sehr übel, daß in Rom die oben erwähnten fünf Puncte abgeschlagen worden, und sagte wiederholt: wenn ich nicht Alles erhalte, so kann ich nichts mehr thun; es ist um Alles geschehen. Auf das Gesuch einer Kirche für die Katholiken erwiderte er: das könne er nicht thun, weil er auch nicht Alles erhalten; und es könnte der Friede des Reiches gestört werden. Auch schrieb er drohende Briefe nach Rom. Darüber schreibt u. a. der Cardinal Como an Possevin: „Haben wir Alles gethan, was in unsern Kräften steht, und gefällt es gleichwohl dem Herrn nicht, daß dieses Reich wieder zum Leben, d. h. zur katholischen Kirche zurückkehre, so werden wir im Angesicht der göttlichen Majestät entschuldigt sein, und uns begnügen, ohne solches zu leben, wie dieß schon mehr als vierzig Jahre geschehen ist." Bei einer in Stockholm ausgebrochenen Pest zeichneten sich Possevin und seine Gefährten durch ihre Aufopferung aus und bewirkten viele Bekehrungen. Possevin selbst erkrankte an der Pest. Der Reichstag zu Wadstena (s. d. A. **Brigittenorden**) im Februar 1580, dem auch Possevin anwohnte, nahm eine drohende Haltung an; Johann mußte ein Edict gegen Einführung katholischer Schriften erlassen, und auf die Lehrstühle nur Anhänger des Evangeliums zu berufen versprechen. Noch verlangte der König von Possevin, der Papst solle ihm katholische Priester schicken, die sich aber als solche nicht zu erkennen geben sollen, um im Stillen besser zu wirken. Durch solche und ähnliche Mittel hoffte er, allmählig die Schweden katholisch zu machen. Auf so krummen Wegen konnte ihm Possevin nicht folgen. Im Juli 1580 verabschiedete sich dieser von dem Könige zu Stegeborg, der ihm versprach, wenn er in zehn Jahren wieder käme, würde er ihn ebenso katholisch finden. Im August 1580 ging Possevin zu Schiffe, und ging über Danzig und Warschau nach Rom. Zwei Jesuiten nebst drei Weltgeistlichen ließ er in Schweden zurück. Noch einige Jahre schwankte König Johann unstet umher. Da starb den 16. September 1583 seine Gemahlin Catharina. Im Februar 1585 heirathete Johann die sechszehnjährige Gunilla Bjelke; und „was Catharina den Katholiken gewesen, ward Gunilla den Lutheranern." König Johann aber war wie Solomo in

seinen alten Tagen. — Bald nach seiner Rückkehr nach Rom wurde dem Possevin eine ebenso wichtige Mission übertragen; er sollte als Gesandter des heiligen Stuhles nach Rußland gehen, zunächst um den Frieden zwischen Rußland und Polen zu vermitteln. Der Czar Iwan Wasiljewitsch II. (1541—1584) der Schreckliche hatte sein Reich durch Eroberung weit ausgedehnt, gegen Osten und Süden, und seine Waffen auch nach Westen und Norden getragen. Er hatte im J. 1580 Liefland unterworfen. Da trat ihm Stephan Bathory, König von Polen (1575—1585) entgegen, besiegte ihn und nöthigte ihn zum Rückzug. Um das Vordringen der Polen gegen Rußland aufzuhalten, wandte sich der Czar an Papst Gregor XIII. als Vermittler. Thomas Severigin, der Gesandte des Czars, erschien in Rom und mit ihm reiste Possevin als päpstlicher Gesandter nach Polen und Rußland ab. Das am 15. März 1581 ausgestellte Breve an den König Stephan Bathory lautet: „Der Czar von Moskau hat uns einen Gesandten mit Zuschriften und Vorschlägen zugesendet, wovon Eure Majestät durch unsern Nuntius zu unterrichten Wir Sorge getragen haben. Wir schicken besagten Gesandten zurück und mit ihm unsern geliebten Sohn Anton Possevin, der Theologie Gelehrten und Priester der Gesellschaft Jesu, einen Mann von sehr erprobter Weisheit und Treue, wie Wir bei mehreren Gelegenheiten zu unserer Freude erfahren haben, wo er sich als sehr geeignet und sehr geneigt erwiesen für den Ruhm des Allerhöchsten und für das Beste der christlichen Republik die herrlichsten Dinge zu verrichten. Wir verwenden ihn bei dieser Verhandlung um so lieber, als er Eurer Majestät bekannter ist. Wir wünschen, daß Eure Majestät Allem, was er Ihnen hinsichtlich des Friedens vortragen wird, den der Moskowite so sehnlich wünscht, vollkommenen Glauben schenken mögen.“ Am 19. Juni langte Possevin in dem Hauptquartier des Königs von Polen zu Wilna an. Stephan war betroffen über diese Dazwischenkunft, und meinte, es liege irgend eine List hinter dem plötzlichen Vertrauen, welches der Schismatiker dem Papste schenke. Zu einem Waffenstillstande verstand er sich nicht, versprach aber, dem Frieden kein Hinderniß bereiten zu wollen, welchen Possevin zum Frommen der Christenheit abschließen würde. Johann Zamoyski, Kanzler des Reichs, war Possevin's Freund und Fürsprecher. Das Lager wurde nach Disna verlegt, wo die Gesandten des Czars erschienen. Ihre Bedingungen aber verwarf Stephan. Possevin ging nun unter einem Schutzgeleite von Kosaken in das Innere von Rußland. „Iwans Krone und Herrschaft hingen vielleicht von dem Ausgange der Sendung des Jesuiten ab; er wurde daher überall mit besondern Ehrenbezeugungen empfangen.“ Der Czar erwartete ihn zu Stacitza. Am Thore wurde er von dessen Hof empfangen, und am 8. August gab ihm Iwan die erste feierliche Audienz. Der Czar saß auf dem Throne in seiner ganzen Herrscherpracht; er trug ein langes Gewand von Goldstoff mit Perlen und Edelsteinen besäet; auf dem Haupte trug er eine Krone in Form einer Tiare, in der linken Hand hielt er einen goldenen Herrscherstab. Senatoren, Bojaren und Kriegsleute erfüllten die Gemächer; Gold und Edelsteine schimmerten überall, während Possevin und seine vier Gefährten in der einfachen Tracht ihres Ordens vortraten. Das übrige Ceremoniell der Audienz war dem entsprechend; bei Nennung des Papstes erhob sich der Czar von seinem Throne. Dann wurde Possevin zum Mahle eingeladen, unter welchem der Czar in der Weise eines Toasts u. a. sagte: „Antonius Possevin, esset und trinket, denn Ihr habt auf der Reise von Rom hieher einen weiten Weg zurückgelegt, der Ihr gesendet seid vom heiligen Vater und Papst Gregor XIII., der vom Himmel in der Eigenschaft als Oberhirte der römisch-christlichen Kirche bestellt worden ist. Wir hegen tiefe Verehrung gegen Ihn, und erkennen Ihn als Stellvertreter Jesu Christi an. Aus Rücksicht für Ihn hegen wir auch gegen Euch alle nur erdenkliche Hochachtung.“ Fünf Tage verstrichen so mit officiellen Festen; sodann wurden die Unterhandlungen gepflogen, bald in der Gegenwart des Czars, bald mit dessen Räthen. Der Czar zeigte dabei viel Verschlagenheit und Doppelzüngigkeit. Possevin's

Hauptauftrag war allerdings, dahin zu wirken, daß nicht ferner Christenblut vergossen werde, d. h. Friede zwischen Polen und Rußland zu stiften. Nebenbei aber sollte er auch, wie es die Pflicht eines päpstlichen Gesandten ist, auf die Ausbreitung und den Schutz des katholischen Glaubens hinarbeiten. Possevin knüpfte an den von Iwan ersehnten Vertrag mit Polen die Bedingungen: jedesmal, wenn der Papst es für gerathen und angemessen finden würde, müsse Rußland den apostolischen Nuntien und Missionären freien Durchzug gewähren; und ihnen überdieß nicht verwehren, im Reiche des Czars die Functionen ihres Priesterthums zu vollziehen; auch sollten die katholischen Handelsleute ihren Glauben in Rußland frei üben dürfen. Da ferner der Czar dem Papste selbst einen Bund gegen die Türken vorgeschlagen, so wäre zu diesem Zwecke die Vereinigung der beiden Kirchen das beste Mittel. Zu diesem Zwecke überreichte der Gesandte dem Czar die Verhandlungen der Florentiner Synode vom J. 1439. Possevin selbst trug sich mit großen Hoffnungen, während der Czar ausweichende Antworten gab. Ein Monat war mit Unterhandeln hingegangen, als die Nachricht der Belagerung von Pleskau (Pskow) dieselben schloß. Die Einnahme dieser Stadt hätte den Polen ganz Rußland geöffnet und den Frieden für Rußland ungünstiger gemacht; und mit den Polen stand Johann III. von Schweden im Bunde. Iwan glaubte, Possevin allein könne ihn aus der Noth retten, und entsandte ihn schnell in das polnische Lager. Nach Rom aber sollte der P. Campan, einer der Begleiter Possevin's gehen, um dem Papst ein Bündniß aller christlichen Mächte gegen die Türken vorzuschlagen; der Czar aber wolle katholischen Handelsleuten Eingang und Aufenthalt in Rußland gewähren. Am 7. October 1581 erschien Possevin in dem polnischen Lager vor Pleskau, fand aber den König Stephan nicht geneigt für die Anträge der Russen. Zugleich schrieb Possevin im Namen des Königs Stephan an Johann III. von Schweden, 20. October, und ersuchte ihn um seine Mitwirkung für den beabsichtigten Vertrag. Dabei fand Possevin noch Zeit, die Kranken im Lager zu pflegen, und überhaupt die Pflichten eines Feldpaters zu erfüllen. Bevollmächtigte Iwans und Stephans Bathory traten zum Friedenscongresse bei der Stadt Porchau zusammen, bei welchem Congresse auch Schweden vertreten war. Der Congreß begann den 13. December mit einem Hochamte. Possevin aber führte den Vorsitz und übernahm die Stelle eines Vermittlers bei den Verhandlungen. Die Polen und Russen geriethen sehr heftig aneinander, während Possevin „ruhig wie die Gerechtigkeit über ihnen waltete.“ Stephan II. verlangte die Abtretung von ganz Liefland, während der Czar nur einen Theil davon abtreten wollte. Possevin wußte, daß Stephan auf seiner Forderung bestehen werde. Die Russen mußten nachgeben, obgleich ihnen unter Todesstrafe eingeschärft worden, nur im äußersten Falle nachzugeben. Possevin wußte sie zu überzeugen, daß dieser äußerste Fall eingetreten sei. Aber die Polen verlangten noch die Stadt Weliki. Da bei weiterm Nachgeben das Leben der russischen Gesandten auf dem Spiele stand, so erbot sich Possevin, bei seiner Rückkehr nach Moskau, statt ihrer zu sterben, wenn der Czar glauben sollte, daß er zu weit gegangen. Bei den Polen aber brachte er es dahin, daß ihm oder einem seines Gefolges die Stadt Weliki als Pfand des gegenseitigen Friedens zwischen Polen und Rußland übergeben wurde. Der Friede wurde den 15. Januar 1582 unterzeichnet. Zur Besiegelung dessen schwuren die Gesandten den Eid in die Hände Possevin's, und küßten das Crucifix, das er ihnen darbot. Wie er versprochen, kehrte Possevin nun nach Moskau zurück. Seine Reise war wie ein ununterbrochener Triumphzug. Als er nach Moskau kam, war Iwan in Trauer. Er hatte in einem Anfalle seines wahnsinnigen Zornes seinem Sohne mit dem Scepter einen solchen Hieb auf den Kopf versetzt, daß dieser in drei Tagen an der Wunde starb. Unsäglich war darüber der Schmerz des Czars; er wollte die Regierung niederlegen und sich von der Welt zurückziehen. Der ganze Hof trug tiefe Trauer. Die Verhandlungen aber, die nun Possevin zu Gunsten der katholischen Kirche anknüpfen wollte, versprachen keinen

guten Erfolg. Der Czar ohnedem nicht günstig gestimmt, war inzwischen durch Kaufleute aus England und einen wiedertäuferischen Arzt gegen die Katholiken gereizt worden. Possevin wünschte eine Conferenz mit Iwan über die Vereinigung der morgenländischen und römischen Kirche. Die Conferenz fand den 21. Febr. 1582 im großen Saale des Kreml in Gegenwart aller Großwürdenträger des Reiches statt. Der Czar redete den Gesandten also an: „Antonius, Ihr seht wohl ein, daß ich im fünfzigsten Jahre meines Lebensalters mir nicht mehr schmeicheln kann, noch eine lange Laufbahn vor mir zu haben. In der christlichen Religion, welche die gute und wahrhafte ist, erzogen, will und darf ich sie nicht verändern. Der Tag des Gerichts naht heran; da wird uns Gott kund thun, welche Religion mit der Wahrheit mehr übereinstimmt, die eure oder die unsrige. Ich kann es indeß nicht tadeln, daß Ihr als Gesandter des Papstes Gregor XIII. Euch der Befehle entledigt, die Ihr erhalten. Ich ermächtige Euch also, das vorzutragen, was Ihr für angemessen erachtet.“ Possevin setzte nun die Vortheile auseinander, welche aus der Einigung der griechischen mit der römischen Kirche zu einem und demselben Glauben sich ergeben würden. Die Sache selbst berührte den Czar nicht. Aber das war für ihn sehr einleuchtend und einladend, als Possevin ausrief: „Welch Ruhm für Euch, wenn Eure Hoheit eines Tages unter Begünstigung dieses brüderlichen Bündnisses zwischen den christlichen Fürsten durch eure Unterwerfung unter die Kirche, jene Herrschaft über das Morgenland erlangen könnte, welche die Griechen nur dadurch verloren haben, daß sie sich durch das Schisma von dem Jesu Christo schuldigen Gehorsam getrennt haben.“ Der Czar indeß wollte sich auf einen so hohen Standpunct nicht erheben lassen, sondern führte die Conferenz auf die ursprünglich formulirten Anträge zurück. „Ich bewillige Euch, sagte er zu Possevin, alles um was Ihr im Namen des Papstes nachsuchet; namentlich Durchgang durch meine Staaten für dessen Gesandte und Missionäre, sodann freie Ausübung ihres Gottesdienstes für Eure Geistlichen und Handelsleute. Ich will aber nicht, daß meine Unterthanen in die Kirchen oder Capellen, die Ihr bauet, zugelassen werden. Diese Zugeständniß-Acte wird geschrieben, und Ihr, die Ihr sie ausgewirkt, werdet sie dem Papste übergeben.“ Während dieser Verhandlung kam eine sehr heftige Scene zwischen dem Czar und Possevin vor; schon schwang der Czar den Scepter, der eben noch vom Blute seines Sohnes geröthet war, drohend um sein Haupt, warf ihn aber dann zu seinen Füßen nieder. Den Jesuiten hatte er nicht einzuschüchtern vermocht; nun suchte er ihn durch List zu fangen. Er wollte, daß Possevin an dem griechischen Gottesdienst Theil nehme, und die Hand des moskowitischen Patriarchen öffentlich küsse. Dann konnte er das Gerücht verbreiten, daß sich der Papst dem russischen Patriarchen unterworfen habe. Aber Possevin ließ sich nicht überlisten. Da nun Possevin und Iwan einsahen, daß der Eine von dem Andern nichts weiter erlangen könnte, so suchte Possevin um die Abschiedsaudienz nach. Hier zeigte sich der Czar voll leutseliger Herablassung. Er überhäufte den Possevin mit den reichsten Geschenken, welche dieser sogleich an die Armen vertheilte, zur großen Verwunderung der Russen. Gegen Ende Aprils 1582 reiste Possevin mit einer russischen Gesandtschaft und Briefen des Iwan an den Papst ab. Die Ueberschrift derselben ist: „Der Großherr, Kaiser und Großfürst, Iwan Basilowicz, Selbstherrscher von Groß-, Klein- und Weiß-Rußland, Moskau, Kiew, Lodomerien, Czar von Kasan, Czar von Astrachan u. s. w.“ Das Schreiben bezieht sich zumeist auf ein zwischen den christlichen Fürsten abzuschließendes Bündniß, worüber der Czar seiner Zeit Näheres erfahren will, um zu beschließen, was zweckmäßig ist. Ueber die Unionssache geht der Brief mit diplomatischer Feinheit hinweg. Es heißt: „In Betreff dessen, was Ihr uns über die Glaubenssache geschrieben habt, worüber der Gesandte A. Possevin mehre Conferenzen mit Uns gepflogen hat, wird er Euch Bericht über Dasjenige geben, was Wir darüber haben verlauten lassen.“ Das Schreiben endet: „Geschrieben im Palaste unsrer festen Burg zu Moskau im Jahr 7900 seit der Schöpfung der Welt; im März Monat Indiction 10,

Unserer Reiche 48, Unserer Regierung über Rosic im 33., über Kasan im 30. und über Astrachan im 28. Jahr." Kaum zurückgekehrt erhielt Possevin eine neue wichtige Sendung von dem Papste. Die Häresie war in Liefland und Siebenbürgen eingedrungen; um gegen sie zu kämpfen, wollte der Papst dem König Stephan einen tüchtigen Streiter an die Seite stellen; er sandte ihm den Possevin. Dieser machte die ungeheure Reise zu Fuße; und nachdem er sich an dem Hofe des Königs von Polen vorgestellt, begab er sich nach Siebenbürgen. In diesem Reiche gab es eine bunte Menge von Secten (s. Blandrata). Possevin lud die Sectirer nach Hermannstadt zu Conferenzen. Die einen überführte er der Unwissenheit, die andern des Irrthums, alle der Verstellung. Zugleich gab er den dort schon gestifteten Collegien seines Ordens eine größere Ausdehnung, und gründete ein Seminar zu Klausenburg. Im J. 1583 wohnte er als päpstlicher Nuntius dem großen Landtage zu Warschau an, wo er, unterstützt von dem Cardinal Radziwill, dem Primas von Gnesen und dem Kanzler Zamoyski, günstige Beschlüsse für die Katholiken durchsetzte. Da Possevin auch in den Händeln zwischen Polen und dem teutschen Kaiser vermittelnd auftrat, benützten seine Feinde dieses, ihn anzuschwärzen, hier der Parteilichkeit für Polen, dort der Begünstigung Teutschlands; selbst nach Rom gelangten darüber Gerüchte. Der General des Ordens, Cl. Aquaviva (s. d. A.), gerieth darüber in Unruhe; denn, glaubte er, nicht dazu sei der Orden gestiftet, um bei Durchführung rein politischer Zwecke zu wirken; er fürchtete, daß solche Geschäfte den Jesuiten eine allzu große Liebe zum Weltlichen einflößen möchten. Er theilte dem Papste seinen Entschluß mit, Possevin zurückzurufen, indem er sagte: „Nicht Possevins wegen fürchte ich die Beifallsbezeugungen der Welt, seine Tugend ist mir bekannt, für die Gesellschaft aber liegt Gefahr darin, und Eure Heiligkeit muß uns von derselben befreien." Der Papst Gregor XIII. stimmte dem bei, und Possevin empfing das Abberufungsschreiben seines Generals als eine Botschaft vom Himmel. Er hatte nur aus Gehorsam diese Geschäfte übernommen, und nur aus Gehorsam seine ihm liebgewordenen Studien verlassen. Er zog sich ohne Verlangen oder Bedauern von den Höfen zurück. Jetzt wurde er einfacher Missionär; er besuchte Liefland, Böhmen, Sachsen und Ober-Ungarn, überall das Evangelium verkündend. Zugleich verfaßte er eine Anzahl von Schriften, durch welche er die Irrlehren des Nordens widerlegte. Während dieser apostolischen Thätigkeit erhielt er die Weisung zu Padua Vorträge zu halten. Dort langte er im J. 1587 an, und auf jener Hochschule, die ihn mit Stolz unter ihre Lehrer zählt, erzog er den jungen Franz von Sales (s. d. A.). Vier Jahre weilte Possevin zu Padua. Zu Rom wirkte er für die Versöhnung Heinrichs IV. mit der Kirche. Dieß gab der sogenannten spanischen Partei Anstoß, und Possevin sah sich veranlaßt, Rom zu verlassen. Der große Mann starb zu Ferrara den 26. Februar 1611, 78 Jahre alt. — Seine vorzüglichsten Schriften sind: 1) Commentarii de rebus Moscoviticis et aliis ad Moscoviam et legationem suam pertinentibus, Vilnae 1586. Coloniae 1595. fol. 2) Negotiatio nomine Pontificis in Moscovia 1586. 8. 3) Confutatio ministrorum Transilvaniae et Francisci Davidis, de Trinitate. 4) Miles christianus. 5) Judicium de Nuae (la Noue), Joh. Bodini, Phil. Mornaei et Nic. Machiavelli quibusdam scriptis, Romae 1592, Lugd. 1593, verfaßt aus Auftrag Papst Innocenz IX. 6) Bibliotheca selecta de ratione studiorum, Rom. 1593, Venet. 1603. Colon. 1607. II. vol. fol. Er handelt von den Schriftstellern, von der Weise, sie zu studieren, und den Mitteln, mit Nutzen zum Heile des Nächsten zu arbeiten; er handelt von der positiven, von der scholastischen und katechetischen Theologie; von den Mitteln, die Irr- und Ungläubigen zu bekehren und zu widerlegen; von den Seminarien und Missionen. Ferner verbreitet er sich über die übrigen Wissenschaften, die Philosophie, die Rechtswissenschaft, die Medicin, die Mathematik, Geschichte, Dichtkunst, Malerei und Rhetorik. In diesem Werke entfaltet er eine große Gelehrsamkeit. 7) Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti. Tom. III. Venet. 1608. fol. Es

ist dieses eine Patrologie, und enthält die Namen und die Geschichte aller Kirchenschriftsteller. Dupin sagt darüber: „Es ist die ausführlichste Sammlung, welche bis zu jener Zeit erschienen war. Doch ist sie mit ziemlicher Nachlässigkeit geschrieben und enthält viele Irrthümer; aber es ist schwer, etwas Vollendetes zu leisten bei einem Werke von solchem Umfang.“ Das Leben Possevins schrieb der Jesuit Dorigny 1712. Vrgl. Ribadeneira, Catalogus Scriptorum Soc. Jesu. Antv. 1608. Theiner, Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhle unter Johann III., Sigmund III. und Carl IX. 2 Thle. 1838—1839. Ludwig Clarus, Schweden Sonst und Jetzt, 2 Thle. 1847. Cretineau-Joly, Geschichte der Gesellschaft Jesu, 2 Bände, aus dem Franz. 1846. Geschichte Kaiser Ferdinands II. von Hurter, 3 Bände 1851. Historiographi Societatis Jesu op. Staeger 1851. Vergl. hierzu die Artikel: Polen, Russen, Schweden. [Gams.]

Possidius, war Freund und Schüler des hl. Augustin. Vierzig Jahre lebte er in Freundschaft mit seinem großen Lehrer. Im J. 397 wurde er Bischof zu Calama in Numidien. Lange Kämpfe führte er mit den Heiden und den Donatisten. Im J. 404 hatte er eine für ihn siegreiche Disputation mit dem donatistischen Bischofe Crispinus von Calama. Eine Synode der Bischöfe Africa's zu Carthago sandte ihn im J. 404 mit drei andern Bischöfen an den Kaiser Honorius für die Abschaffung der den Donatisten günstigen Gesetze, und für Abhaltung eines Religionsgespräches mit denselben. Im J. 411 war er unter den sieben katholischen Bischöfen, welche die Disputation mit den Donatisten (s. d. A.) führen sollten. Er wohnte auch den gegen die Pelagianer (s. d. A.) gehaltenen Versammlungen an. Als im J. 430 Calama in die Hand der Vandalen fiel, zog sich Possidius nach Hippo zurück, wo er Zeuge war des Todes seines großen Freundes Augustinus (s. d. A.). Spätere Nachrichten über ihn sind unsicher. Prosper (chron. ad a. 437) erzählt, er habe gegen den König Genserich (s. d. A.) tapfer den Glauben vertheidigt und sei von ihm vertrieben worden. Man vermuthet er sei mit vielen andern Clerikern aus Africa verbannt worden, und nach Neapel gekommen und habe so sein Leben in Italien beschlossen. Von ihm besitzen wir zwei sehr berühmte Schriften: 1) Vita Augustini. 2) Indiculus scriptorum ejus. Diese beiden Schriften sind gewöhnlich den Werken des hl. Augustin beigegeben. Die „Vita“, welche von den Maurinern und von Salinas, Romae 1731, am besten herausgegeben wurde, steht bei Migne patrol. T. 32; der „Indiculus“ T. 46; die proleg. zu Possidius, T. 50. p. 402. [Gams.]

Postcommunion, s. Messe.

Postellus (Postel), Wilhelm, gelehrter Schwärmer. Er wurde im J. 1510 in der Gemeinde Barenton in der Normandie geboren, und verlor schon nach acht Jahren seine Eltern an der Pest. Um leben zu können, wurde er, vierzehn Jahre alt, Schulmeister in der Nähe von Pontoise. Als er sich Einiges erspart, setzte er seine Studien in Paris fort. Doch neues Unglück traf ihn, er lag zwei Jahre krank in einem Spitale. Später machte er solche Fortschritte in den Studien, daß er sich ein allgemeines Wissen erwarb. König Franz I. sandte ihn in das Morgenland, von wo er einige werthvolle Handschriften zurückbrachte. Er wurde sodann königlicher Professor der Mathematik und der Sprachen. Aber seine Lehrweise, besonders aber seine Lebensart erweckten ihm Gegner. Er verlor seine Stellen und mußte Frankreich verlassen. Auch aus Wien wurde er verwiesen. Dann ging er nach Rom, um in den Orden der Jesuiten zu treten. Auch aus diesem wurde er entlassen, und im J. 1545 wegen der von ihm verbreiteten Irrthümer in das Gefängniß gesetzt. Nach einem Jahre freigelassen, begab er sich nach Venedig. Hier trat er in Verbindung mit einer schon alten Frauensperson, und von dieser beherrscht, behauptete er, daß die Erlösung der Frauen noch nicht vollbracht sei, und daß die Mutter Johanna, dieß war der Name der Venetianerin, das große Werk vollenden sollte. Er ließ ein Buch erscheinen: „von den wunderbaren Siegen der Frauen der

neuen Welt, und wie sie darum aller Welt zu gebieten haben, selbst denen, welche die Herrschaft über die alte Welt haben werden. Paris 1553." In noch andere Irrthümer verfiel er. Er wurde wieder eingesperrt, aber nachher als Wahnsinniger freigelassen. Im J. 1553 kehrte er nach Frankreich zurück und fuhr fort seine Schwärmereien vorzutragen. Gezwungen nach Teutschland zu fliehen, suchte er bei dem Hofe Kaiser Ferdinand's I. Zuflucht, und lehrte eine Zeit lang an der Hochschule zu Wien. Da ihn das Heimweh nach Frankreich zog, so richtete er eine Retractation seiner Irrthümer an die Königin Catharina, und wurde in seine Stelle an dem königlichen Collegium wieder eingesetzt. Aber seine Buße war nicht nachhaltig. Wieder verkündete er seine Träumereien, und wurde endlich in das Kloster St. Martin des Champs verwiesen, wo er sich bußfertig zeigte, und wo er im J. 1581, 71 Jahre alt, starb. Er selbst gab sich für älter aus als er war, er wollte sogar sich verjüngt haben. Wenigstens nannte er sich in der Mehrzahl seiner Werke: Postellus Restitutus. Einige Schriftsteller sagen, er habe hundert Jahre gelebt, er habe in seinen letzten Tagen sich gewissermaßen verjüngt, und seine weißen Haare seien ganz schwarz geworden. Postel war, trotz seiner Träumereien, einer der begabtesten Geister seines Jahrhunderts. Er hatte eine Lebhaftigkeit, einen Scharfsinn, und ein Gedächtniß, die wunderbar schienen. Er besaß eine vollständige Kenntniß der morgenländischen, eines Theiles der todten, und fast aller lebenden Sprachen; auch rühmte er sich, ohne Dolmetscher um die Welt reisen zu können. Franz I. und die Königin von Navarra betrachteten ihn als das Wunder ihres Jahrhunderts, auch König Carl IX. nannte ihn seinen Philosophen. In Paris soll er so viele Zuhörer gehabt haben, daß er von einem Fenster aus den im Hofe Versammelten seine Vorträge halten mußte. Seine vorzüglichen Einbildungen waren, daß die Frauen einstens über die Männer herrschen werden; daß alle Secten durch Christus erlöst seien; daß man die Mehrzahl der Lehren des Christenthums durch die Vernunft beweisen könne; daß die Seele Adam's in seinen Leib eingetreten; daß der Engel Raziel ihm die göttlichen Geheimnisse geoffenbaret; endlich daß seine Schriften die Schriften Jesu Christi selbst seien. — Postel überschwemmte den Büchermarkt mit einer Unzahl von Schriften, wovon hier nur einige Titel stehen mögen. 1) Alcorani et Evangelii concordia, Paris 1543. 2) De rationibus spiritus sancti. 3) De orbis concordia, Bas. 1544. 4) Clavis absconditorum a constitutione mundi, Amsterd. 1546. 5) De ultimo judicio. 6) Schutzschrift gegen die Verleumder Frankreichs. 7) Einziges Mittel der Einigung der Protestanten und Katholiken. 8) Die Gründe der Monarchie, Paris 1551. 9) Geschichte von Frankreich seit der Sündfluth, 1552. 10) De Phoenicum litteris, 1552. 11) Das Salische Gesetz, 1552. 12) Liber de causis naturae, 1553. 13) Proto-Evangelium, 1552. 14) Die Wunder von Indien, 1553. 15) Beschreibung und Plan des hl. Landes, 1553. 16) De originibus nationum, 1553. 17) De linquae poenicis seu hebraïcae excellentia, Vienn. 1554. 18) Le prime Nuove dell' atro Mondo cioe la Vergine Venetiana, 1555. 19) Epistola ad Schwenkfeldium de Virgine Venetiana, 1556. 20) La divina ordinazione, 1556 u. s. w. — Vergl. Ittig, de G. Postello, Lips. 1704. Nouveaux Eclaircissemens sur la Vie et les Ouvrages de Guill. Postel, par le P. Desbillons, Liege 1773. [Gams.]

Postille. Dieses Wort bezeichnet seiner Bedeutung nach erläuternde Bemerkungen zu dem Texte der hl. Schrift vorzugsweise in Form von Homilien und Predigten. Seiner Etymologie nach kommt es von post illa verba textus oder sacrae scripturae, wovon man die ersten zwei Worte in Eins verschmolz, und damit ein Wort bildete, das als Substantiv und als Verbum gebraucht wird (postilla, postillare). Wie bekannt, ließ Carl d. Gr. für die Cleriker seines Reiches ein homiliarium (s. d. Art.) verfertigen, in welchem an die Pericope des Sonn- oder Festtages eine Homilie von einem der berühmten alten Homileten angeschlossen war. Diese Sammlung theils in der von Paul Warnefried veranstalteten Form,

theils in einer nachgebildeten, blieb im fränkischen und teutschen Reiche sehr lange im Gebrauche, und erhielt nicht selten die Benennung Postilla, weil jene Homilien immer unmittelbar an den Text der Pericopen (s. d. Art.) angeschlossen waren (post illa verba textus). Die Bedeutung des Wortes Postille erweiterte sich jedoch im Mittelalter, und wurde auch von fortlaufenden Erklärungen des Textes eines biblischen Buches gebraucht; so sagte man: postillavit evangelia, epistolas Pauli etc. Derartige Postillen enthalten die Erklärungen in der Regel unmittelbar nach jedem Verse des Textes. Die Bemerkenswertheste unter diesen Postillen ist die von dem berühmten Exegeten Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) mit dem Titel postillae perpetuae in biblia oder auch postilla in universa biblia (s. d. Art. Glossen, biblische). Luther hat durch seine bekannte Postille diesen Namen für homiletische Schrifterklärung auch bei den Protestanten in Uebung gebracht. Die Bezeichnung Postillen wird auch jetzt noch bei Katholiken und Protestanten gebraucht, jedoch nicht mehr so häufig, und nur für Sammlungen von Predigten oder Homilien, die sich an die gebrauchten Pericopen der Sonn= und Festtage anschließen.

Postulation, s. die Art. Bischof, Collationsrecht, Eligibilitas, Emancipation, und Jus ad rem.

Potamiäna, hl. Jungfrau und Martyrin, litt um 207 in der Verfolgung des Kaisers Septimius Severus. Ueber ihre Leidensgeschichte findet sich bei Eusebius (hist. eccl. l. 6) folgendes. Potamiäna war eine schöne ägyptische Jungfrau, die um ihre jungfräuliche Keuschheit unzählige Kämpfe gegen ihre Nachsteller zu bestehen hatte und für die höchsten Kleinodien der Reinheit und des Glaubens die härtesten Martern litt. Der Präfect von Aegypten, Aquila, ließ sie auf das grausamste peinigen, drohte ihr, sie der Lust der Fechter preiszugeben und verurtheilte sie zum Tode. Ein gewisser Basilides, ein Diener des Gerichtes, führte sie zum Richtplatz, bezeigte ihr viel Mitleid und Menschlichkeit und trieb den Pöbel zurück, welcher der keuschen Jungfrau Schmach anthun wollte. Dafür ermahnte ihn Potamiäna, guten Muthes zu sein, denn sie werde nach ihrem Tode von dem Herrn sein Heil erbitten und ihm die erwiesenen Wohlthaten bald vergelten. Als sie dieß gesagt hatte, wurde sie am ganzen Leibe, von den Fußsohlen an bis zum Scheitel des Hauptes, langsam und nach und nach mit siedendem Pech übergossen. Am dritten Tag nach ihrem Tode erschien ihm Nachts die hl. Martyrin, setzte eine Krone auf sein Haupt und verkündete ihm, ihr Gebet für ihn sei erhört worden und er werde bald in den Himmel aufgenommen werden. Bald ging auch das Gesicht in Erfüllung; zum Schwören von seinen Cameraden aufgefordert, erklärte er, daß er nunmehr ein Christ sei und nicht schwören dürfe, und wurde als Christ enthauptet. Damals, setzt Eusebius bei, bekehrten sich schnell mehrere andere Alexandriner zum christlichen Glauben, weil ihnen Potamiäna im Schlafe erschien und sie dazu ermahnte. Beleuchtet und ergänzt wird die Erzählung des Eusebius in der hist. Lausiaca des Bischofes Palladius von Helenopolis, der einen kurzen Bericht von dem Martyrtod der hl. Potamiäna nach der Erzählung des großen Einsiedlers Antonius liefert. Die schöne Jungfrau Potamiäna, Magd eines wollüstigen Herrn, wurde von diesem, weil sie ihm nicht zu Willen stand, bei dem Präses zu Alexandrien als Christin angegeben, welche die Zeiten und Kaiser mit Fluchen beschimpfe, mit der Bitte jedoch, sie nicht hinrichten zu lassen, wenn er sie überreden könnte sich in seinen Willen zu ergeben. Der Präses ließ die hl. Jungfrau schrecklich peinigen, und weil dieses nichts half, einen Kessel voll Pech anzünden und befahl, sie auszuziehen und in den siedenden Kessel zu werfen. Sie aber sprach mit lauter Stimme: „Beim Haupte des Kaisers, den du fürchtest, laß mich nicht entkleiden, sondern laß mich nach und nach in das brennende Pech hinab, damit du siehst, welche Geduld mir Christus verliehen hat!“ Langsam ward sie in den Kessel hinabgelassen, und als ihr das Pech an den Hals ging, gab sie ihren Geist auf. S. Ruinarts Acta M.; Bolland. Jun.; Tillemont Mém. III. [Schrödl.]

Pothinus, Bischof von Lyon und seine Leidensgenossen **Maturus**, Sanctus, Attalus, Blandina und Andere. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte den sowohl für die Geschichte der Christenverfolgungen und hl. Martyrer als auch für die Geschichte der gallischen Kirche höchst merkwürdigen und im apostolischen Geiste geschriebenen „Brief der Kirchen von Vienne und Lyon über das Marterthum des hl. Pothinus und vieler Anderer an die Brüder in Asien und Phrygien, die mit uns denselben Glauben und dieselbe Hoffnung der Erlösung haben" erhalten (hist. Eccl. l. 5. c. 1 u. 39), worin von Augenzeugen die schweren Leiden der beiden gallischen Kirchen und ihrer tapfern Bekenner im J. 177 unter Marc Aurels (s. d. Art.) Regierung geschildert werden. Die Verfolgung begann mit den heftigsten Ausbrüchen der Volkswuth gegen die Christen. Sie durften sich nirgends blicken lassen und wo man sie sah und auffand, wurden sie beschimpft, beraubt, geschlagen und in jeder Weise mißhandelt. Um der Folter zu entgehen, sagten einige Sclaven der Christen aus, daß diese thyesteische Mahle hielten und ödipische Blutschande trieben, und dadurch wurde die Wuth der Heiden gegen die Bekenner Christi noch mehr entflammt. Der Legat, der hier als Statthalter gebot, theilte die blinde Wuth des Volkes und ließ die vor sein Gericht geschleppten Christen mit ausgesuchtester Grausamkeit peinigen. Dieses Loos traf nicht bloß die hl. Bekenner, die in der Marter ausharrten und die Siegespalme errangen, sondern auch Jene, die, von den Qualen überwältiget, den Namen Christi verläugneten, indem man diese zwar nicht als Christen, aber als Thyesteer und Blutschänder behandelte. Dabei bot sich ein merkwürdiges Schauspiel dar: die tapfern Bekenner Christi, die bei weitem die Mehrzahl bildeten, litten fröhlichen Muthes und holdselige Majestät im Antlitze, die Fesseln verliehen ihnen einen Schmuck gleich dem einer mit goldenen Bändern gezierten Braut und es ging ein süßer Wohlgeruch von ihnen aus, der Einige glauben machte, sie seien mit wohlriechendem Balsam gesalbt; die Gefallenen hingegen gingen einher, gesenkten Hauptes, elend, erbärmlich, schmutzig, mißgestaltet und widerlich anzusehen und wurden deßhalb von den Heiden selbst verspottet. Die hervorragendsten Leidenshelden waren: Pothinus, Maturus, Sanctus, Blandina, Attalus, Alexander und Ponticus. Sanctus, Diacon aus Vienne, antwortete auf alle Fragen des Richters: „Ich bin ein Christ, das ist mein Name, Vaterland, Geschlecht und Alles!" Man legte nach andern schrecklichen Qualen glühende Erzstangen in die Weichen seiner Glieder, man machte ihn ganz zu Einer Wunde und verrenkte ihn dergestalt, daß er einem Menschen nicht mehr ähnlich sah, aber er blieb standhaft, aufrecht und festen Trittes, gestärkt und übergossen von dem aus dem Leibe Christi hervorfließenden himmlischen Quell, in ihm litt Christus und wirkte das große Wunder, daß, als er nach wenigen Tagen abermals gemartert wurde, er sich plötzlich erhob und seine vorige Gestalt und den Gebrauch seiner Glieder erhielt. Kurz darauf mußte er im Amphitheater mit den wilden Thieren kämpfen und ward auf einem eisernen Stuhl an allen Gliedern gebrannt. Pothinus, Bischof von Lyon (s. d. Art. Lyon), ein Greis von 90 Jahren, von Alter und Krankheit völlig erschöpft, doch von wunderbarer Begierde nach der Marterkrone beseelt, antwortete auf die Frage des Richters, wer der Gott der Christen sei: „Wenn du es würdig wärest, so würdest du ihn erkennen"! Kaum hatte er diese Worte gesagt, so schlugen ihn die zunächst Stehenden mit Händen und Füßen, die weiter Entfernten warfen nach ihm Alles, was ihnen in die Hände kam, darauf wurde er noch athmend in den Kerker geworfen, wo er bald seinen Geist aufgab. Fürchterlich hatte eine junge, zart gebaute Magd, Blandina (s. d. Art.), zu leiden. Um sie ängstigten sich ihre Leidensgenossen und darunter auch ihre Frau, bei der sie diente, sie möchte wegen der Zartheit ihres Leibes das freie Bekenntniß Christi nicht ablegen, aber gerade an Blandina zeigte Christus, „daß vor Gott das Geringe und Verächtliche am meisten geehrt ist wegen der ausgezeichneten Liebe zu ihm, die sich in der Kraft und Tugend zeigt und nicht mit leerem Schein prunkt".

Man folterte sie Tage lang, so daß die Peiniger selbst ermüdeten, aber sie blieb standhaft, fand im Leiden selbst neue Kräfte und schien durch die Worte, die sie oft wiederholte: „Ich bin eine Christin, bei uns wird nichts Böses getrieben“ von aller Empfindung des Schmerzes befreit zu werden. Nachher ward sie mit Maturus, Sanctus und Attalus den Bestien im Amphitheater vorgeworfen. Man band sie an einen Pfahl und gab sie den wilden Thieren preis, von denen jedoch keines ihren Leib berührte. Ihren Leidensgenossen aber schien sie, an dem Pfahle gebunden und mit innigster Seelenfreude zu Gott betend, ein Ebenbild des gekreuzigten Heilandes zu sein und dieser Anblick flößte ihnen den freudigsten Muth ein. Da keine Bestie die hl. Kämpferin anpackte, führte man sie vor der Hand wieder in den Kerker zurück. Unter Jenen, die Christum verläugnet hatten, befand sich eine Frauensperson, Biblias; gehoben durch das Beispiel der treuen Bekenner und Bekennerinnen und durch Gottes Gnade „gleichwie aus einem tiefen Schlafe aufgeweckt durch ein mahnendes Bild der Peinen der ewigen Verdammniß“, stand sie wieder vom Falle auf und widersprach den heidnischen Richtern, indem sie sprach: „Wie wäre es möglich, daß diejenigen Kinder äßen, denen nicht einmal das Blut von Thieren zu essen erlaubt ist?“ Und so ward auch sie wieder der Gesellschaft der hl. Martyrer beigesellt, „die dem Vater im Himmel eine aus allen Gattungen von (Leidens-) Blumen geflochtene Krone darbrachten.“ Als eine der schönsten Blumen dieser Krone glänzte auch Attalus von Pergamus, eine Säule der Kirche und ein sehr berühmter Mann. Mit Ungestüm verlangte ihn das Volk in's Amphitheater und mit festem Sinn ging er in den Kampf. Schon führte man ihn im Amphitheater herum unter Vortragung einer Tafel mit der Inschrift: „Dieser ist ein Christ“, als der Präses erfuhr, daß Attalus ein römischer Bürger sei; er ließ ihn daher mit den Uebrigen in den Kerker zurückführen und holte bei dem Kaiser den Urtheilsspruch für die Gefangenen ein. Bis zum Eintreffen des kaiserlichen Urtheils gelang es den hl. Bekennern den größern Theil ihrer vom Glauben abgefallenen Mitgefangenen wieder zum Leben des Glaubens zu erwecken. Das Urtheil des Kaisers lautete, Jene, die sich zum Christenthum bekannten, sollten mit dem Schwerte getödtet, die Andern aber, die läugneten, frei gegeben werden. Demgemäß wurden Alle, die als römische Bürger erkannt wurden, enthauptet, die Uebrigen den Bestien vorgeworfen. Zum größten Erstaunen der Heiden bekannten nun auch die vorher Abgefallenen und ein phrygischer seit langem in Gallien ansässiger Arzt mit Namen Alexander war es vorzugsweise, der sie bei ihrem Verhöre zum heldenmüthigen Bekenntnisse mit Mienen anfeuerte. Dafür wurde auch ihm die Leidenskrone zuerkannt, indem er mit Attalus vielfach und martervoll gepeiniget, den wilden Thieren vorgeworfen und zuletzt enthauptet wurde. Bei allen Qualen ließ Alexander auch nicht einen einzigen Klagelaut hören, sondern redete nur innerlich im Gemüthe mit Gott versammelt. Attalus aber, auf dem eisernen Stuhl am ganzen Leibe versengt, sprach zum Volke: „Das was ihr thut, heißt wahrhaft Menschen fressen, wir aber fressen weder Menschen noch thun wir sonst etwas Böses.“ Zuletzt wurde Blandina (s. d. Art.) zugleich mit Ponticus, einem 15jährigen Jüngling, vorgeführt; beide waren auch schon an den vorhergehenden Tagen herbeigeführt worden, um durch das Schauspiel der Peinen der Andern abgeschreckt zu werden. Allein, sie blieben Christo treu. Ermuntert und bestärkt durch Blandina, die im Angesicht der Heiden dem Jüngling zuredete, litt er standhaft, bis er seinen Geist ausathmete. Blandina aber, „die letzte von Allen, gleich einer edlen Mutter, die ihre Söhne zum tapfern Kampfe entzündet und die Sieger zum Könige vorausgesandt hatte, eilte ihnen auf dem Wege der Leiden nach und sah ihrem Ende frohlockend entgegen, nicht als ob sie den wilden Thieren vorgeworfen werden, sondern zu einem Hochzeitsmahle gehen sollte. Und nachdem sie Schläge, Feuer, Foltern ausgestanden, ward sie in einem Netzkleide einem Stiere vorgeworfen. Von dem Stiere in die Höhe geworfen, fühlte sie davon nichts mehr, noch

auch von Allem, was mit ihr geschah, voll der Hoffnung des ewigen Lebens und der traulichen Süßigkeit der Vereinigung mit Christo im Gebete, bis sie endlich erwürgt wurde, so daß selbst die Heiden gestanden, nie habe bei ihnen ein Weib existirt, welches so Vieles und Schmerzliches gelitten habe". So glorreich endeten Blandina und ihre Genossen, die Heiden aber gönnten nicht einmal den todten Leibern Ruhe, sondern beschimpften und mißhandelten dieselben auf alle Art, bewachten dieselben, damit sie von den Christen nicht begraben werden konnten, sechs Tage lang und verbrannten sie darauf zu Asche, um ihre Auferstehung unmöglich zu machen! Schließlich noch die Bemerkung, daß die Martyrer von Lyon durch den hl. Irenäus (s. d. Art.) einen Brief an den Papst Eleutherius (s. d. Art.) sendeten. S. Boll. ad 2. Jun.; Ruinart Act. M. t. II.; Tillemont Mém. t. III. [Schrödl.]

Präadamiten, s. Peyrere.

Präbendar heißt der Inhaber einer Stiftspfründe; s. die Art: Präbende, und Beneficium ecclesiasticum.

Praebendati, s. Präbende, und Chorvicar.

Präbende (praebenda) bezeichnet zunächst den mit einem Stiftscanonicate verbundenen Früchtegenuß. Als nämlich im Laufe des zehnten Jahrhunderts an den meisten Dom- und Collegiat-Stiftern das Communleben sich wieder aufgelöst hatte, wurden die vom bischöflichen Mensalgut ausgeschiedenen Einkünfte des Domcapitels (s. Mensa capitularis, Bd. VI.) in eine entsprechende Anzahl von Portionen (portiones canonicales s. praebendae) zerlegt, und diese unter die einzelnen Canoniker gemeiniglich nach Altersclassen in ganzen, halben, Dritttheils-Präbenden (s. Canonici, Bd. II. S. 310) vertheilt. Stifter dieser Art erwähnen c. 6. 9. 12. X. De constit. I. 2; c. 25. X. De praeb. III. 5; c. 8. X. De concess. praeb. III. 8. Aehnlich gestalteten sich die Verhältnisse auch an den Collegiatstiftern. Zu jenem Präbendegenuß kam aber noch — wenigstens für die Dignitare und älteren Canoniker eine Anzahl von Canonicalhäusern (s. d. Art. Bd. II. S. 309), welche an die Capitularen nach der Ordnung des Amtsalters gegen eine bestimmte Taxe ausgeboten wurden (s. Optionsrecht). Endlich bezogen sie, einer alten Sitte gemäß, für die Präsenz im Chor noch kleine Spenden, die sog. distributiones (s. Präsenzgelder). Seitdem wurde der den Geistlichen an den Dom- und Collegiat-Stiftskirchen treffende Antheil aus den Renten des Stiftsvermögens gewöhnlich Präbende, dagegen das mit dem Kirchenamte verbundene Einkommen der an anderen Kirchen angestellten Cleriker Beneficium genannt. Beide — Beneficium und Präbende — sind übrigens ihrer rechtlichen Natur nach gleichgestellt; daher auch das teutsche „Pfründe" (von Präbende) heutzutage fast allgemein für beide Begriffe synonym gebraucht wird. Ueber die Verhältnisse der Pfründen nach der ebenerwähnten genaueren Unterscheidung s. Beneficium eccl., Bd. I. S. 801 ff.; über die Größe und Beschaffenheit der heutigen Präbenden an den Metropolitan- und Domstiftern s. Dotation der Kirchenämter, Bd. III. S. 269 ff. Ueber den in den neuesten Circumscriptionsbullen gebrauchten Namen „Praebendati" zur specifischen Bezeichnung der Chorvicare an den Domstiftern s. den Art. Chorvicare, Bd. II. S. 497. Vergl. noch den Artikel Kirchenamt, und Panisbriefe. [Permaneder.]

Präclusivfrist, s. Fristen.

Präconisation. Die Besetzung aller höheren Kirchenämter (s. Kirchenamt, Bd. VI. S. 119), hier zunächst der Erzbisthümer und Bisthümer, sie mag durch canonische Wahl oder Nomination vorgenommen werden, unterliegt als causa major der päpstlichen Bestätigung (s. die Art. Causa major, Bd. II. S. 418. und Confirmation, Bd. II. S. 777). Dieser Bestätigung aber geht nach der Bestimmung des Tridentinischen Concils (Sess. XXII. c. 2. De ref.) und der hierauf gebauten näheren Vorschrift des Papstes Gregor XIV. von 1591 eine doppelte

Untersuchung voraus, der sogenannte Informativ- und Definitiv-Proceß (s. Bischof, Bd. II. S. 30). Der letztere wird in Rom selbst von der durch Papst Sixtus V. niedergesetzten Cardinalcongregation Pro erectione ecclesiarum et provisionibus apostolicis meist durch den Cardinal Protector der betreffenden Nation (s. Protectores Cardinales) als Referenten und drei andere ihm beigegebene Cardinäle vorgenommen, und das von dem ersteren schriftlich ausgeführte und von den drei anderen Collegen mitunterzeichnete Gutachten sofort in die S. Congregatio consistorialis (s. Cardinalcongregation, nr. 1. Bd. II. S. 344) zur Vorbereitung für das Consistorium, in welchem die Bestätigung erfolgen soll, eingebracht. In einem der nächsten geheimen Consistorien (s. Cardinalconsistorium, Bd. II. S. 245) erstattet der Cardinal Referent noch einmal ausführlichen Vortrag, worauf alle anwesenden Cardinale der Reihe nach ihre gutachtlichen Stimmen über die Würdigkeit des gewählten oder nominirten Bischofs abgeben. Wenn die Majorität zu dessen Gunsten votirt, so spricht der heilige Vater in der Versammlung seine feierliche Bestätigung in der hiefür üblichen Formel aus. Diese Verkündung aus dem Munde des Papstes heißt Praeconizatio, welche sodann mittelst öffentlichen Anschlags ad valvas ecclesiae publicirt, und darüber eine Urkunde, die Präconisations- oder Bestätigungsbulle, an den Confirmirten ausgefertiget wird. Die rechtlichen Wirkungen der so erfolgten Confirmation s. im vorerwähnten Artikel Bischof. Vergl. noch den Art. Jus in re. [Permaneder.]

Prädestination. Soferne die göttliche Idee, d. h. der Gedanke Gottes von dem, was er nicht ist, also von der Welt, deren Sein zum Voraus bestimmt, ist sie eine prädestinirende, prädeterminirende (s. Staudenmaier, christl. Dogmat. III. Bd. S. 19. 20). Doch haben wir es hier mit diesem allgemeinen Begriff von Prädestination nicht zu thun; es ist vielmehr die Rede von der Prädestination, wie damit die Frage nach der Universalität der Idee der christlichen Erlösung gegeben ist; die Frage also, ob nach dem Willen Gottes die Erlösung über alle Menschen, oder nur einen Theil derselben sich erstrecke. Je verschiedener die Ansichten über diesen Gegenstand sind, desto mehr muß man sich an die Aussprüche der heiligen Schrift hierüber halten, sowie mit unverrücktem Auge an dem christlichen Theismus und der sittlichen Freiheit des Menschen, die eben so klare Schriftlehre als unläugbare Thatsache unsers Bewußtseins ist, festhalten; denn von diesen Gesichtspuncten aus kann die Frage der Prädestination allein genügend beantwortet werden. Zuerst haben wir die Erlösung aufzufassen, wie sie eine objective ist. Die Erlösung knüpft sich auf das Innigste an den Sündenfall der ersten Menschen. Durch diesen ist jene bedingt. Eben deßhalb ist aber auch mit dem Wissen Gottes von der Sünde des Menschen zugleich ein Wissen von der Erlösung davon verknüpft. Es liegt in der Natur der göttlichen Intelligenz, daß jenes Wissen nicht erst post rem erfolgt; der Sündenfall ist, ohne daß er deßhalb ein necessitirter ist, im göttlichen Wissen gelegen, ehe er wirklich eingetreten; mit diesem Vorherwissen, mit dieser Präscienz der Sünde ist daher zugleich auch die Erlösung eine zum Voraus gewußte, aber nicht bloß dieß, sondern auch eine, im Willen ruhende, d. h. gleich ewig gewollte, während der von Gott zum Voraus, d. h. von Ewigkeit gewußte Sündenfall das Nichtseinsollende, nicht Gewollte ist, der aber doch geschieht, weil ihn Gott zuläßt, d. h. Gott will die Sünde nicht positiv, aber er verhindert sie nicht, weil dieß nicht geschehen könnte, ohne die menschliche Freiheit zu vernichten (s. d. Art. Zulassung). Jenes göttliche Wissen und Wollen einer Erlösung der sündigen Menschheit, diesen ewigen in Gottes Wissen und Willen ruhenden Rathschluß, nennt daher die heil. Schrift *πρόθεσις* Voraussetzung, Vorausbestimmung (von *προτίθημι*, praedestinare). Röm. 8, 28. 9, 11. Eph. 1, 5. 2 Tim. 1, 9. Daß dieser Rathschluß ein ewiger sei, geht nicht bloß aus der Natur des göttlichen Wissens hervor, sondern bezeugt geradezu die hl. Schrift, wenn sie ihm die Epitheta: *πρὸ καταβολῆς κοσμοῦ*, Ephes. 1, 4. *πρὸ τῶν αἰώνων*, 1 Cor. 2, 7.

πρὸ χρόνων αἰωνίων, 2 Tim. 1, 9. gibt. Eine Cardinalfrage, die sich uns nun aber aufdrängt, ist, ob die so bestimmte Prothesis als Vorausbestimmung bestimmter, einzelner Menschen, so daß es auch eine Nichtvorausbestimmung anderer gäbe, oder als Vorausbestimmung der Menschheit als solcher zu fassen sei, mit andern Worten, ob die göttliche Prothesis mit Rücksicht auf die Menschheit eine schlechthin universale, absolute, oder particulare, nur auf eine bestimmte Zahl aus der ganzen Menschheit gehe? Wir dürfen und können keinen Anstand nehmen, die letztere Frage geradezu zu verneinen, und die erstere zu bejahen. Die Schrift selbst erklärt die πρόθεσις für eine universale. Gott will, daß Alle Menschen erlöset werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (1 Tim. 2, 4), d. h. der Wille Gottes von der Erlösung, d. i. die πρόθεσις, geht auf alle Menschen ohne Ausnahme, ist also eine absolut universale. Der Herr ist langmüthig gegen uns, indem er nicht will, daß Einige zu Grunde gehen, sondern Alle zur Buße gelangen (2 Petr. 3, 9). Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt (1 Joh. 2, 2). Für den Universalismus des göttlichen Rathschlusses, d. h. dafür, daß er sich auf alle Menschen insgesammt, also auf die Menschheit als solche erstrecke, sprechen aber auch noch andere Gründe. Das Wissen Gottes von der Sünde umfaßt die ganze Menschheit als solche; mit Adam, dem ersten Menschen, als Repräsentanten, als Gattungsmenschen und eben damit als realer Einheit des Menschengeschlechtes, muß, sobald er als sündhafter erkannt ist, eben in Folge des Geschlechtszusammenhanges mit ihm, die ganze Menschheit als sündhafte von Gott erkannt werden; dieser Gedanke Gottes ist ein das ganze Geschlecht als solches umfassender; deßhalb aber begreift die Idee der Erlösung, wenn sie Gott überhaupt setzt, alle Menschen in sich (Röm. 11, 32); denn es läßt sich nicht einsehen, warum, wenn die Erlösung eine partielle ist, in der Setzung der göttlichen Erlösungsidee jener Geschlechtszusammenhang zerrissen sein, der Begriff der Gattung nichts mehr und nur der der Individualität gelten soll! Das universelle Bewußtsein der Sünde in Gott muß durch die Universalität der Erlösungsidee aufgewogen werden! Darin hat es seinen Grund, daß die factische Erlösung auch auf die Erlösungsfähigen vor wie nach Christus bezogen wird (descendit ad inferos [s. d. Art. Höllenfahrt Christi]). Diese Anschauung führt uns sogleich auf eine andere. Wenn die Erlösung als ewiger Rathschluß Gottes nicht ein universeller ist, wie will man dann die Parallele fassen, die Paulus zwischen Adam und Christus zieht und in der er letzteren den zweiten Adam heißt? Der erste Aehnlichkeitspunct ist, daß Christus wie Adam Gattungsmensch ist, er also wie Adam in diesem Verhältnisse zu allen Menschen, d. h. zur Menschheit als solcher steht; wie könnte ihn die Schrift sonst „den Erstgebornen der Schöpfung“ (Col. 1. 15) heißen? Daraus folgt aber, daß so groß der Umfang der Sünde ist, eben so groß auch jener der in der Prothesis gesetzten Gnade sein müsse (Röm. 5, 15. 18. 19. u. 1 Cor. 15, 22). Der Unterschied ist nur der, daß die Allgemeinheit der Sünde eine factische ist, während die Erlösung als Rathschluß Gottes betrachtet nur ideell allgemein ist, aber es auch factisch werden kann. Da der ewige Rathschluß der Erlösung von Gott um der Menschen willen gefaßt ist, derselbe aber als Prothesis der Menschheit ein ewig verschlossenes Geheimniß (μυστήρια) Ephes. 3, 9. Col. 1, 26, ein Buch mit sieben Siegeln wäre, muß derselbe den Menschen geoffenbart werden, muß er aus Gott heraus vor und an die Welt treten. Damit kommen wir zu einem zweiten Momente, das die hl. Schrift κλῆσις, Berufung, nennt und die nichts anders ist als der von Gott durch Christus offenbarte Rathschluß und Wille von der Erlösung der Menschheit. Aus diesem Verhältniß der Berufung zum Rathschluß geht hervor, daß der Umfang der erstern kein kleinerer als der des letzteren sein könne; so universal, so absolut allgemein die Prothesis ist, so unumschränkt an alle Menschen ergehend ist der Ruf Gottes in das Reich der Erlösung. Wollte man entgegen halten, daß dieß nicht so sei, indem dermalen

factisch diese Berufung keine universelle, sondern particuläre sei, so ist darauf zu erwidern, daß dieß seinen Grund in den Schranken von Zeit und Raum hat, denen die Welt unterworfen ist; vermöge derselben kann die ideell allgemeine Berufung nur nach und nach auch eine factisch allgemeine werden. Warum nun Gott bei diesem Volke beginnt, die übrigen aber erst folgen läßt, das zu ergründen liegt außer der Möglichkeit und Fähigkeit des einzelnen, endlichen Menschen und nur in der Macht des Unendlichen, der den Weltplan in seiner Hand hat! Aber gewiß ist, daß das Christenthum zu allen Völkern vor dem Ablaufe der Zeiten wandern wird (Röm. 11, 25). Wenn Gott nun die Berufung an die Menschheit ergehen läßt, so soll der allgemeine Rathschluß, wie er ein geoffenbarter ist, auch an Allen sich vollziehen und erfüllen und die Frage ist, ob zwischen der Berufung und der wirklichen Annahme derselben dasselbe Verhältniß bestehe wie zwischen πρόϑεσις und κλῆσις? Die hl. Schrift sagt: Viele, d. h. Alle sind berufen, aber wenige auserwählt! Matth. 22, 14; es ist also die Zahl der dem Rufe Folgenden nach der eigenen Aussage des Erlösers geringer als die der Gerufenen, und im Verhältnisse zu denen, die zu Grunde gehen, sind es Wenige, die gerettet werden. Diese Wenigen sind die Erwählten, ἐκλεκτοι, electi, praedestinati. Worin liegt nun der Grund dieses Unterschiedes? in Gott oder dem Menschen? Liegt er einseitig in Gott, so heißt dieß so viel als: Gott hat von Ewigkeit her Einige für die Seligkeit bestimmt, andern hat er sie versagt und sie gehen in's Verderben. Mit diesem Gedanken können wir uns jedoch nicht befreunden, er steht in directem Widerspruch mit der Allgemeinheit der Prothesis und Klesis. Verlegen wir jenen Unterschied aber in den Menschen einseitig, so verstoßen wir uns gegen die absolute, d. h. zuvorkommende Wirksamkeit der göttlichen Gnadenthätigkeit und gerathen in pelagianische Irrthümer. Bleiben wir auf dem ganz allgemeinen Standpuncte stehen. Der ewige Rathschluß Gottes von einer Erlösung des Menschengeschlechtes setzt offenbar einen sittlichen Unterschied der Menschheit in Gott von Ewigkeit voraus; denn jener Rathschluß ist ja die Negation der Sünde in der Welt. In diesem Sinne sagt auch der Herr: Ich bin nicht gekommen, um den Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert (Matth. 10, 34 f.). Da jener Unterschied aber nicht bloß eine Unterscheidung, eine Krisis sein, sondern eben weil er ein sittlicher ist, nur durch Entscheidung, nämlich von Seite der menschlichen Freiheit, also nur durch persönliche Selbstentscheidung erfolgen kann, die Fähigkeit und Möglichkeit derselben aber jedem Menschen zugestanden werden muß, so kann in abstracto jeder Mensch ein sittlich Unterschiedener sein. Dieß ist der allgemeinste Begriff des προορισμός. Zu einem weiteren Resultate ist von hier aus jedoch nicht zu kommen. Wir müssen daher diese abstracte Betrachtung verlassen und den Rathschluß in seiner concreten Vermittlung auffassen. Vermittelt ist er aber zuerst in Gott durch die Präscienz und Prädestination (Röm. 8, 29). Durch diese beiden göttlichen Thätigkeiten bezieht sich der Rathschluß nicht mehr auf die Menschheit als solche, ist er kein abstract allgemeiner mehr, sondern geht er auf die Individuen, auf bestimmte, einzelne Personen, an denen er sich vollzieht. Damit sind wir aber in den subjectiven Theil der Erlösungslehre gekommen, und es handelt sich um das Verhältniß der Präscienz und Prädestination zum menschlichen Willen und dessen Freiheit. Vorerst aber müssen wir das Verhältniß der Präscienz zur Prädestination selbst bestimmen. Es fehlt nicht an solchen, die behaupten, das ewige Wissen Gottes sei zugleich auch und immer ein Wollen; die Präscienz sei immer auch Prädestination, ein Unterschied zwischen beiden dürfe in Gott nicht angenommen werden. Machen wir zur Prüfung dieser Thesis vom christlich theistischen Standpuncte aus Anwendung von ihr, so ist z. B. mit dem göttlichen Wissen von der Welt, d. h. mit der Idee der Welt, die im Denken Gottes eine ewige ist, zugleich auch das göttliche wirksame Wollen derselben, d. h. die Heraussetzung der Idee der Welt in ihr reales Sein gesetzt, d. h. die Schöpfung ist kein zeitlicher Act Gottes, sondern ein ewiger. Mit diesem Satze aber werden wir in den Pantheis-

mus (s. d. A.) getrieben; denn ist das ewige Wissen Gottes nothwendig ein schöpferisches, oder nothwendig zugleich Wille, so drängt die Idee der Welt Gott zu dem gleichzeitigen schöpferischen Act, d. h. Gott ist nicht Gott ohne die Welt, diese ist eine nothwendige Bestimmtheit Gottes. Auf noch viel absurdere Consequenzen werden wir getrieben, wenn wir die behauptete Identität vom Wissen und Wollen in Gott auf das sittliche Gebiet übertragen. Unstreitig weiß Gott nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse, also muß er es auch wollen, also ist Gott Urheber des Bösen, der Sünde; es gibt also, weil Vorherwissen immer Vorbestimmen ist, eine absolute Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammung, wie sie Calvin, Beza lehrt, während der christliche Theismus, d. h. die Lehre von einem persönlichen Gotte das Wissen des Guten in Gott zugleich als Wollen, als das Seinsollende, als Gebot für die Menschen, das Wissen des Bösen dagegen als das Nichtseinsollende, also nicht das Wissen als Wollen zugleich auffaßt, und so auffassen muß, wenn er den Begriff eines hl. Gottes wahren will. Das ächt christliche Bewußtsein unterscheidet also (nicht trennt) Wissen und Wollen, d. h. Wissen ist nicht an sich ein causatives; wenn es dieß werden soll, geschieht es nur durch den Willen. Das Wissen Gottes ist nun seiner Natur nach ein allwissendes, erstreckt sich also auf alles Zukünftige, auf alle zukünftigen Handlungen des Menschen. Dieses die menschlichen Handlungen von Ewigkeit her erkennende Wissen Gottes ist ein untrügliches; die vorhergewußten Handlungen können nicht anders erfolgen; im Begriffe der menschlichen Freiheit liegt aber, daß sie anders erfolgen können! Wie kann demnach mit der göttlichen Präscienz der menschlichen Handlungen deren Freiheit bestehen? Müssen nicht die sittlichen Handlungen der Menschen eintreten, weil Gott sie vorausweiß? Es fehlt nicht an Versuchen, diese Schwierigkeit zu lösen. Schon Augustinus warf die Frage auf: Quomodo fieri possit, ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus? und beantwortete sie also: Non posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate; aut non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud hujus modi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras: non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus. Nam et de beatitudine quod dixisti, non abs te ipso beatum fieri, ita dixisti, quasi hoc ego negaverim: sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum. Cum igitur praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit quam ille praescivit, alioquin nulla praescientia est, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est, et longe a veritate seclusum, non te volentem beatum futurum. Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit. (De lib. arbitr. lib. III. c. 3.) Die menschlichen Handlungen sind hiernach frei, weil sie Gott als solche vorausweiß. Allein gerade dieses, daß dieselben, obschon von Gott vorausgewußt, dennoch freie sind, soll ja nachgewiesen werden! Die neuere Speculation sucht das Verhältniß menschlicher Freiheit zur göttlichen Weltregierung nicht im Einzelnen, sondern nur im Zusammenhange einer ganzen (theistischen) Weltansicht zu lösen und spricht sich über die Möglichkeit des Vorauswissens freier Handlungen dahin aus: Gerade weil die Handlungen des Menschen aus seiner innern Anlage und Selbstbestimmung hervorgehen oder weil sie freie sind im ächten Sinne, können sie vorausgesehen werden von einem Wesen, das im Mittelpuncte der Weltintuition stehend zugleich real und ideal die Uranlagen aller Weltwesen in sich umfaßt; der freie,

von Innen her sich Bestimmende, ist eben darum jedem Zufall, jedem bloßen Ungefähr seiner Handlungen enthoben; sie sind der innern Consequenz seines Wesens gemäß, daher berechenbar; und so liegt gerade in ihrer Freiheit der Grund ihrer Voraussehbarkeit. — So ist keine Handlung zufällig, grundlos, denn jede entspricht dem innern Wesen des Handelnden; deßwegen ist ihr Eintreten unter bestimmten Verhältnissen gewiß für denjenigen, der jenes Wesen des Handelnden völlig erkennt. Aber darum wird sie nicht nothwendig für den Handelnden selbst — nach der Verwechslung von Gewißheit und Nothwendigkeit, die hier gewöhnlich eingetreten ist, — sondern sie ergibt sich lediglich aus seinem Wesen selbst, mit Ausschluß jedes bestimmenden Zwanges im Einzelnen, wie einer ewigen Prädetermination im Ganzen: sie könnte eine andere sein, und wäre eine andere, wenn das freie Wesen selbst ein anderes wäre, d. h. wenn seine Grundbestimmung sich nach der einen oder andern Seite hin anders entschieden hätte. (J. H. Fichte, speculative Theologie oder allgem. Religionslehre. Heidelberg 1846. S. 638—647). Aber selbst diese Erklärung, für unsern Zweck verwendet, enthält Lücken, indem sie den göttlichen Weltplan nicht bis in das Kleinste und Einzelnste vorausbestimmt hält und daher in der Verzeitlichung des ewigen und schlechthin vollendeten Weltplanes unablässige Modificationen, hervorgerufen durch die creatürliche Selbstthat, annimmt. Viel befriedigender ist die schon bei Origenes und auch bei Augustinus sich findende Erklärung, daß das Zukünftige nicht deßhalb geschehe, weil Gott es voraussehe, sondern daß Gott es deßhalb voraussehe, weil es geschehen werde. Zwar wird dieselbe auch von der Wissen und Wollen in Gott identisch setzenden Theorie angegriffen. Sie sagt: Wird das göttliche Wissen durch die menschliche Freiheit bestimmt, hat es also den Grund seiner Bestimmtheit im Objecte, so weiß Gott alle freien Handlungen erst, sofern dieselben eingetreten sind, weiß sie also nachher nicht vorher; dieses Nachher wird aber wiederum zu einem Vorher, indem man sich die Ewigkeit so vorstellt, daß dadurch die Schranken des zeitlichen Nacheinanderseins aufgehoben werden, also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges in ewiger Gegenwart zugleich aber auch in seiner zeitlichen Bestimmtheit gesetzt ist. So wird denn auch die Abhängigkeit des göttlichen Erkennens von endlichen Causalitäten aufgehoben; aber in dieser Construction des Verhältnisses finden sich mancherlei Widersprüche (Vatke, die menschliche Freiheit u. s. w. S. 478 f.). Allein wie schon die angegebene Auffassung eine ungetreue ist, so können die daraus hervorgehenden angeblichen Widersprüche nur solche sein, die die pantheistische Anschauung im Theismus überhaupt zu finden glaubt, welche alles im Wissen Gottes Gesetzte als mit diesem selbst identisch behauptet und daher alles göttliche Wissen eines Andern als ein Bestimmtwerden Gottes ansieht (s. d. Art. Pantheismus). — Nach dem christlichen Gottesbegriffe weiß Gott alles creatürliche Sein unter den Categorien der Zeit und des Raumes, also, um was es sich hier handelt, als Gegenwärtiges, Zukünftiges und Vergangenes; wenn Gott die Welt denkt, denkt er sie eben in ihren endlichen Verhältnissen, ohne daß er deßhalb sich selbst verendlichte, und zwar denkt er sie so ewig, da die Idee der Welt eine ewige ist. Weiß nun Gott die Welt, ohne daß dieses Wissen ein ursächliches, causatives ist, d. h. weiß er das Sein der Welt, ehe sie real ist, und weiß er sie, weil sie sein wird, weiß er sie also in der Gegenwart als real seiend erst in der Zukunft, warum sollte Gott die freien Handlungen des Menschen, als auch Etwas unter den Begriff des Creatürlichen Fallendes, vor ihrem Eintreten nicht wissen? Unterscheidet man nur zwischen göttlichem Wissen und Wollen, welch' letzteres allein causativ ist, das Gewußte also in's reale Sein setzt, und hält man fest, daß das göttliche Vorherwissen eines zukünftigen Objectiven nicht die Nothwendigkeit, sondern Gewißheit seines Eintretens voraussetzt, so läßt sich im Denken mit der göttlichen Präscienz der menschlichen Handlungen deren Freiheit wohl vereinigen. Freilich zu einer Einsicht

in dieses Verhältniß mit mathematischer Genauigkeit wird man nie gelangen! (Siehe hierüber Berlage, System der kathol. Dogmatik, Münster 1846. II. Bd. 1. Th. 1. Abthlg. S. 242—290.) — Auf Grund dieser kurzen Erörterungen werden wir das Verhältniß der Präscienz zur Prädestination, zur Vorherbestimmung zur Seligkeit dahin bestimmen müssen: Gott habe Diejenigen zum Heile prädestinirt, deren subjective Bedingung oder Befähigung, d. h. deren Glauben u. s. w. er von Ewigkeit vorausgesehen: Diejenigen also, von denen Gott vorausweiß, daß sie den Ruf, die Klesis in das Reich Christi, und die zur Subjectivirung des Erlösungswerkes nothwendige Gnade annehmen, sind für die ewige Seligkeit von Ewigkeit prädestinirt, vorausbestimmt. So geht also der durch die Klesis offenbar gewordene Rathschluß durch göttliche Präscienz in die Prädestination oder Vorherbestimmung der Individuen über, und dieß ist die Gnadenwahl, Erwählung (ἐκλογή). Aber wir gerathen hiemit sogleich in eine neue Schwierigkeit; denn prädestinirt Gott in Folge der von Ewigkeit vorausgesehenen Annahme des dargebotenen Heiles, so prädestinirt, ertheilt er die Seligkeit auf Grund menschlicher Verdienste, also secundum merita! Dagegen ist es Schriftlehre, daß, wie der ewige Rathschluß Gottes von der Erlösung (s. den Art.) ein unabhängiger, aus reinem Wohlgefallen und freiester Gnade gefaßter ist, so auch derselbe durch die freie göttliche Gnade (s. d. A.) im Menschen vermittelt werde; die Gnade als Beistand Gottes, als den Willen im Wollen des Guten unterstützende göttliche Thätigkeit ist eine absolut wirkende, d. h. aus sich mit Freiheit und unabhängig, unbedingt vom menschlichen Willen wirksame. Daher darf man die göttliche Präscienz von der subjectiven Befähigung zum Heile nicht identisch fassen mit der Präscienz der Sünde, die dem Menschen ausschließlich zugerechnet wird; sondern jenes Vorauswissen ist ein solches, wornach Gott voraussieht, daß der einzelne Mensch auf dem Grunde und in Folge der absolut wirkenden Gnade das Heil ergreife und wirke. Aber geht dadurch der aus der Präscienz hervorgehende Gewinn uns nicht wieder verloren? Diese Frage führt uns auf das Verhältniß von Freiheit und Gnade. Die Schrift statuirt in diesem Verhältnisse weder den einen noch den andern Factor einseitig und allein, sie hält vielmehr beide zumal fest, und zwar so, daß als Grundfactor die Gnade angesehen wird; auf sie wird als auf die erste Ursache das ganze Heil des Menschen zurückgeführt. Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum prahlst du, als ob du es nicht empfangen? (1 Cor. 4, 7). Wir sind nicht tüchtig, aus uns selbst Etwas auszudenken, als aus uns selbst; unsre Tüchtigkeit ist vielmehr aus Gott, welcher uns zu tauglichen Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes gemacht hat (2 Cor. 3, 5. 6 f. 2 Cor. 1, 29 bis 31. Joh. 6, 44. Ephes. 2, 8. 9). Als primäre, absolute Causalität wird die Gnade ferner in folgender Stelle aufgefaßt: Geschah es aus Gnade, so war es nicht Verdienst, sonst wäre Gnade keine Gnade mehr. Denn wer Werke thut, dem wird der Lohn nicht als Gnade zugerechnet, sondern aus Schuldigkeit (Röm. 4, 4. 9, 16. cf. 1 Tim. 1, 13—16). Gott ist es, der in uns sowohl das Wollen als das Vollbringen wirket nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13. vgl. Hebr. 13, 21). Ist es nun nach diesen wenigen ausgehobenen Stellen allerdings Schriftlehre, daß es nicht auf Jemandes Wollen ankomme, sondern zuerst auf das Erbarmen Gottes (Röm. 9, 16), so ist damit das menschliche Wollen und Streben nicht negirt, sondern dasselbe ist nur kein Beweggrund für Gott und sein gnädiges Wollen, so daß dasselbe ein bedingtes, abhängiges wäre, und bringt für sich die Gerechtigkeit nicht hervor. Im Gegentheil wird von der Schrift eben so sehr die Freiheit des menschlichen Willens geltend gemacht. Strebet nicht bloß in meiner Gegenwart, sondern nur um so mehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern nach eurer Seligkeit (Phil. 2, 13). Dahin gehören die Stellen, denen das Bild von der Rennbahn und dem Kampfe zu Grunde liegt (1 Cor. 9, 24—26. 2 Tim. 4, 7. Phil. 2, 16), in denen zum Thun des Guten aufgefordert wird, was concentrirt ist im Gebot der

Liebe (Matth. 22, 37. 5, 48). In diesen Stellen wird so sehr der freie Wille des Menschen hervorgehoben, daß an seine Thätigkeit seine einstige Belohnung geknüpft ist (2 Tim. 2, 5. 6. Hebr. 6, 10. 1 Tim. 6, 12. 19). Eben so sehr wahrt die hl. Schrift die menschliche Freiheit auch da, wo sie von ihr im Verhältnisse zur Gnade Gottes spricht. Den Jerusalemiten ruft Christus zu: Wie oft habe ich eure Kinder versammeln wollen u. s. w., aber ihr habt nicht gewollt (Matth. 23, 37. Luc. 19, 42), und verlangt damit, daß das menschliche Wollen in das göttliche eingehe. Vergl. Joh. 3, 18. 19. 5, 40. 44. Ebenso in Phil. 3, 12. 13. Nicht als hätte ich es schon ergriffen, oder wäre ich schon am Ziele; aber ich strebe darnach, ob ich's auch ergreife, deßwegen ich ja von Christus ergriffen bin. Brüder! ich bilde mir selbst nicht ein, es ergriffen zu haben; aber Eines thue ich: vergessend, was hinter mir liegt, vorgestreckt nach dem, was vor mir liegt, eile ich dem Ziele zu. Dasselbe besagt 1 Cor. 15, 10. Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht fruchtlos gewesen; denn ich habe mehr, als sie Alle gearbeitet; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir. — Also weder die Gnade allein, noch der Apostel allein, sondern die Gnade mit ihm, also die menschliche Freiheit, sich wirksam erweisend auf dem Grunde der absoluten, oder zeitlich aufgefaßt, der zuvorkommenden Gnade (Potuit dicere per me, sed quia minus erat, maluit dicere, mecum, praesumens, se non solum operis esse ministrum per effectum, sed operantis quodammodo socium per consensum. Bernardus in tractat. de gr. et lib. arb. tom. II. fol. 153. Venet. 1596, edit. Iuntin.). Wenn also der menschliche Wille wirklich und wirksam sein Heil will und wirkt, so thut er dieß nur in Folge der absoluten Gnade, also, deßhalb weil diese mit ihm wirkt und in Folge hievon deßhalb, weil der Mensch will; oder: wenn der Mensch seine Gerechtigkeit will und wirkt, will und wirkt er sie nur, weil die Gnade in ihm wirksam ist; aber daß sie in ihm wirkt, kann, da der Wille ein wahlfreier ist — und als solchen erklärt ihn die Schrift selbst — nur seinen Grund darin haben, daß er sich durch die Gnade differenciren ließ, und in sie einwilligte. Da es nun Gottes Wille ist, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, d. h. da der ewige Rathschluß ein universaler und daher die Berufung es auch ist, so können, abstract gefaßt, alle Menschen — homines ad unum omnes — das Heil wollen und wirken, d. h. es gibt kein divinum decretum absolutum der Einen zur Seligkeit, der Andern zur Verdammung; daß in concreto nicht alle wollen, hat seinen Grund im Willen des Menschen, eben weil er nicht will; derjenige aber, der wirklich will, will, weil er auf dem Grunde der absoluten Gnade will. Diese nun von Gott von Ewigkeit vorhergewußte, auf Grund der Gnade durch persönliche Selbstentscheidung erfolgende Unterscheidung gibt uns den Begriff der ἐκλογή, der Erwählung von Ewigkeit, oder der Prädestination nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Das Voraussehen Gottes aber von solchen, in denen die Gnade nicht wirkt, weil sie nicht wollen, und von der ihnen deßhalb von Ewigkeit bestimmten Strafe, gibt uns den Begriff der Reprobation, der ewigen Verwerfung. Während also in der Prädestination die Präscienz und die absolut wirkende Gnade Gottes gesetzt sind, ist die Reprobation lediglich nur ein Act der Präscienz, ist also nicht ein positiver Act Gottes, sondern ist im Vorauswissen Gottes deßhalb, weil die dahin gehörenden Menschen mit Freiheit die dargebotene Gnade verschmähen. Das divinum decretum ist daher nicht absolutum, sondern hypotheticum; und zwar in beiden Fällen, in jenem der Reprobation und der Prädestination zur Seligkeit, nur mit dem Unterschied, daß die Reprobation oder Verwerfung erfolgt nur in und auf die Präscienz der selbsteigen verschmähten Gnade und des mit derselben Freiheit nicht gewollten Guten, während die Prädestination gesetzt auf die Präscienz des auf Grund der absoluten und zuvorkommenden Gnade und durch sie mit Freiheit wirkenden Willens. Daher ist die Reprobation ein absoluter göttlicher Gerechtigkeitsact, die Prä-

destination zur Seligkeit aber nicht, weil das Verdienst des Guten nur auf dem Grund der Gnade erworben wird. Und ein decretum antecedens kann es nur insoferne geben, als die göttliche Vorherbestimmung auf der Präscienz beruht, in der Gott die Prädestinirten und Reprobirten weiß, ehe diese noch in der Zeitlichkeit sind oder sich zeitlich sittlich entschieden haben. — Gegen diese Auffassung der Prädestination könnte nun mit Rücksicht auf die bekannte paulinische Darstellung der Wirksamkeit der absoluten göttlichen Gnade Widerspruch erhoben und eine absolute, unbedingte Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammniß behauptet werden. Aber eine solche Interpretation von Röm. 8, 28—31. und Cap. 9—11. verbieten die Stellen selbst, wenn sie nur im Zusammenhang unter sich selbst so wie mit jenen desselben Apostels, in denen eben so entschieden die menschliche Freiheit festgehalten ist, erklärt werden. Wir verweisen dießfalls auf die Commentare von Adalbert Maier (Freiburg im Breisgau, 1847) und Fr. X. Reithmayr (Regensb. 1845). Ganz dieselben Bestimmungen hat die Kirche in ihren officiellen Erklärungen über diesen Punct festgehalten. Das zweite concilium Arausicanum (a. 529) erklärt im 25. Capitel: Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in illis anathema dicimus. Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat etc. Das Tridentinum aber erklärt sich dahin: Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, anathema sit. Sessio VI. de justificatione can. 17. — Was die geschichtliche Entwickelung der Lehre von der Prädestination betrifft, so nahm dieselbe erst eine entschiedene Wendung durch den heiligen Augustinus, indem er auf die Frage nach ihr durch die von der Gnade und ihrer Natur, namentlich im Streite mit den Semipelagianern, geführt wurde. Die Tiefe der Gedanken des heiligen Augustinus in dieser Sache hat übrigens zu verschiedenen Auslegungen und Mißverständnissen desselben Veranlassung gegeben, so daß auch verschiedene Irrlehrer sich auf ihn, natürlich mit Unrecht, berufen. Vergleiche in Betreff der Streitigkeiten über diesen Gegenstand aus der Zeit des hl. Augustinus und unmittelbar nach ihm die Artikel: Augustinus, Pelagius, Semipelagianer, Prosper von Aquitanien, Cölestin I., Hilarius von Arles, Lucidus, Cassian, Massilianer, Faustus von Rhiez, Cäsarius von Arles, Eucherius; aus dem Mittelalter: Gottschalk, Lupus (Servatus), Hincmar von Rheims, Prudentius von Troyes, Thomas von Aquin, Duns Scotus; aus der Zeit der Reformation: Calvin, Beza, Confessio Belgica, Confessiones Helveticae, Dortrechter Synode, Infralapsarier, Hochkirche; und aus der Zeit nachher: Bay (Bajus), Jansenius, Pistoja, Molina. — Zur weiteren Orientirung über diesen hier nur in seinen allgemeinen Gesichtspuncten behandelten Gegenstand mag folgende Literatur dienen: Dionys. Petavii de theolog. dogmatibus tom. I. lib. IX., welcher handelt über die Prädestination. Ueber die Lehre der Reformatoren siehe nebst deren eigenen Schriften die symbolischen Werke von Möhler und Buchmann; Staudenmaier, zum religiös. Frieden d. Zukunft. 1 Thl. Freib. i. Br. I. Bd. 1846, dessen theol. Encyclop. Mainz 1840. I. Bd. S. 622 u. ff. W. Vatke, die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttl. Gnade. Berlin 1841. Jul. Müller, die christl. Lehre von der Sünde, II. Bd. S. 241—301. Daehne, de praescientiae divinae cum libertate humana concordia. Lips. 1830 (historisch). Braun, de sacra scriptura praescientiam docente etc. Mogunt. 1826. Die Schrift von Anselm von Canterbury: de concordia praescientiae et praedestinationis nec non Dei cum lib. arbit. u. s. w. [F. W.]

Prädicantenorden, s. Dominicanerorden.
Präexistentianer, s. Seele.
Präfation, s. Messe.

Prag, Bisthum. Mit Bezug auf die Art. Böhmen, Ludmilla wird hier einfach bemerkt, daß Böhmen, ehe es zu einer eigenen Diöcese mit dem bischöflichen Sitze Prag erhoben wurde, unter der geistlichen Jurisdiction der Bischöfe von Regensburg (s. d. A.) stand. Die Errichtung der Diöcese Prag, als Bisthum für ganz Böhmen unter der Metropole Mainz geschah nicht 967, sondern 973; unter der Bedingung, daß der Gottesdienst nicht in slavischer, sondern nur in lateinischer Sprache gehalten werde, willigte auch der Papst Johann XIII. ein. Erster Bischof von Prag war der sächsische Mönch Dithmar, ein frommer, tüchtiger und der slavischen Sprache vollkommen kundiger Mann, von dem Cosmas (chron. Boëm.) berichtet, daß er viele Heiden taufte und die von den Gläubigen an vielen Orten errichteten Kirchen weihte; er starb 982. Sein Nachfolger war der zu Magdeburg gebildete hl. Adalbert (sein böhmischer Name war „Wogtech, Wogtiech"), welcher in Böhmen noch vorherrschend heidnische Sitten, Polygamie, blutschänderische Ehen, willkürliche Scheidungen, Verkauf der Gefangenen und der christlichen Sclaven an Juden und Heiden, und dazu einen verwilderten Clerus fand, und daher zweimal verzweifelnd seine Kirche verließ; zuletzt starb Adalbert als Glaubensbote bei den Preußen des Martyrtodes († 996 al. 997). Da damals in ganz Böhmen kein Geistlicher sich fand, der würdig und tüchtig gewesen wäre, das bischöfliche Amt zu übernehmen, wendete sich der fromme Herzog Boleslaw II. an König Otto III., und dieser sandte seinen Hofkaplan Theadagus (Theodatus), einen wackern, unterrichteten, der slavischen Sprache kundigen Sachsen, der bis zum J. 1017 die böhmische Kirche regierte; Cosmas in seiner Chronik (s. Pertz XI. [IX.] p. 62) ertheilt ihm das Lob „Fuit s. praesulis Adalberti successor idoneus, corpore virgineus, moribus aureus, actibus purpureus, sui antecessoris sequens vestigia, commissae plebis persequens flagicia etc." Auf Theadagus folgte Heccardus (Hellichardus 2c.), vorher Abt von Nienburg; dieser starb 1023; er ordnete das Zehnten-Wesen und wird von Cosmas (ibid. p. 63) sehr belobt „contra potentes erectus, erga humiles et mansuetos pius et modestus, facundissimus praedicator, largus elemosinarum dator, dominicae familiae in mensura tritici fidelis dispensator." Sein Nachfolger Izo (Iso), welcher 1030 starb, wird von Cosmas (ibid. S. 64) als ein ungemein mildthätiger und barmherziger Herr gefeiert, welcher unter Anderm täglich vierzig Arme speiste. Dem Izo succedirte der Bischof Severus. Als der Böhmen-Herzog Bretislav 1039 siegreich in Polen einfiel und Gnesen eroberte, machten sich die Böhmen sogleich daran, den hier ruhenden Leichnam ihres ehemaligen Bischofs Adalbert in Beschlag zu nehmen. Der Herzog und Bischof Severus benützten diese Gelegenheit zum Besten ihres Volkes, ordneten eine dreitägige Buß- und Fastenzeit an, ließen das Volk über dem Grabe des Heiligen ein feierliches Versprechen künftiger Besserung in Bezug auf viele noch stark an heidnische Zügellosigkeit erinnernde Gewohnheiten ablegen, und nun erst schritt man zur Erhebung des hl. Leichnams. Diese geschah mit größter Feierlichkeit und unter großem Jubel der Böhmen; dann zog das siegreiche Heer mit den Gebeinen des Heiligen nach Prag zurück, wo sie am 25. August 1039 in festlichem Gepränge auf den Schultern des Herzoges und Bischofes eingebracht wurden (s. Cosmas l. c. S. 69, Röpell's Gesch. von Polen, Bd. I. S. 176—179). Von Bischof Severus ist noch ausdrücklich zu erwähnen, daß er 1063 (1062) seine Zustimmung zur Errichtung des Bisthums Olmütz für Mähren gab (s. den Art. Olmütz, und Pertz S. 80). Severus starb 1067 und hatte zum Nachfolger den Jaromir, Bruder des Herzogs Wratislav, der bei seiner Consecration durch den Erzbischof von Mainz den Namen Gebhard erhielt. Jaromir führte mit Johann Bischof von Olmütz wegen dieses Bisthums ärgerliche und langwierige Streitigkeiten (ibid. S. 84 2c.);

er starb 1090. Sein Nachfolger Cosmas, ein sanfter, demüthiger und wohlthätiger Herr, welcher das abgebrannte und wieder aufgebaute Münster zu St. Vitus, Wenceslaus und Adalbert 1096 consecrirte und sich um die Juden wider die Gewaltthätigkeit der durchziehenden Kreuzfahrer annahm, saß nur bis zum J. 1096 auf dem bischöflichen Stuhl. Der letzte Bischof dieses Jahrhunderts und der erste des zwölften war Hermann, ein Freund Otto's von Bamberg (s. d. A.), † 1122. Die andern Bischöfe des zwölften Jahrhunderts waren: Megnardus (Maynardus, Mainhard), angeschuldigt dem Herzog Soleslaus nach dem Leben gestrebt zu haben, aber unschuldig befunden, † 1134; Johann I., vorher Propst von Wissegrada, † 1139, den Mönchen, Clerikern und Armen sehr zugethan; Otto, Canoniker und Propst zu Prag, vor welchem der Abt Sylvester des Sazawerklosters zum Bischof designirt worden war, † 1148; Daniel I. a Lippa, hielt es mit dem Afterpapst Victor III., starb zu Rom an der Pest 1168; Friedrich I., † 1178; Valentin, starb 1182, und hatte zum Nachfolger den Enkel des Herzog Wladislaus I. Heinrich „qui in episcopatu ducatum obtinuit postea" (s. Pertz ibid. S. 166 u. 169), † 1198; Daniel II., muß den Canonikern das Recht der Bischofswahl und andere Rechte zusichern, bevor er zur Verwaltung der Diöcese zugelassen wird. — Auf Daniel folgten bis zur Erhebung Prags zur Metropolitankirche: Andreas, zu Rom ordinirt, belegt Böhmen zweimal mit dem Interdicte wegen Vexationen der Geistlichkeit und Mönche und Beeinträchtigung der kirchlichen Freiheit, stirbt 1224 zu Rom im Exil; Peregrinus, den der Bischof Andreas excommunicirt hatte, resignirt 1225 auf Befehl des Papstes Honorius; Johannes II., † 1236; Bernhardus, † 1239 oder 1240 ist von Dubravius und Andern übergangen; Nicolaus, ein sehr thätiger Herr, über welchen die Continuatio Cosmae der Pragenser Canoniker viele Nachrichten mittheilt (s. Pertz l. c. S. 171—177), † 1258; Johann III., † 1278, außerordentlich gepriesen in Contin. Cosm. Pertz 193, unter Anderm als „facundissimus in eloquentia utriusque idiomatis Bohemici et Latini . . . . usus sibi maximus erat, quaerere et amplecti consortia peritorum etc."; Tobias, vorher Propst zu Prag, durch allgemeinen Consens des Capitels gewählt, einer der trefflichsten Bischöfe von Prag, Retter Böhmens, welchen Otto der Lange von Brandenburg „praefecit toti terrae principalem, ad quem recursum haberent omnes oppressi violentiis, spoliis et quibuscunque injuriis praegravati" (Pertz ibid. S. 202) und der 1291 mit einem Heere in Krakau einrückte und für den König Wenzel II. von Böhmen von Polen Besitz nahm, † 1296; Gregorius, vorher Decan der Prager-Kirche, ein sehr würdiger Bischof, der den Pragern mit Eifer das Wort Gottes predigte, † 1301 (Balbini epit. rer. Boh. III, 16); Johann IV., s. über die vielfachen Verdienste und Verfolgung desselben Balb. epit. III., 16, 17, 18, † 1343. — Alle Bischöfe von Prag waren bis auf Johann IV. dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet gewesen, aber Kaiser Carl IV. wirkte bei dem päpstlichen Stuhle aus, daß die Bisthümer Prag und Olmütz 1346 dem Mainzer Stuhl entzogen, Prag zu einem Erzbisthum erhöht und demselben Olmütz und das neuerrichtete Bisthum Leitomischl unterworfen wurden. Der erste Erzbischof von Prag war Ernest (Arnest) von Pardubitz, † 1364 (siehe vita Arnesti von Balbin). Diesem folgten: Johann Ocellus de Wlassim, Cardinal, ein heiliger Mann, † 1380; Johann de Genstein, von Einigen mit Unrecht mit seinem Vorgänger identificirt, ein frommer und gelehrter Prälat, resignirt 1396 und stirbt zu Rom 1398; Wolfram, † 1402, unter ihm fängt Huß (s. d. A.) seine Irrlehre zu verbreiten an; Nicolaus Puchnicus, kurz nach der Wahl und noch vor der Consecration gestorben 1402; Zbynets, gewöhnlich Sbinko genannt, bekämpft die Hussiten, stirbt vergiftet 1411; Albicus, vorher Leibarzt des K. Wenzel, den Verhältnissen nicht gewachsener Mann, resignirt wenige Wochen nach seiner Erhebung; Conrad von Vechta, † 1426. Conrad von Vechta, ein gewissenloser Mensch, der nicht bloß alle erz=

bischöflichen Besitzungen und Güter verkaufte, sondern auch den Hussitismus zuerst begünstigte und dann zu demselben übertrat, war auf länger als ein Jahrhundert der letzte Erzbischof von Prag, indem zufolge der fortdauernden Hussitischen Gräuel und Wirren der erzbischöfliche Stuhl nicht mehr mit einem ordentlichen Erzbischof besetzt werden konnte, dafür aber von Seite der Subunisten (Katholischen) einerseits und der Utraquisten andererseits Administratoren des Prager Erzbisthums aufgestellt wurden. Erst Kaiser Ferdinand I. stellte im J. 1560 nach oft wiederholten Bitten der böhmischen Stände wieder einen Erzbischof von Prag auf und wählte dazu den Bischof von Wien Anton Brus, von Müglitz in Mähren gebürtig, Großmeister des Ritterordens der Kreuzherrn mit dem rothen Stern zu Prag, einen Mann von vieler Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit, Klugheit und Gelassenheit, der aber erst 1562 consecrirt wurde. Seitdem hatte Prag wieder seine Erzbischöfe und darunter wieder treffliche Männer, wie Antons († 1580) Nachfolger Martin † 1590, Zbynek II. † 1606, Ernest II. † 1667 :c. — Die Erzbischöfe von Prag wurden schon bald nach der ersten Errichtung der Prager Erzdiöcese von Seite des apostolischen Stuhles in der Würde apostolischer Legaten und ständiger Kanzler der Prager Universität (errichtet von Kaiser Carl IV. 1347) bekleidet; schon lange vorher hatten die Bischöfe von Prag den Rang böhmischer Fürsten und von Ständen des römischen Reiches erlangt. Dermalen ist ein jeweiliger Erzbischof von Prag Primas von Böhmen, geborener Legat des päpstlichen Stuhles, Kanzler der Universität Prag, und Protector der Studien durch das ganze Königreich; er hat das Recht, den König von Böhmen zu salben und zu krönen, ist das Haupt des Prälatenstandes des Königreiches und führt den Titel Fürst. Die Suffraganbisthümer von Prag sind: Leitmeritz (s. d. A.), zu dessen Gründung 1654 der um die böhmische Kirche hochverdiente Cardinal und Erzbischof von Prag Ernest II. (1623 bis 1667) viel beitrug, Königgrätz (s. d. A.) und Budweis (s. d. A.). Die Prager Erzdiöcese umfaßt gegenwärtig die Kreise Kaurzim, Beraun, Rakonitz, Ellbogen, Pilsen und die Grafschaft Glaz, mit ungefähr 1,363,000 Katholiken. Pfarrbezirke zählt dieselbe über 500, Weltgeistliche über 1000, Mönche ungefähr 600, Nonnen über 100. Der Propst, Decan und die Canoniker des Erzstifts sind in Folge päpstlichen Privilegiums, das bald nach der Erhebung des Bisthums Prag zum Erzbisthum dem Capitel ertheilt worden ist, infulirt. Hervorzuheben sind noch die drei Collegiatstifte Wyssehrad, Jungbunzlau und Allerheiligen. Der dermalige Fürst-Erzbischof von Prag ist Friedrich Fürst von Schwarzenberg, Cardinal der römischen Kirche. S. Palacky, Gesch. v. Böhmen, Cosmas, chron. Bohem., J. Dubrav. hist. Boiem., G. B. Pontanus, Boh. pia, Balbinus, epit. hist. rer. Bohem. [Schrödl.]

Pragmatische Sanction. Unter pragmatischer Sanction im Allgemeinen verstehen die Rechtsgelehrten ein von dem Landesherrn auf Bitte, Bericht, Erinnerung richterlicher oder anderer Personen unter Zuziehung von Räthen, Rechtskundigen :c. erlassenes Edict (Cod. de diversis rescriptis, lib. 1. t. 23.). Demgemäß hat man viele gesetzliche Bestimmungen pragmatische Sanction genannt, so z. B. das Edict von Nantes, die goldene Bulle Carls IV., den Passauer Vertrag von 1552, den Augsburger Religionsfrieden von 1555 :c. Im engeren Sinne erhielten aber besonders drei hier einschlägige Erscheinungen diesen Namen. 1. Die pragmatische Sanction Ludwigs des Heiligen von Frankreich (1268). Sie ist oft gedruckt: bei Mansi (Concil. XXIII. p. 1259.), bei Leibnitz (Mantissa codicis juris gentium diplomatici, Hanov. 1700 fol. P. I. p. 157.), bei Richerius (Historia conciliorum general. Colon. 1681. 4., lib. III. p. 187.), in der Recueil des anciennes lois francaises par Decroysy I. 341 etc. Ueber die Aechtheit des Textes stritten Daniel, Hericourt (Les lois ecclesiastiques de la France p. 297.), Beugot (Essai sur les institutions de Saint-Louis, Paris 1821. p. 416), Velly (Hist. de France III. p. 239.), Beugot am besten für die Aechtheit. Die Sanc-

tion enthält sechs Artikel. 1. Alle Prälaten, Patrone und Verleiher von Beneficien sollen in ihrem Rechte ungekränkt bleiben. 2. Die Wahlen der Cathedral- und anderer Kirchen sollen frei und deren Wirkung aufrecht erhalten bleiben. 3. Das Verbrechen der Simonie soll vertilgt werden. 4. Alle geistlichen Würden und Stellen sollen nach den Bestimmungen des gemeinen Rechts, der Concilien und Väter verliehen werden. 5. Die von dem römischen Hofe geforderten Geldabgaben (wodurch Frankreich verarmt sei) sollen nicht weiter erhoben werden und Ausnahmen hievon nur bei wirklichen Nothfällen, in gegründeter, frommer, sehr dringender Sache stattfinden und dann nur mit Einwilligung des Königs und der Kirche Frankreichs. 6. Alle Freiheiten, Immunitäten, Prärogative, Rechte und Privilegien, welche von den Königen den Kirchen, Klöstern, Religiosen, kirchlichen Personen ꝛc. verliehen worden, sollen bestätigt und bekräftigt sein. Ueber die Vorläufer dieser Sanction, die Beschwerden der Barone, die Gesandtschaft Ludwigs IX. 1247 an Papst Innocenz IV. s. Warnkönig (Französische Staats- und Rechtsgeschichte, Basel 1846 I. S. 226) und die von ihm Angezogenen (de Marca V. 48. VI. 9; Preuves des libertés de l'eglise Gallicane II. 97 sq.; Schröckh, Kirchengesch. XXVII. S. 180; Gieseler, Kirchengesch. 1. Aufl. II. 1. S. 232). — 2. Die pragmatische Sanction Carls VII. oder von Bourges von 1438. Sie besteht in 23 sanctionirten Decreten des Baseler Concils (s. d. A.) mit einigen zufälligen Modificationen (non haesitatione potestatis et auctoritatis condentis et promulgantis ipsius scilicet sacrae Synodi, sed quatenus commoditatibus, temporibus et moribus regionum et personarum saepe fatorum nostrorum regni et delphinatus congruere, convenireque conspexerunt). Im ersten Titel wird nach sess. 39. des Constanzer und sess. 11. des Baseler Concils, die wiederholte Feier allgemeiner Concilien festgesetzt, deßgleichen, nach sess. 11. des Baseler Concils und sess. 4. und 5. des Constanzer, daß das Concil in Sachen des Glaubens, der Ausrottung eines Schisma und der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern über dem Papst stehe. Der zweite, die kirchlichen Wahlen und Bestätigungen betreffende Titel ist sess. 12. des Baseler Concils entnommen; der dritte über die Reservationen aus sess. 23. Der vierte über Ertheilung der Beneficien, welcher dem Papste das jus praeventionis entzog, ist aus sess. 31. der Baseler Synode geschöpft, enthält aber in Bezug auf die Graduirten einige Modificationen. Der fünfte und sechste, gegen Umgehung des ordentlichen Richters, gegen die gehäuften Appellationen an Rom und die frivolen überhaupt gerichtet, sind aus sess. 20. und 31. des Baseler Concils mit einigen Modificationen geflossen. Der siebente Titel, aus sess. 21., betrifft die friedlichen Besitzer, die, unter gesetzlicher Voraussetzung, nach Verfluß von drei Jahren im Besitze ihrer Prälaturen, Würden, Beneficien ungestört bleiben sollten. Der achte aus sess. 23. betrifft die Anzahl und erforderlichen Eigenschaften der Cardinäle. Die Anzahl wurde auf 24 festgesetzt, ihre Wahl aus allen Nationen, aus Magistern, Doctoren oder Licentiaten, älteren, sittlichen Männern angeordnet. Der neunte aus sess. 21. betrifft die Abschaffung der Annaten. Titel 10 aus sess. 21., Titel 11 aus sess. 21., Titel 12 aus sess. 21., Titel 13 aus sess. 21., Titel 14 aus sess. 21., deßgleichen Titel 15. 16. 17. 18 aus derselben Sitzung bezwecken die Herstellung der Würde des Gottesdienstes. Titel 19 aus sess. 20. schreitet gegen die Concubinarier ein. Titel 20, aus derselben Sitzung entnommen, setzt das Verhalten gegen Excommunicirte fest; Titel 21 aus derselben Sitzung die Einschränkung der Interdicte auf wirklich Schuldige. Titel 22 aus sess. 23 setzt endlich die Aufhebung der Clement. lib. 2. tit. 7. de probationibus, cap. un. inc. Litteris nostris fest. Diese Sanction ist in sehr vielen Ausgaben vorhanden: Caroli VII. reg. G. pragm. sanctio cum notis Cosm. Guymier, Par. 1507. 1510. 1514. 8., 1613. 4., Lugd. B. 1532. 1538. 8., in den ordonnances des rois de France vol. XIII. par de Vilevault et de Bréquigny, Par. 1782 fol. p. 267., nach der ersten Ausgabe (Par. 1484. 4) und der von Pinson (Par. 1666 fol.), in

den preuves, in dem recueil IX. 3 etc. Als einseitige Festsetzung hatte diese Sanction allgemeine, wenn gleich bestrittene Geltung für Frankreich bis zum Concordate mit Franz I. 1516, theilweise practische aber noch länger. Zur Geschichte und Kritik dieser Sanction können verglichen werden: Histoire contenant l'origine de la Pragmatique Sanct. in den traités des droits et liberté de l'église Gallicane, Par. 1731 fol.; Guilelm. de Montserrat, Comment. in Pr. S. Par. 1514. 4. Richerius, Histor. concil. general. Colon. 1681. 4. lib. IV.; Schröckh, Kirchengesch. XXXII. S. 32. 138.; Gieseler, Kirchengesch. III. § 132.; Wessenberg, Kirchenversamml. II. S. 379.; Warnkönig, Franz. Rechtsgeschichte I. 413. Ueber die Bemühungen die Sanction zu beseitigen und zu erhalten s. d. A. Concordate Bd. II. S. 754. Ueber Gewinn und Verlust, welcher für beide Seiten aus dem Concordat Leos X. erwuchs siehe D. B. (Deboulay) Hist. du droit public ecclésiastique franc., Londres 1637. 8. p. 232 sq. — Vgl. hiezu die Art. Bossuet, Frankreich, Gallicanismus. — 3. Die pragmatische Sanction der Teutschen. Darunter versteht Koch, Christoph Wilh. (Sanctio pragm. Germanorum illustrata, Argentorati 1789. 4.) das Gesetz über die Annahme der Baseler Beschlüsse, worüber der Art. Concordat Bd. II. S. 747 f. nachzusehen und die dort angeführte Literatur, wozu noch die Ausgabe der Concordata nationis Germanicae integra variis additamentis illustrata, Francof. et Lips. 1771. III. 8. kommt. [Gumposch.]

Präjudiz. Die Präjudicien sind ein Theil des Gewohnheitsrechtes, insofern dasselbe von den Gerichten ausgeht. Man versteht darunter nämlich in irgend einer Rechtsansicht übereinstimmende gerichtliche Urtheile, welchen sofort die Wirkung beigelegt wird, dieser Rechtsansicht für künftige ähnliche Fälle die Sanction einer Gewohnheit zu geben, und nachfolgenden Urtheilen als Muster (exempla) zu dienen. In dieser Bedeutung kommen die Präjudicien bei den Römern unter verschiedenen Namen vor, z. B. praejudicia, Cic. pro Muren. 28. Pseudo-Ascon. ad Cic. divin. (in Cic. opp. edid. Orellius. Turici, 1826. sqq. Vol. V. P. II. p. 104). Quinctil. V. 2. — judicata, Cic. de invent. II. 22. 54. Quinctil. V. 13. VII. 4. — res judicatae, Cic. top. 5. Auct. ad Herenn. II. 10. Quinctil. V. 2. — rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas, L. 38. Dig. de legg. (1. 3). Auch zu dem Gerichtsgebrauche, mos judiciorum, L. 14. Cod. de pact. (2. 3) L. 2. Cod. de probat. (4. 19.) L. 15. Cod. de excus. tut. (5. 62.) L. 11. Cod. de injur. (9. 35.) — quotidianus judiciorum usus, § 6. Inst. de satisdat. (4. 11.) werden die Präjudicien hinzugerechnet, obgleich der Gerichtsgebrauch sich mehr auf das Formelle, das Verfahren, die Proceßleitung, u. dgl. bezieht. Namentlich im Kirchenrechte werden die Präjudicien unter der Curial-Praxis einbegriffen. Vgl. Permaneder, Kirchenrecht. Bd. II. § 456. Im neueren römischen Rechte äußert sich Kaiser Justinian sehr ungünstig gegen die Präjudicien, er warnt dagegen die Richter, er verbietet sie sogar, und gibt dabei den Grund an: Non enim, si quid non bene dirimatur, hoc et in aliorum judicum vitium extendi oportet, quum non exemplis, sed legibus judicandum est. L. 13. Cod. de sent. et interloc. (7. 45.) — Die Präjudicien unterliegen übrigens den allgemeinen Regeln des Gewohnheitsrechtes (s. d. A.). — In einer anderen Bedeutung sind Präjudicien gewisse Rechtsnachtheile, welche von den Gerichten im Processe für den Fall eines Ungehorsams, einer Versäumniß u. dgl. den Parteien angedroht und sodann nach Umständen vollzogen werden, z. B. das Präjudiz des ewigen Stillschweigens, bei der provocatio ad agendum, des Ausschlusses, der Anerkennung, u. s. w. Daher nennt man auch Alles präjudiciell, was für gewisse Fälle eine Rechtsfolge involvirt, und Präjudicialsachen sind im Processe solche, von deren Entscheidung die Entscheidung anderer Sachen abhängig oder bedingt ist. [Sartorius.]

Praelati im weiteren Sinne heißen alle Inhaber höherer Kirchenämter, mit

welchen eine Jurisdiction auf eigenen Namen (jure ordinario), d. i. eine dem Amte als solchem inhärirende, nicht von einem höheren Kirchenoberen bloß übertragene Gerichtsbarkeit, verbunden ist. In diesem Wortverstande unterscheidet man Praelati primigenii und secundarii (s. Kirchenamt und daselbst: Gattungen d. K.-Aemter, ad 2. Bd. VI. S. 119, auch den Art. Coadjutor). Prälaten in engerer Bedeutung aber heißen die Localoberen oder Vorsteher der einzelnen Stifter und Abteien mancher geistlicher Orden und Ordenscongregationen, vorzüglich solche, denen durch Privilegium oder Herkommen die Befugniß zusteht, die Pontifical-Insignien zu führen. Ueber die Gerechtsame dieser Prälaten und ihre ehemalige politische Auszeichnung s. d. Art. Abt, Bd. I. und Ordensobere, Bd. VII.

Praelati nullius dioeceseos oder exemte Prälaten nennt man solche Stifts- oder Klosteräbte und höhere Dignitare, die von der ordentlichen Gewalt des Diöcesanbischofes enthoben sind, vielmehr selbst eine der bischöflichen Jurisdiction ähnliche Gerichtsbarkeit (jurisdictionem quasi-episcopalem) haben, welche sich jedoch in der Regel nur über die ihnen untergebenen Geistlichen, nicht auch auf die Laien ihres Klosterbezirks erstreckt, sofern ihnen nicht auch über diese vermöge besonderen Indults oder durch Verjährung eine geistliche Jurisdiction zusteht (siehe Exemtion und die Beschränkungen derselben durch das Tridentinum, Band III. S. 841 ff.).

Praelatura bezeichnet bald die Würde und das Amt eines Prälaten in der obenangeführten mehrfachen Bedeutung des Wortes, bald den vom Prälaten bewohnten Theil oder Tract des Stifts- oder Conventgebäudes.

Prämonstratenser, s. Norbert, der hl.

Praemunire, s. Hochkirche.

Praepositus capituli, s. Dompropst und Propst.

Präsanctificatenmesse, s. Missa praesanctificatorum.

Praescriptio, s. Verjährung.

Präsentation ist eine jener Formen der canonischen Pfründebesetzung, wodurch das freie Verleihungsrecht des Bischofes (s. Collationsrecht, Bd. II. S. 664) dahin beschränkt wird, daß derselbe den Geistlichen, dem das Kirchenamt verliehen werden soll, nicht selbst ernennen kann, sondern sich durch einen Dritten (den patronus beneficii) designiren lassen muß.

Präsentationsrecht (jus praesentandi s. praesentationis) heißt demnach die Befugniß des Patrons, den für das von ihm oder seinem Patronatsvorfahrer gestiftete Kirchenamt benöthigten Geistlichen dem Bischofe im primitiven Besetzungs- und jedesmaligen Erledigungsfalle in der Art wirksam vorzuschlagen, daß derselbe, wenn der Empfohlene fähig und würdig und in canonischer Weise präsentirt ist, ihm die Einsetzung in das Amt rechtlich nicht versagen kann. Dieses Präsentationsrecht ist die erste und vorzüglichste aller im vollen Patronatsrechte begriffenen Befugnisse; kann aber nicht bloß in Verbindung mit den übrigen Ehrenrechten durch die vollständige Stiftung einer Kirche, sondern auch einzeln durch die Dotirung eines an einer schon bestehenden Kirche errichteten Beneficiums erworben werden und in canonischerlaubter Weise auf andere übergehen (s. Patronatsrecht). Der Präsentationsberechtigte ist bei der Ausübung seines Präsentationsrechtes lediglich an die allgemeinen Bedingungen einer canonischen Provision gebunden, daß er nämlich einen fähigen und würdigen Geistlichen, unentgeltlich, und in der gesetzlich vorgeschriebenen Frist in Vorschlag bringe (s. Provisio canonica). Was aber insbesondere die letzterwähnte Präsentationsfrist anbelangt, so erstreckt sich dieselbe nach canonischem Rechte, wenn das Patronat ein geistliches oder gemischtes (s. diese Unterscheidung im Art. Patronatsrecht, Nr. II.), auf sechs, wenn ein weltliches, auf vier Monate; doch weichen manche teutsche Staatsgesetzgebungen von dieser gemeinrechtlichen Bestimmung ab. In Oestreich z. B. kann der Patron zu einem Curatbeneficium nur einen Geistlichen aus der Zahl derjenigen präsentiren, welche ihm

von dem Ordinariate in dem übermachten Competentenverzeichnisse als qualificirt bezeichnet werden; und zwar muß der im Inlande befindliche Patron innerhalb sechs Wochen, der im Auslande sich befindende in drei Monaten von dem Tage des Empfangs der Competentenliste mit seiner Präsentation einkommen (Gr. v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angeleg. S. 85. 89). In Preußen ist die Präsentationsfrist für den Laienpatron wie für den geistlichen ohne Unterschied auf sechs Monate vom Tage der Erledigung des Kirchenamtes, oder wenn der Beneficiat auswärts gestorben, vom Tage der erhaltenen Todesnachricht an erstreckt (Allgem. Preuß. Landr. Th. II. Tit. 11. § 391 ff.). In Baden dagegen ist der Präsentationstermin auf drei Monate beschränkt, unvorhergesehene und unübersteigliche Hindernisse ausgenommen (Verord. vom 24. März 1808, Erlaß d. kath. Kirchensection vom 3. Nov. 1837). Steht das Präsentationsrecht mehreren Personen als Individuen zu, so können sie sich über einen Turnus vereinigen, oder jeder für sich einen Geistlichen designiren und dem Bischofe die Auswahl lassen; oder es entscheidet relative Stimmenmehrheit und bei zufälliger Stimmengleichheit etwa wieder der Bischof (c. 3. X. De jur. patr. III. 38; Clem. c. 2. eod. III. 12). Dasselbe Verhältniß bleibt, wenn mehrere Erben sich in dasselbe Patronatsrecht theilen, wobei begreiflich die Erben Eines Stammes auch mitsammen nur Eine Stimme haben. Liegt das Präsentationsrecht in den Händen eines Collegiums oder einer juristischen Person, so entscheidet die besondere Verfassung der Corporation und in Ermangelung bestimmter Normen collegiale Abstimmung, wenn nicht ein Turnus oder anderer modus praesentandi beliebt wird (c. 6. X. De his quae fiunt a praelat. III. 10). Uebrigens ist der Patron in der Wahl des vorzuschlagenden Subjects unbeschränkt, und kann auch seinen nächsten Anverwandten präsentiren (c. 15. X. De jur. patr. III. 38), nur nicht sich selbst (c. 26. X. eod.), wenigstens nicht in Form Rechtens; allerdings aber könnte er via gratiae die Admission für sich nachsuchen (gratiosam petere admissionem). Auch darf er zur beliebigen Auswahl des Bischofs mehrere zugleich, und, wenn der Patron ein Laie, innerhalb der Präsentationsfrist und so lange die canonische Einsetzung noch nicht erfolgt ist, auch mehrere nach einander präsentiren (s. Variationsrecht). Der geistliche Patron hat aber dieses jus variandi nicht; hier macht nach dem Grundsatze: „Tempore prior potior jure“ die erste Präsentation, wenn sie anders auf einen Würdigen gefallen ist, jede weitere Ernennung unwirksam (c. 24. X. eod. III. 38). Ist die gesetzliche Frist versäumt (c. 27. X. eod. III. 38; c. 2. X. De suppl. negl. prael. I. 10), oder die Präsentation nicht unentgeltlich geschehen (c. 11. 13. 15. 34. X. De simon. V. 3), so geht sie für dießmal dem Patrone verloren, und devolvirt an den Collator (s. Devolutionsrecht, Bd. III. S. 124). Dieß tritt auch dann ein, wenn ein geistlicher Patron wissentlich einen Unfähigen vorschlägt (c. 7. § 3. c. 20. 25. X. De elect. I. 6); während der Laienpatron auch in diesem Falle, jedoch nur innerhalb des ursprünglichen viermonatlichen Termins noch nachträglich präsentiren darf (vgl. Lippert, in Weiß Archiv d. Kirchenrechtswiss. Bd. I. Nr. IV. S. 95 ff.). Hat aber der Patron — er sei geistlicher oder weltlicher — unwissentlich einen Unwürdigen oder Unfähigen in Vorschlag gebracht, so wird ihm eine neue Präsentationsfrist von sechs und beziehentlich von vier Monaten eingeräumt (arg. Sext. c. 26. De elect. I. 6). Das Preußische Landrecht aber gibt ihm, wenn die primitive Frist verstrichen, nur eine Nachfrist von sechs Wochen (L.-R. Th. I. Tit. 11. §399). In Baden kann der Patron, wenn sein Vorschlag vom Ordinariat verworfen wird, binnen weiterer vier Wochen, vom Tage der Notification jener Verwerfung an, seine Präsentation verbessern; und diese Vergünstigung wird ihm auch zum zweiten Male, aber nicht öfter, zu Theil (Longner, Rechtsverhält. der Bischöfe in der oberrhein. Kirchenprovinz, S. 246 f.). Die Präsentation geschieht gewöhnlich durch ein förmliches Präsentationsschreiben, dessen Form manche Ordinariate den Privatpatronen vorgezeichnet haben. Die Streitigkeiten über das Patronatsrecht gehörten

nach dem Decretalenrechte vor die geistlichen Gerichte (c. 3. X. De judic. II. 1); allein die neueren Landesgesetze haben sie fast durchwegs den weltlichen Gerichten zugewiesen. Ist das Patronats- und resp. Präsentationsrecht selbst streitig, so hat der Besitzer das jus praesentandi, und die hierauf erfolgte canonische Einsetzung des Präsentirten bleibt gültig, wenn er auch nachher im Streite unterliegt (c. 1. X. De jur. patr. III. 38). Ist aber der Besitz des Gutes, womit das Patronat verknüpft ist, angefochten, so bleibt, falls der Proceß innerhalb der gesetzlichen Präsentationsfrist noch nicht entschieden ist, das Präsentationsrecht suspendirt, und der Bischof erhält für diesen Fall das freie Collationsrecht auf die Pfründe (c. 3. 22. 27. X. eod.). Der Sieger im Streite mag dann zur Wahrung seines Rechtes den vom Kirchenoberen Eingesetzten nachträglich bestätigen (c. 12. X. eod.); würde er aber auch seinen Consens verweigern, so hätte dieß auf die Stabilität des vom Bischofe einmal definitiv Instituirten keine Folge. Vergleiche hierzu den Artikel Compatronat. [Permaneder.]

Präsenz bezeichnet in kirchenrechtlicher Bedeutung einmal die in der Regel jedem ständig bepfründeten Geistlichen durch die Gesetze aller Jahrhunderte fortwährend eingeschärfte ununterbrochene persönliche Anwesenheit am Sitze seines Kirchenamtes (s. Residenzpflicht); dann aber auch die persönliche Theilnahme am gemeinsamen öffentlichen Chorgebete, wozu die Canonen regelmäßig alle Klosterconventualen beiderlei Geschlechtes, sowie die Canoniker und Chorvicare der Dom- und Collegiatstifter verpflichten (s. Chor, Chordienst).

Präsenzgelder nannte man an den ehemaligen Cathedral- und Collegiatstifts-Kirchen die täglichen kleinen Geldreichnisse, welche die Canoniker für ihre Präsenz beim Chordienste erhielten. Man hatte nämlich nach der Auflösung des Communlebens der Stiftscleriker, als man die Vermögensmasse des Capitels sofort in Einzelnportionen zerlegte (s. Präbende), eigens einen Theil von jenen Gesammteinkünften zu täglichen Vertheilungen (Spenden) bestimmt, die daher distributiones quotidianae oder quotidiana stipendia hießen, im Gegensatze zu den eigentlichen Präbenden, die man fructus grossi oder annui nannte. Der Zweck dieser täglichen Spenden war, die Canoniker zur strengeren Beobachtung des Residenzgebotes (s. Residenzpflicht) und zur fleißigeren Theilnahme am gemeinsamen öffentlichen Chorgebete zu ermuntern (Sext. c. un. De cler. non resid. III. 3), da bei der Vertheilung nur jene Stiftsherren berücksichtiget wurden, welche am Sitze ihrer Pfründe und hienach entweder wirklich im Chor präsent waren, oder während desselben beim Gottesdienste fungirten (c. 32. X. de praeb. III. 6). Dabei haben die Gesetze jedoch auch gerechte und billige Entschuldigungsgründe bezeichnet, welche vom Chordienste befreien, ohne die Distributionen zu entziehen (s. Chor, Chordienst, Bd. II. S. 492 f.). Diese legalen Exceptionsfälle stützen sich auf die canonischen Bestimmungen in c. 1. X. De cler. aegr. III. 6; Sext. c. un. De cler. non resid. III. 3, Conc. Trid. Sess. XXII. c. 3. und Sess. XXIV. c. 8. fin. De ref. Nicht überall aber waren diese Distributionen eingeführt, oder so belangreich, daß sie als ein wirksames Mittel der Ermunterung gelten konnten. Deßhalb verordnete das Tridentinische Concil, daß an denjenigen Cathedral- und Collegiatstiftern, an welchen derlei Präsenzgelder entweder gar nicht, oder nur von sehr unbedeutendem Belange beständen, ein Dritttheil der gesammten Capiteleinkünfte zu solchen täglichen Distributionen zurückgelegt und verwendet werden sollte (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 3. De ref.): die Portionen aber der ohne zureichenden Grund wegbleibenden oder abwesenden Canoniker sollen entweder, wie früher üblich, unter die anwesenden und dienstthuenden Chorherren pro rata vertheilt, oder zur Kirchenfabrik, wo diese ihrer bedarf, oder zu anderen frommen Zwecken nach dem Ermessen des Bischofs verwendet werden (Sess. XXII. c. 3. De ref.). Uebrigens war es nicht immer die Lässigkeit der Canoniker, sondern auch die eigenthümliche — freilich zum Theil mißbräuchliche — Gestaltung der Capitel, welche den Uebelstand herbeiführte,

daß die Stiftsherren sich so vielfach des persönlichen Chordienstes entschlugen und sich durch bloße Vicare vertreten ließen (s. Chorvicare, Bd. II. S. 497). Die persönliche Verpflichtung der Canoniker ist aber, wie durch die älteren Canonen und das Tridentinum, so auch in den jüngsten Circumscriptionsbullen für die Reorganisation der Bisthümer in Teutschland neuerdings auf's Entschiedenste eingeschärft: und obwohl das Institut der sog. Chorvicare noch beibehalten wurde, so ist doch selbst der alte Name nicht mehr für sie passend, da sie nicht mehr bloße gemiethete Stellvertreter, wie einst, sondern auf eigenen Namen neben den Canonikern zum öffentlichen Chordienste verpflichtet und dafür ständig präbendirt sind. Besondere Präsenzgelder aber sind dermalen in der Regel nicht mehr in Uebung. Denn so lang die Dotation der restaurirten Bisthümer und Capitel nicht in Grundbesitz ausgezeigt und der Selbstadministration derselben überwiesen ist, sondern die Präbenden in festen Geldgehalten aus den Staatsärarien bezahlt werden, kann auch die Tridentinische Verordnung, daß ein Theil des Stiftseinkommens zu dergleichen Distributionen ausgeschieden und verwendet werden solle, nicht wohl in Vollzug treten. [Permaneder.]

Praestimonia waren ursprünglich auf speciellen Stiftungen beruhende Stipendien für Candidaten der Theologie zum Betriebe ihrer Studien, oder auch um ihnen nach empfangenen Weihen behufs ihrer weiteren Ausbildung den Besuch einer ausgezeichneten theologischen Lehranstalt zu ermöglichen. Domcapitel, Abteien, Universitäten rc., an welchen dergleichen Stiftungen bestanden, oder denen das Verleihungs- oder Präsentationsrecht auf solche Stipendien zukam, vergaben diese gewöhnlich auf Grund der von den Competenten mit ihren Bittgesuchen eingereichten Zeugnisse an den Würdigsten, sofern sie nicht nach ausdrücklicher Maßgabe der betreffenden Stiftungsurkunden nur an Individuen bestimmter Familien verliehen werden konnten. Bisweilen wurden aber derlei Prästimonien an bereits Ordinirte, wie beispielsweise bei Dom- und Collegiatstiftskirchen an jüngere noch unpräbendirte Geistliche, die sich aber in Anwartschaft künftiger Präbenden bereits zum Chordienst und anderen kirchlichen Ministerien verwenden ließen, als Remuneration verabreicht, oder auch wirklich zum Titel einfacher Beneficien erhoben, und in ganz ähnlicher Weise wie diese an gewisse Kirchendienste geknüpft. Die in neuerer Zeit ventilirte Controverse, ob jene Prästimonien die rechtliche Natur von Kirchenpfründen gehabt haben oder nicht, ist daher eine müßige, und kann nur für den letztberührten Fall ohne Anstand bejaht werden, da jede Privatstiftung solange nicht als Beneficium rechtlich gelten kann, als sie nicht von dem competenten Kirchenoberen in titulum beneficii approbirt ist. Reichnisse an Geistliche, aber nicht als Beneficialeinkommen für kirchliche Aemter; oder aber an Laien, wenn auch für kirchliche Dienste, sind keine Pfründen im canonischen Wortsinne. [Permaneder.]

Prätorius, Abdias, geboren 1524 in der Mark, ein vieler Sprachen, besonders der griechischen, sehr kundiger Mann, war eine Zeitlang Schulrector zu Magdeburg, hielt sich dann zu Frankfurt an der Oder auf, wurde 1560 an den churbrandenburgischen Hof berufen und starb 1573 als Professor der Philosophie zu Wittenberg. Er griff die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die dem letztern gegebene Bedeutung einer unbedingten Gnadenbotschaft an, und zog sich dadurch in hohem Grade den Zorn des Andreas Musculus (s. d. A.) und der diesem Gleichgesinnten zu, welche im Geiste Luthers oder diesen noch überbietend sich über Moses und das mosaische Gesetz äußerten und Freiheit der Gläubigen vom Gesetze behaupteten. S. Döllingers Reform. III., Jöchers Lexicon. — Stephan Prätorius, Magister der Philosophie und Prediger zu Salzwedel gegen Ende des 16ten Jahrhunderts, wurde in allerlei Streitigkeiten durch Lehren verwickelt, die entweder Luther selbst vorgetragen und begünstiget hatte oder die ihm als Consequenzen aus Luthers Rechtfertigungstheorie hervorzugehen schienen. So behauptete er, zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit gebe es keinen Unterschied, jeder

getaufte und gläubige Mensch sei selig und brauche nicht erst zu hören wie er selig werden könne, das Gesetz sei nutzlos und verwerflich, der Glaube und die durch den Glauben einmal erlangte Gerechtigkeit könne durch die Sünde, wenn auch verdunkelt und eingeschläfert, doch nie verloren werden. Johann Arnd, der sogenannte Fenelon der luth. Kirche (s. d. A.), hat eine Sammlung der Schriften des Prätorius, und der Prediger zu Danzig, Martin Statius († 1655) einen Auszug davon unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer der Gläubigen" herausgegeben. S. Döllingers Ref. II., Speners consilia theol. und theologische Bedenken, Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. II. Bd. XVII. C. 6. [Schrödl.]

Praevaricati, s. Collusion und Proceß.

Praxeas, s. Antitrinitarier.

Precarien. Im civilrechtlichen Sprachgebrauche ist precarium (etymol. von precari, bitten) der Vertrag, wodurch jemand einem anderen auf dessen Bitte den Gebrauch einer Sache oder die Ausübung eines Rechtes bis auf Widerruf unentgeltlich gestattet (fr. 1. pr. Dig. De precario XLIII. 26). Der Empfänger erlangt dadurch in der Regel den juristischen Besitz der Sache (fr. 4. § 1. Dig. eod.); der Geber aber kann letztere zu jeder Zeit zurückfordern, selbst wenn er sie dem Empfänger auf eine bestimmte Zeit überlassen hätte (fr. 12. pr. Dig. eod.), und es steht ihm, wenn die Zurückgabe verweigert wird, das Interdict De precario oder eine actio praescriptis verbis zu (fr. 2. § 2. Dig. eod.). Daher der geläufige Ausdruck „precarie possidere, precär besitzen". Nicht ganz dasselbe bedeutet precaria im canonischen Rechte. Abgesehen davon, daß hier das Wort als femin. (precaria, ae) gebraucht wird, wurde unter kirchlicher Precarie nie eine bewegliche Sache, sondern stets ein unbewegliches Gut oder Grundstück verstanden, welches auch nicht nothwendig mere gratuito, sondern in der Regel gegen eine Abgabe oder Dienstleistung an einen anderen hingegeben wurde und demselben auch nicht schlechthin willkürlich entzogen werden konnte. Der Ursprung der kirchlichen Precarien führt in das sechste Jahrhundert zurück, wo man anfing, den Geistlichen, besonders auf dem Lande, kirchliche Grundstücke zur Nutznießung anzuweisen. Noch Papst Gelasius († 496) hatte zwar die Bewidmung eines Clerikers mit kirchlichem Grundbesitz verboten (c. 23. c. XII. qu. 2); aber schon wenige Jahre später kommen solche Anweisungen öfters vor (Conc. Agath. anno 506. c. 22. 59. Conc. Aurel. anno 511. c. 23. Conc. Epaon. anno 517. c. 18. und andere). Es hing dieß aber anfangs bloß von dem Willen des Bischofs ab, und war im Grunde eine rein persönliche, noch nicht an das Amt geknüpfte Verleihung. Daher mußte der geistliche Nutznießer in einer besonderen Urkunde (precaria genannt) die Widerruflichkeit dieses Verhältnisses, oft zugleich unter dem Versprechen eines Zinses anerkennen (Conc. Tolet. IV. ao. 638. c. 5, in c. 72. c. XII. qu. 2), bis dann allmählig durch die fränkische Gesetzgebung dieses schwankende Verhältniß der Precarien in ein ständiges umgewandelt, und mit den Parochien sofort regelmäßig die Benützung bestimmter Grundstücke als Amtseinkommen so unzertrennlich verbunden wurde, daß dieser Genuß ohne weiters auf jeden Nachfolger im Amte überging. So nahmen die an Geistliche verliehenen Precarien durchwegs die rechtliche Natur ständiger Amtsbewidmungen oder eigentlicher Beneficien an (s. Beneficium eccl., Bd. I. S. 801 ff.). — Nicht selten aber gab man kirchliche Grundstücke entweder für schon geleistete oder noch zu leistende Dienste oder gegen Entrichtung einer bestimmten Abgabe auch an Laien hin. Auch diese nannte man precariae; denn nicht nur hing ihre Verleihung von dem Willen des Bischofs ab, sondern es mußte auch der sog. Leihbrief regelmäßig von fünf zu fünf Jahren erneuert werden (c. 5. c. X. qu. 2. c. 44. c. XII. qu. 2. c. 1. X. De praecar. III. 14, ex Conc. Meld. anno 845. c. 21. 22). Doch nahm auch dieses Verhältniß bald die Natur eigentlicher Pachtverträge an (s. Pacht und Emphyteuse). — Endlich kommt der Name Precaria noch in einer dritten verwandten Bedeutung vor, und bezeichnet eine schriftliche

Urkunde, welche derjenige ausstellte, der sein Gut an die Kirche schenkte, sich aber noch die lebenslängliche Nutznießung desselben ausbat. Die hinwieder gleichfalls urkundlich ausgestellte Nießbrauchsbewilligung nannte man Praestaria. Formeln solcher Precarien und Prästarien finden sich z. B. in Marculfi Formul. Lib. II. nr. 5. 40, und in dem Append. Formul. nr. 27. 28. et 41. 42. (Walter, Corp. jur. Germ. antiqu. T. III). Vgl. hierzu d. Art. Kirchenvermögen. [Permaneder.]

Preces primae, s. Anwartschaften.

Prechtl, Maximilian, geboren am 20. August 1757 zu Hahnbach in der bayerischen Oberpfalz, machte seine ersten Studien unter den Jesuiten in Amberg und wurde 18 Jahre alt in das Benedictinerstift Michaelfeld aufgenommen, wo er Philosophie und Theologie studirte und 1781 zum Priester geweiht wurde. 1782 schickte ihn sein Kloster zu weiterer Ausbildung nach Salzburg, wo er sich besonders Kenntnisse im Rechte erwarb, wodurch er wichtige Processe seines Klosters zur Entscheidung brachte. Hierauf trug er Dogmatik und Moral vor, bis er 1790 nach Amberg als Lehrer der Dogmatik und Kirchengeschichte, und 1798 als Rector daselbst berufen wurde. Am 14. Jan. 1800 wählte ihn der Convent in Michaelfeld einstimmig zum Abte. Als solcher begann und vollendete er trotz aller Schwierigkeit und selbst der Säcularisation einen kostspieligen Schulhausbau in Michaelfeld. Nach Aufhebung seines Klosters lebte er zu Vilseck den Wissenschaften und der Unterstützung der Armuth. Der edle Mann starb am 13. Jan. 1832. Folgende Schriften sind von ihm erschienen: 1) Positiones juris ecclesiastici universi, Germaniae ac Bavariae accommodati. Amberg. 1787. 2) Succincta series theologiae theoreticae, quam in monasterio Michaelfeld defendent etc. Amberg. 1791. 3) Historia monasterii Michaelfeldensis, als Beitrag zum großen Werke St. Blasiens: Germania sacra diplomatica. 4) Trauerrede auf das Hinscheiden Carl Theodors. 5) Wie sind die oberpfälzischen Abteien im Jahre 1669 abermal an die geistlichen Ordensstände gekommen? 1802. 6) Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung. Sulzb. 1810. 7) Seitenstücke zur Weisheit Dr. Martin Luthers. Sulzb. 1817. 3te Auflage, 1818. 8) Antwort auf das Sendschreiben Dr. Martin Luthers an den neuesten Herausgeber seiner Streitschrift: Das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet. Sulzb. 1817. 9) Abgedrungene Antwort auf das zweite Sendschreiben Dr. Martin Luthers an den Herausgeber u. s. w. Sulzb. 1818. 10) Kritischer Rückblick auf Hrn. Chr. Buberts kritische Beleuchtung des Seitenstücks zur Weisheit Dr. Martin Luthers. Ebendas. 1818. — Außerdem lieferte Prechtl Beiträge zu Literaturzeitungen. (S. Gelehrten-Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger, II. Bd. S. 113 u. 129.) [Haas.]

Prediger, s. Ecclesiastes.

Predigerorden, s. Dominicanerorden.

Predigt — im weitesten Sinne des Wortes genommen ist die Verkündigung des Wortes Gottes unter den Menschen. Insofern Gott schon im A. B. zu wiederholten Malen und auf verschiedene Weise zu den Menschen gesprochen hat, und sich dabei besonders dazu auserlesener Männer bediente, so kann auch schon dort von Predigt die Rede sein. Unter dem Gesichtspuncte der Predigt sind die Aufträge Mosis und der Propheten an das israelitische Volk aufzufassen. Als aber das Wort Gottes selbst in seiner Fülle im Fleische erschien, und sich offenbarte in seiner ganzen Erhabenheit und Kraft in Jesus Christus — ist die Predigt unter den Menschen eine bestimmtere, vollere und vollkommenere geworden. Mit Rücksicht auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus können wir nun die Predigt bestimmen als die Verkündigung des Wortes Gottes, wie es in Christus zum Heile der Menschen erschienen ist. Das Wort „Predigt“ (praedicatio, κήρυγμα) kommt von dem lateinischen „praedicare“, womit das griechische „κηρύττειν“ in der hl. Schrift von der Vulgata vielfach wieder gegeben wird (Marc. 1, 14. u. 38. Luc. 9, 2. Matth. 9, 35. 4, 23. 10, 7. u. a. a. O.); mehr auf den Inhalt und Zweck der Predigt

Rücksicht genommen heißt sie εὐαγγέλιον, und die Function εὐαγγελίζεσθαι. Matth. 11, 5. 1 Cor. 9, 16. Apg. 8, 35. u. a. a. O. — Inhalt und Gegenstand der Predigt ist somit Jesus Christus als das ewige Wort Gottes sowohl nach seiner gottmenschlichen Person, als auch nach dem, was er gelehrt und im Auftrage seines himmlischen Vaters für die Menschen vollbracht hat. Die Predigt hat darnach ihren bestimmten abgegrenzten Gegenstand und unterscheidet sich dadurch von jeder andern Rede, deren Inhalt zufällig bestimmt wird oder bestimmt werden kann. Da die Kirchenlehre weder die Auffassung der Person Jesu Christi noch seiner Lehre noch seines Werkes jemals alterirt hat oder alteriren kann, so bleibt der Predigt immer der gleiche Inhalt, wenn sie sich auch an die Kirchenlehre hält als an das Wort Gottes, das auf den Grund der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung in seinen einzelnen Bestandtheilen unter der Leitung des hl. Geistes näher bestimmt und entwickelt worden ist. Der Zweck der Predigt ist kein anderer, als die Menschen zur Erkenntniß Gottes und Dessen zu bringen, den er gesandt hat, Jesum Christum, und sie durch die gläubige Annahme dessen, was verkündet wird, zur Gemeinschaft mit Gott und zum ewigen Leben zu führen. Der letzte Zweck aller Predigt ist daher das Heil der Menschen; da nun alle Menschen selig werden sollen, so ist auch die Predigt an alle Menschen gerichtet (Marc. 16, 15. Matth. 28, 19). Der erhabene Inhalt der Predigt verbunden mit deren höchstem Zwecke, die Menschen zur Ergreifung und Erwerbung ihres Heils zu führen, weist ganz deutlich auf die Nothwendigkeit der Predigt hin. Man könnte freilich sagen, die Predigt als mündliche Verkündigung des göttlichen Wortes sei nicht durchaus nothwendig, es könne auch durch schriftliche Verbreitung desselben heiligen Wortes derselbe Zweck erreicht werden. Allein das Wort und selbst das göttliche Wort ist als ein geschriebenes nur ein todtes und bekommt nur dadurch Leben, daß es ausgesprochen wird. Soll also das Wort Gottes als ein lebendiges den Geist und das Herz des Menschen ergreifen und in dieselben eindringen, so muß es von Mund zu Mund verkündet, das heißt, gepredigt werden. Die Predigt bleibt daher wie in dem Erlösungswerke Jesu Christi, wie er es selbst vollführt hat, so in der fortzusetzenden Heilsöconomie ein wesentliches und nothwendiges Moment. Soll Christus geglaubt werden, so muß er auch verkündet werden. Da nun Christus das Erstere wollte, so mußte er auch das Letztere wollen. Und da er es nicht dem Zufalle überlassen konnte, ob und von wem er verkündet werde, so mußte er Männer aufstellen, die er eigens mit der Verkündigung seines Wortes betraute, wenn er wieder von der Erde in den Himmel zurückgekehrt sein würde. Er hat diese aufgestellt in den Aposteln, die er zu wiederholten Malen ausdrücklich aufforderte, das Evangelium vom Reiche Gottes überall zu verkünden (Matth. 10, 7. Matth. 28, 19. Luc. 9, 2. Marc. 16, 15. u. a. a. O.). Und durch die Predigt, welche der Herr mit seiner Kraft begleitete, haben die Apostel die Welt erobert; ihr Schall vom Worte Gottes ging hin durch den ganzen Erdkreis. Die Fortführung dieser Predigt ist unter der Leitung des hl. Geistes der Kirche anvertraut, und diese setzt die Predigt fort durch die Organe, welche von ihr rechtmäßig dazu aufgestellt sind. Deßhalb kann die Kirche nicht dulden, daß Jemand willkürlich sich das Predigtamt anmaße, sondern nur diejenigen sind zu demselben berechtigt, welche von der Kirche dazu bestellt sind. Zur rechtmäßigen Ausübung des Predigtamtes in der Kirche sind vorzugsweise die Bischöfe bestellt, „episcopi proprium munus, docere populum“ Ambros. de off. sacr. lib. I. cp. 1. Außer den Bischöfen sind auch die Priester und Diaconen zur Verkündigung des göttlichen Wortes berechtigt und aufgestellt. Diese Beschränkung des Predigtamtes auf bestimmte Personen, denen es ausdrücklich durch einen Weiheact übertragen worden ist, ist unumgänglich nothwendig, um die Einheit und Reinheit des göttlichen Wortes in der Predigt zu bewahren. Dieses Predigtamt wurde auch in der Kirche in dieser Weise stets ausgeübt, und von der weitern Ausübung desselben hängt die Existenz, beziehungsweise

die weitere Ausbreitung und tiefere Eingreifung des christlichen Glaubens in die Welt und weltlichen Verhältnisse ab. Wir haben freilich außer den Reden Jesu in den Evangelien und den Reden der Apostel Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte keine Zeugnisse darüber, wie das Predigtamt in der ersten Kirche verwaltet wurde. Uebrigens zeigen uns diese Ueberbleibsel zur Genüge, wie diejenigen, denen der Auftrag dazu geworden war, das Wort Gottes verkündeten. Es ist das einfache, schmucklose Wort Gottes, das aus ihrem Munde hervorgeht, und das aus sich selber ohne menschliche Zuthat allerorts eine wunderbare Wirkung hervorbringt. Wenn nun Anfangs die Predigt unmittelbares Werk des in dem Predigenden wirkenden hl. Geistes in Verbindung mit seiner natürlichen Begabung war, so mußte sich doch die Predigt nach und nach unter das Joch in gewisser Weise kunstgerechten Behandlung schmiegen, je weiter das Christenthum sich ausbreitete, je mehr es die Elemente der wissenschaftlichen Bildung so wie auch wissenschaftlich Gebildete in sich aufnahm, und je mehr der Lehrbegriff in seinen einzelnen Bestimmungen sich entfaltete und entwickelte. Dieser Umschwung ist zuerst merklich in den Homilien des Origenes (s. d. A.). Von diesem fruchtbaren Exegeten und Homileten an entwickelte sich die homiletische Kunst bis zu jenem hohen Grade der Ausbildung, die wir noch an den beiden Gregoren von Nazianz u. Nyssa, an Basilius M., vor Allen an Chrysostomus, und im Abendlande an Ambrosius, Augustinus, Leo M. und Gregor M. bewundern (siehe die Art. Beredtsamkeit und Homiletik). Wenn sich die Homiletik auch nicht immer auf der Höhe eines Chrysostomus und Augustinus zu halten wußte, so hatte man doch jene einfache elementarische Predigtweise der ersten christlichen Glaubensprediger verlassen, und bemühte sich, der christlichen Beredtsamkeit nach dem Muster der weltlichen einen ausgebildeten mehr oder weniger kunstgerechten Anstrich zu geben. Es gelang dieses freilich oft nur in sehr mangelhafter Weise nicht zum geringen Nachtheile der Predigt. Von der ursprünglichen einfachen und eindringlichen Predigt war man abgekommen, dagegen versuchte man sich in allen möglichen Formen und Künsteleien, worunter die Kraft und Salbung des Wortes Gottes Noth litt. Es fehlte zwar zu keiner Zeit an einzelnen großen gottbegeisterten Männern, welche die Kraft und Einfachheit des göttlichen Wortes mit dem Schmucke glänzender Beredtsamkeit zu verbinden wußten, wie im achten Jahrhundert Beda der Ehrwürdige (s. den Art.), im neunten Ottfried von Weißenburg (s. d. A.), im eilften Petrus Damiani (s. d. A.), im zwölften der hl. Bernhard (s. d. A.), im 13ten viele Glieder des neuerstandenen Predigerordens, im 14ten die berühmten Mystiker Johann Tauler und Heinrich Suso, und Vincenz Ferrer, im 15ten Bernhardin v. Siena, Johann Capistran, Johann Gerson und Gailer von Kaisersberg (siehe diese Art.). Von dem sechszehnten Jahrhunderte an zeigte sich dem Abfall gegenüber, welcher die Verkündigung des Wortes Gottes besonders betonte, ein neuer reger Eifer in der Predigt. Jedoch war die Anstrengung oft zu sehr auf die eigentliche Predigtkunst, anstatt auf die einfache Darstellung der Tiefen und Erhabenheiten der göttlichen Wahrheit gerichtet, dieses gilt besonders von den berühmten französischen Predigern, Bossuet, Bourdaloue, Flechier, Massillon u. a. (s. diese Art.). Ihre Predigten sind Kunstwerke, und nehmen als solche ihren Platz in dem homiletischen Gebiete ein, wie er ihnen gebührt, aber damit kann nicht gemeint sein, daß sie Muster aller und jeder christlichen Predigt seien, wie sie die Stufe der Bildung in der neuern Zeit fordert. Die Teutschen, die sie vielfach zum Muster nahmen, haben weder ihre Kunstfertigkeit in Beziehung auf die Form erreicht, noch auch in Betreff des Inhalts der Tiefe und Innigkeit der göttlichen Wahrheiten genügt, obgleich nicht in Abrede gestellt werden kann, daß auch Teutschland bemerkenswerthe Prediger aufweisen kann, z. B. Hunoldt, Sailer, Moser Joseph, Liebermann, Colmar u. A. — Der kathol. Kirche kann wohl, namentlich seit dem Tridentinum, nicht vorgeworfen werden, daß sie das Predigtamt

an ihren Gemeinden vernachlässigen lasse, wenn auch die Predigt nicht immer den erwünschten Erfolg gehabt hat. Die Predigt des Evangeliums wird jedoch nicht bloß innerhalb der Grenzen der Kirche besorgt, sondern sie erachtet es auch jetzt, wie zu jeder Zeit, als ihre Pflicht, das Evangelium bis an die äußersten Grenzen der Erde zu tragen, und auch die Ungläubigen zur Erkenntniß des wahren Glaubens zu führen (Missionspredigt). — Bisher war von der Predigt als der Verkündigung des Wortes Gottes zur Annahme des Heiles in Jesu Christo im Allgemeinen die Rede. Diese Predigt hatte von Anfang an verschiedene Benennungen: *κήρυγμα*, praedicatio, bald kam auch die Benennung *ὁμιλίαι* auf, bei den Lateinern auch sermones, expositiones und explanationes s. evangeliorum, bei Gregor M. auch einfach locutio, allocutio, auch oratio etc. Mit diesen verschiedenen Benennungen wurden jedoch nicht verschiedene Predigtweisen angedeutet. Indessen gibt es doch verschiedene Predigtarten je nach dem Inhalt und nach der Form. Auf den Inhalt der Predigt wirkt aber auch nicht selten die Zeit ein, wann sie gehalten wird. Mit Rücksicht auf Inhalt in Verbindung mit der Zeit spricht man daher von Festtagspredigten (sermones de tempore oder de festivitatibus), von Sonntagspredigten (sermones de dominica oder dominicales), Heiligenpredigten (sermones de sanctis), Marienpredigten (sermones Mariales), Fastenpredigten (sermones de Quadragesima — Quadragesimales), Gelegenheitspredigten (sermones de tempore), Moral- und Glaubenspredigten, katechetische Predigten. In Beziehung auf die Form ist zu nennen die Predigt im engern Sinne, und die Homilie höherer und niederer Art. Unter Predigt im engern Sinne versteht man einen religiösen Vortrag, der einen einzelnen Punct aus der Glaubens- oder Sittenlehre in synthetischer Form nach seinen Momenten darlegt. Dieses ist bei uns die gewöhnliche Form geworden, in welcher die göttlichen Wahrheiten verkündet werden, während ursprünglich und auch zur Zeit der höchsten Blüthe der Predigt in der alten Kirche die Form der sogenannten Homilie vorherrschte, indem man nach Verlesung eines biblischen Textes die Erklärung derjenigen religiösen Wahrheiten anknüpfte, zu denen der Inhalt des verlesenen Abschnittes gerade Veranlassung gab, ohne daß man darauf bedacht war, eine einzige Wahrheit in einem Vortrage einheitlich zu erklären und einzuschärfen. Die Predigt geht von einem einfachen Satze als ihrem Thema aus und construirt ein einheitliches Ganze, indem alle einzelnen Theile der Ausführung auf den Hauptsatz zurückweisen, wie sie von ihm abgeleitet werden. Daß diese Predigtmethode die vorherrschende geworden ist bei der Verkündigung des göttlichen Wortes, kann nicht als Vortheil angesehen werden. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß diese Predigtform ihr Gutes hat, indem sie es möglich macht, der Pericope (s. d. A.) oder dem Feste irgend eine religiöse Wahrheit, entweder ein Geheimniß oder eine christliche Pflicht u. s. w. zu entheben, und diesen Einen Gegenstand, den man sich zur Aufgabe gemacht, nach allen seinen Seiten so vollständig als möglich abzuhandeln. Ein solcher Vortrag erhält natürlich einen logischen, geordneten Verlauf und wird deßhalb für die Zuhörer übersichtlicher; auch kann bei dieser Form die eigentliche Redekunst mehr zur Anwendung kommen. Allein gerade letzteres hat vielfach zum Fallstricke gedient, indem man an eine Art Rednerei sich gewöhnt hat, die nicht recht auf die Kanzel passen will. Ueber Homilien höherer und niederer Art s. den Art. Homilie. — Die sprachliche Darstellung einer Predigt ist auch von großer Wichtigkeit. Ueber ihre Beschaffenheit sind aber die Ansichten verschieden. Die Einen wollen für die Predigt die größtmögliche Einfachheit des sprachlichen Ausdrucks in Anspruch nehmen, als dem Worte Gottes allein entsprechend und angemessen, die Andern aber wollen den ganzen oratorischen Schatz der Sprache in der Predigt angewendet wissen, weil sie bei den Anforderungen der jetzigen Zeit nur so eingreifen und wirken könne. Wenn einerseits zugegeben werden kann, daß jene Einfachheit der Redeweise, wie wir sie in den von Lucas aufgezeichneten Reden der Apostel in der Apostelgeschichte

finden, ihrer Form nach nicht für alle Zeiten genügen könne, so kann andrerseits doch auch ein voller oratorischer Schmuck, wie er für weltliche Beredtsamkeit wohlansteht, für die Predigt des göttlichen Wortes nicht passend erachtet werden. Legt man einmal auf das Oratorische ein zu großes Gewicht, so verliert man nur zu bald den richtigen Maßstab für die Beurtheilung einer Predigt; man schätzt ihren Werth dann gern nach dem Schwung der Sprache, nach dem Maße der Bilder, der Redefiguren, der Phrasen und Tiraden. Kann das oratorische Element in der Predigt nicht entbehrt werden, ohne daß sie unlebendig und ebendeßhalb unwirksam wird, so muß dasselbe doch in dem christlich Homiletischen seine eigenthümliche Bestimmtheit erhalten. Wie die Predigt ein positiv eigenthümliches Gebiet der Beredtsamkeit ist, so muß sie auch ihren positiv eigenthümlichen oratorischen Styl haben, nämlich den homiletischen, der in seiner Positivität von dem gegebenen und vorzutragenden Worte Gottes abhängig ist. Die Elemente der homiletischen Sprache sind in der Bibel, insbesondere in den Reden Jesu zu finden. Diese Elemente sind einer Fortbildung fähig, wie sie auch wirklich fortgebildet wurden besonders durch die großen Homileten der alten Kirche. Die Predigt, in welcher Gattung sie immer auftreten mag, sei es als synthetischer Vortrag, sei es als einfache Homilie, muß daher immer etwas Oratorisches an sich haben, darf sich aber nicht von demselben beherrschen lassen. Nur durch die Vereinigung des Oratorischen mit dem Homiletischen entsteht der Predigtstyl, der sich durch edle Einfachheit zugleich wie durch einfache Erhabenheit auszeichnen soll. Die homiletische Sprache läßt sich schwer lehren, da sie nicht weniger ein Erzeugniß des innerlich lebenden Glaubens als der erworbenen Sprachfertigkeit ist. Die richtige Anschauung vom Predigtamte, ein aufrichtiges volles Leben und Sichbewegen in dem christlichen Glauben und seinen Geboten als dem gegebenen Predigtstoffe, eine verständige Würdigung der Bedürfnisse, Forderungen und Fassungskräfte der gläubigen Gemeinde werden durch Studien und Uebung den entsprechenden sprachlichen Ausdruck für die Predigt als die Verkündigung des göttlichen Wortes treffen lassen. — Wie bei jeder Rede der Vortrag ein bedeutendes Moment bildet, so auch bei der Predigt. Es liegt zwar in dem Worte Gottes an sich die Kraft, die Gemüther zu ergreifen, aber auch das göttliche Wort vorgetragen auf eine würdige und passende Weise von einem menschlichen Organe gewinnt an Eindringlichkeit und Kraft. Die Predigt ist zwar weit entfernt, jenen Aufwand von Kunst in dem Vortrage zu fordern, der bei weltlichen, besonders politischen Rednern erwartet wird, indessen kommt ihr doch eine gute Pronunciation und Accentuation, begleitet von einfacher treffender Action sehr zu Statten. Der Vortrag unterstützt das Verständniß der Predigt, gibt derselben Lebendigkeit und Annehmlichkeit und fesselt die Aufmerksamkeit. Der Predigtvortrag muß aber frei von allem Affectirten und Theatermäßigen, und mit einer gewissen Gravität und einem Anstande umgeben sein, wie es dem Ernste und der Einfachheit des göttlichen Wortes und der Würde eines die Stelle Christi vertretenden Predigers angemessen ist. Vocem igitur et actionem ita temperare concionator conabitur, ut non ex arte petere, sed vere et ex natura dicere videatur. Carl. Borr. instruct. p. 80. — Was das Verhältniß der Predigt zum Gottesdienste betrifft, so ist sie zwar, den Gottesdienst im strengen Sinne genommen (vgl. d. Art. Gottesdienst und Cultus) kein wesentlicher Bestandtheil desselben, aber darauf vorbereitend. Denn sie führt in die Erkenntniß Gottes und der höheren Beziehungen und Bedürfnisse des Menschen ein, weckt dieselbe, wo sie schlummert, wieder auf, feuert dieselbe, wo sie erlahmt ist, wieder an, und gewinnt eben dadurch Gläubige, die Gott dienen, und befähigt die Gläubigen, daß sie ihm recht zu dienen verlangen und verstehen. Diesen vorbereitenden Charakter behält demnach die Predigt auch in schon gläubig gewordenen Gemeinden, daher dringt die Kirche auch darauf, daß die Pfarrer das Predigtamt an ihren Gemeinden fleißig ausüben. Vermöge dieses vorbereitenden Charakters pflegt die Predigt in der Regel dem

Haupt- und Mittelpuncte des Gottesdienstes, der eigentlichen Messe, voran zu gehen; gleich wie ihr auch in der alten Kirche meist die Vormesse (s. d. Art. Gläubigenmesse) vorausgeschickt wurde. Es ist daher auch immer in der Kirche bei den Zusammenkünften zum Zwecke der Gottesverehrung dem Worte Gottes neben der Feier des hl. Opfers (s. Messe) ein Platz eingeräumt worden, wenn es auch nur ein biblischer Abschnitt war, der allerdings zu Zeiten die mündliche Predigt ersetzen mußte; und so wird auch die Predigt diese Stellung zum katholischen Gottesdienste immer behalten. Bei den Protestanten ist die Stellung der Predigt verrückt, indem sie da ein wesentlicher und zwar der Hauptbestandtheil des Gottesdienstes ist. Sie verfolgt bei ihnen zwar auch denselben Zweck, wie bei den Katholiken, ruht aber auf andern Grundlagen. Sie hat bei den protestantischen Kirchengemeinden zwar auch eine positive Unterlage an den Büchern der hl. Schrift, theilweise auch an den symbolischen Büchern, wo und soweit dieselben noch Geltung haben, allein sie bekommt ein durchaus subjectives Gepräge, je nach der Auffassung des einzelnen Predigers, während die katholische Predigt immer den Stempel der objectiven Lehre der Kirche an sich tragen muß. In der protestantischen Predigt tritt die Objectivität vor der Subjectivität gerade so zurück, wie umgekehrt in der katholischen Predigt die Objectivität des kirchlichen Glaubens und Lebens die Subjectivität des Predigers beherrschen muß. Auch in Beziehung auf die Sendung unterscheidet sich der katholische Prediger wesentlich von dem protestantischen. Während der erstere nur durch eine kirchliche Weihe zum Predigtamte berufen und befähigt werden kann, braucht der letztere nur eine natürliche Befähigung, und die hie und da übliche sogenannte Ordination ist nur eine officielle Erklärung der Fähigkeit zum Predigtamte, beziehungsweise Einführung in dasselbe an einer bestimmten Gemeinde. Diese Ordination ist aber so wenig wesentlich, daß es dem protestantischen Principe angemessen ist, wenn der Befähigte ohne Weiteres als Prediger auftritt oder eine Anzahl von Gemeindegliedern ihn auffordert, wie dieses bei vielen Secten der Fall ist. Darum predigt der katholische Prediger im Namen und Auftrage seiner Kirche und zwar ihren Glauben und vertritt dabei die Stelle Jesu Christi, der protestantische Prediger dagegen predigt entweder aus eigenem Antriebe oder im Auftrage einer Gemeinde und predigt nur seinen Glauben oder im höchsten Falle den Glauben seiner Gemeinde, die und sofern sie sich in ihm repräsentirt findet. Die wahre christliche Predigt ist aber nur Christus, wie er in der Fülle und Bestimmtheit seiner gottmenschlichen Person, seines Wortes und seiner Lehre in der katholischen Kirche fortlebt, und das wahre Predigtamt ist nur dasjenige, wie es von Christus auf die Apostel und von diesen auf seine Nachfolger übertragen worden ist. Wie Christus nur Einer ist, so kann auch seine Predigt nur eine Einige sein. [Bendel.]

Presbyter, s. Presbyterat und Priester.

Presbyter Johannes, s. Johannes Presbyter.

Presbyterae und **Presbyterissae**, s. Diaconissae.

Presbyterat bezeichnet in der dreifachen Gliederung des von Christus den Aposteln übertragenen Priesterthums das Sacerdotium im engeren Sinne, welches in dem Diaconate (s. d. A.) den Anfang oder die unterste Stufe, und in dem Episcopate den Ausgang oder die höchste Stufe der göttlich eingesetzten Hierarchie (s. d. A.) bildet. Schrift und Tradition bezeugen uns die unmittelbargöttliche Anordnung des Presbyterates. Außer den zwölf besonders Erwählten, seinen Aposteln nämlich, bezeichnete der Herr aus der Schaar der übrigen Jünger noch Siebzig (nach der Vulgata 72), und sandte sie je zwei und zwei vor sich her in alle Städte und Flecken, wohin er selbst zu kommen gedachte, mit dem Auftrage, Kranke zu heilen und das Reich Gottes zu verkünden (Luc. X. 1 ff.). Diese siebzig Mitarbeiter waren demnach recht eigentlich die Gehülfen der Apostel, jedoch in Unterordnung unter diese. Bald aber reichte auch diese Zahl nicht hin, den Weinberg

Christi zu bestellen, der unter der eifrigen Pflege der Apostel sich mit jedem Tage mehr ausbreitete. Die Apostel pflegten daher kraft ihrer Vollmacht in jeder größeren Stadt entweder gleich bei Bildung einer neuen Gemeinde, oder sobald dieselbe zahlreicher geworden war, nebst dem Bischofe, den sie zu ihrem Nachfolger und bleibenden Stellvertreter weiheten, auch einige Presbyter einzusetzen, welche dem Bischofe als Gehülfen zur Seite standen, und ihn in der Verwaltung des Lehramts und der hl. Mysterien unterstützten. Wie also der Episcopat nichts anderes als der fortgepflanzte Apostolat, so ist der Presbyterat nur die Fortleitung jener Siebzig, die der Herr den Aposteln als Mitarbeiter in ihrem apostolischen Berufe beigesellt hat. Da sie insbesondere gleich dem Bischofe durch ihre Ordination befähiget waren, die erhabenste Function des Sacerdotiums, das eucharistische Opfer, zu verrichten, so hießen sie auch sacerdotes (ἱερεῖς), wiewohl dieser Name ohne nähere Bezeichnung zunächst dem Bischofe zukam; daher nicht selten der unterscheidende Beisatz „summus sacerdos“ (Hohepriester) oder „sacerdos primi ordinis“ gegenüber dem einfachen Priester oder sacerdos secundi ordinis. Auch an der Regierungsgewalt hatten die an einer bischöflichen Kirche angestellten Presbyter ihren Antheil, zwar nicht einzeln, aber als Collegium, dessen Haupt der Bischof war; daher auch nicht mit eigener Jurisdiction betraut, sondern demselben nur assistirend. Sie bildeten das Presbyterium (s. d. A.), d. i. den ständigen Senat, mit welchem sich der Bischof in allen wichtigeren Angelegenheiten und Verfügungen, z. B. über die Aufnahme von höheren Clerikern, über die Handhabung der Disciplin, namentlich des Bußwesens rc. berieth. Sie selbst waren dabei der geistlichen Jurisdiction des Bischofes unterworfen, und auch in Ausübung des Lehramtes und der priesterlichen Functionen von demselben abhängig. — Dieser wesentliche Unterschied zwischen den Bischöfen und Priestern und die Superiorität der ersteren über die letzteren wurde in neuerer Zeit vielfach bestritten, und dagegen behauptet, Bischöfe und Priester seien hinsichtlich der Weihe- und Jurisdictionsrechte ursprünglich einander gleich; und der Vorzug, den hie und da Einzelne vor anderen behauptet, sei lediglich die Folge örtlicher Verhältnisse oder hervorragender Persönlichkeit gewesen. Diese zu Gunsten der protestantischen Presbyterialverfassung aufgestellte Theorie will sich auf mehrere Schriftstellen, wie I. Petr. V. 1. 2; Phil. I. 1; Hebr. XIII. 7; Tit. I. 5. 6. 7; Actt. XX. 17. 18. fußen. Doch alle diese Texte sind für die gegnerische Behauptung nichts beweisend. (Wir müssen Kürze halber auf die eben so umfassende als präcise Ausführung dieses Gegenstandes in Döllingers Geschichte der christlichen Kirche, Bd. I. Abth. I. S. 325—331 verweisen.) Vielmehr stehen jener Behauptung, die den ursprünglichen und wesentlichen Unterschied des Episcopats und Presbyterats anerkennt, die schlagendsten Beweise in Schrift und Tradition zur Seite, wonach vom Anfange an in allen Gemeinden, in welchen mehrere Presbyter sich befanden, Einer als Bischof, eigens hiezu geweiht und mit höherer Gewalt begabt, den Mittelpunct der Einheit bildete, dem alle Uebrigen untergeben waren. So schreibt Paulus an den Timotheus, den er als bleibenden Bischof in Ephesus eingesetzt hatte (I. Tim. V. 19): Adversus Presbyterum accusationem recipere noli nisi sub duobus aut tribus testibus. Also auch von Richteramtswegen konnte der Bischof gegen Priester verfahren; denn der Apostel verbietet dem Timotheus keineswegs, auch Priester zur Verantwortung zu ziehen und zu strafen; nur beschränkt er das bischöfliche Richteramt gegen einen Presbyter dahin, daß mindestens zwei unbescholtene Zeugen gegen einen solchen auftreten müßten. Aehnliche Beispiele, wo Bischöfe strafend selbst gegen Presbyter eingeschritten, begegnen uns in der Geschichte der drei ersten Jahrhunderte gar manche. Wo dagegen in der hl. Schrift oder Tradition findet sich auch nur Ein Fall, daß ein Priester einen Mitpriester, oder auch nur einen Diacon, geschweige denn einen Bischof processirt und abgesetzt hätte? Ausdrücklich bezeichnet schon Clemens von Rom das Dasein dreier und verschiedener hierarchischer Stufen: „Bischöfe, Priester und Diaconen,“ und mit besonderem Nachdrucke hebt Ignatius

von Antiochia (4. 107.) die höhere Gewalt der Bischöfe hervor (Epist. ad Magnes. c. 6; ad Smyrn. c. 8, u. a.). Dasselbe bezeugen Tertullian, Irenäus, Clemens von Alexandria, Origenes, Cyprian 2c. Wahr ist's, daß die Bischöfe sowohl in der hl. Schrift als bei älteren Kirchenvätern bisweilen auch bloß Priester genannt werden, denn sie sind es ja auch vorzugsweise, wie oben erinnert worden. Aber nirgends findet sich auch nur Eine Stelle, wo ein einfacher Priester jemals die Benennung Bischof erhalten hätte. Zwar berufen sich die Gegner des Episcopates auf die Auctorität des hl. Hieronymus, der allerdings in seinem Commentar zum Briefe an den Titus in ihrem Sinne zu sagen scheint: Noverint episcopi, se magis consuetudine quam dispositione Dominica presbyteris esse majores, et in commune debere ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet solus praeesse populo Israël, septuaginta elegit, cum quibus populum judicaret. Aber schon diese Parallele des Bischofs und seiner Priester mit Moyses und den siebzig Aeltesten besagt deutlich die Ueberordnung des Bischofs über die Presbyter. Auch darf man nicht übersehen, daß Hieronymus in jener Stelle Gelegenheit nimmt, die ungebührliche Anmaßung mancher Diaconen, die sich an einigen Orten namentlich in Rom, als die Verwalter des Kirchenvermögens über die Presbyter stellten, zurückzuweisen, und daher die Presbyter so hoch als möglich zu erheben. In solchen Fällen aber, wo es die Bekämpfung eines Mißbrauches gilt, sind wir es an diesem hl. Vater schon gewohnt, daß er im Eifer der Widerlegung nur zu gern in das entgegengesetzte Extrem verfällt und seine Behauptungen auf die äußerste Spitze treibt; wie er z. B. in seiner Schrift De virginitate adv. Jovinianum über die Lobpreisung der Virginität den Ehestand in fast schmählicher Weise herabsetzt. Daß übrigens Hieronymus die höhere Stellung des Episcopates gar wohl anerkannte, zeigt er anderswo deutlich mit den Worten: Quod Aaron et filii ejus atque levitae in templo, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicant. Demnach haben die Bischöfe in der christl. Kirche vermöge göttlicher Anordnung dieselbe Gewalt über die Presbyter und Diaconen, welche Aaron, der Hohepriester, über die Priester und Leviten im alten Bunde gehabt hat. Und noch bestimmter spricht er die eminente Stellung des Bischofs aus in seinem Werke gegen die Luciferianer: Ecclesiae salus in summi sacerdotis (i. e. Episcopi) dignitate pendet; cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. Aber selbst angenommen, Hieronymus hätte jene Gleichstellung der Bischöfe und Priester wirklich als seine Ansicht und Ueberzeugung ausgesprochen, was vermöchte das isolirte Urtheil eines Einzelnen gegen die ununterbrochene und einstimmige Tradition so vieler Väter und Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte? Wäre wirklich der Episcopat ursprünglich von dem Presbyterate nicht verschieden gewesen, so müßte einmal und zwar eine plötzliche und gleichförmige Veränderung der Kirchenverfassung und eine durchgreifende über den ganzen christlichen Erdkreis sich erstreckende Veränderung vorgegangen sein, man müßte annehmen, daß in allen Gemeinden zu gleicher Zeit einzelne stolze, herrschsüchtige und ehrgeizige Männer sich unter den Priestern erhoben und eine Obergewalt über ihre übrigen Mitpriester usurpirt hätten. Wie aber hätte dieses ohne einen harten und länger dauernden Kampf geschehen, und wie dieser Kampf überall, und wie in allen Kirchen so gleichmäßig, überall nämlich mit dem Siege der Usurpatoren enden können! Nun finden wir aber nicht die leiseste Andeutung eines solchen Kampfes in der Geschichte. Vrgl. hierzu die Art. Bischof, Ordination, Ordines, Priester und Priesterweihe. [Permaneder.]

Presbyteratsweihe, Priesterweihe im engern und liturgischen Sinne genommen, begreift alle jene Ceremonien und heiligen Acte, unter welchen, und durch welche einem Diacon die Priestergewalt, d. i. die Gewalt über den wahren und über den sittlichen Leib Christi übertragen wird. Der äußere Apparat bei der Ertheilung des Presbyterats ist: das Katechumenen-Oel (s. Oele, heilige), ein Kelch mit Wein und Wasser, eine Patene mit einer Hostie, einige Brodkrumen, ein

Gefäß zum Waschen der Hände, einige linnene Tücher. Die Handlung geschieht in folgender Weise: Hat der Bischof die Diaconen geweiht (s. Diaconatsweihe), so liest er den Tractus (und die Sequenz) bis zum letzten Verse ausschließlich. Hierauf geht er mit der Infel in die Mitte des Altars, wo er sich auf das bereitstehende Faldistorium (Sessel) niederläßt. Sofort ruft der Archidiacon alle Ordinanden mit den Worten: Accedant, qui ordinandi sunt ad ordinem presbyteratus. Der Notar liest nun ihre Namen ab; sie erscheinen mit einer Kerze in der Hand und stellen sich in einem Halbkreise (in modum coronae) vor dem Bischofe auf, dem sie der Archidiacon mit den Worten vorstellt: „Hochwürdigster Vater! es fordert die hl. katholische Kirche, daß Ihr diese hier gegenwärtigen Diaconen zum bürdevollen Priesterthume weihet." Der Bischof fragt jetzt: „Weißt du auch, daß sie dessen würdig sind?" Der Archidiacon antwortet: „So weit die menschliche Gebrechlichkeit das zu wissen gestattet, so weiß und bezeuge ich, daß sie würdig sind, die Bürde dieses Amtes auf sich zu nehmen." Der Bischof spricht: „Gott sei Dank!" und wendet sich an Clerus und Volk mit den Worten: „Geliebteste Brüder! weil der Steuermann eines Schiffes, und diejenigen, welche darauf fahren, Sicherheit und Gefahren miteinander theilen, so müssen sie bei gemeinschaftlicher Angelegenheit in ihrer Ueberzeugung übereinstimmen. Denn nicht ohne Grund haben die Väter angeordnet, daß auch das Volk über die Wahl derjenigen, die zum Altardienste angenommen werden, zu Rathe gezogen werden soll, weil bisweilen einige Wenige über den Lebenswandel und Umgang derjenigen, welche sich zur Weihe darstellen, Auskunft geben können, was der Mehrzahl unbekannt ist u. s. w. Wenn also Jemand etwas Erhebliches gegen diese einzuwenden hat, so trete er vor Gott und um Gottes willen hervor, und sage es ohne Scheu: er bedenke jedoch, daß er ein Mensch ist (der sich irren kann)." Der Bischof wartet eine Weile. Nachdem das Volk schweigend seine Zustimmung ausgedrückt hat, wendet sich der Bischof an die Candidaten des Priesterthums und mahnt sie in folgender Weise: „Consecrandi, filii dilectissimi, in Presbyteratus officium, illud digne suscipere, ac susceptum laudabiliter exequi studeatis etc." Im Verlaufe dieser Anrede geschieht der hohen Bestimmung des neutestamentlichen Priesterthums Erwähnung (s. d. A. Priester), und nachdem es mit dem Priesterthum des A. T. ist verglichen worden, folgen die denkwürdigen Worte: „Hac certe mira varietate Ecclesia sancta circumdatur, ornatur et regitur; cum alii in ea Pontifices (Bischöfe), alii minoris ordinis sacerdotes (Priester einer geringeren Stufe), Diaconi et Subdiaconi, diversorum ordinum viri consecrantur, et ex multis et alternae dignitatis membris unum corpus efficitur." Sind keine Diaconen oder Subdiaconen geweiht worden, so wird jetzt die Allerheiligen-Litanei gebetet, während welcher die Ordinanden auf dem Boden ausgestreckt daliegen. Hierauf treten sie paarweise zum Bischofe hin, der stehend (mit der Infel) seine beiden Hände auf das Haupt eines Jeden legt, ohne etwas zu sprechen oder zu singen. Dasselbe thun nach ihm, mit Stolen angethan, alle anwesenden Priester, deren es wenigstens drei sein müssen. Hierauf halten diese, wie der Bischof selbst, die rechten Hände über die Ordinanden ausgestreckt, der Bischof aber spricht, mit der Infel stehend, Folgendes zur Geistlichkeit: „Geliebteste Brüder! Laßt uns Gott den Allmächtigen bitten, damit er über diese seine Diener, die Er zum Priesteramte auserwählt hat, himmlische Gaben in reichlichem Maße ergieße, damit sie dem Amte, welches zu übernehmen sie gewürdigt werden, durch seine Hilfe gehörig nachkommen mögen." Amen. Der Bischof legt die Infel ab, kehrt sich gegen den Altar und spricht: „Oremus." Die Ministri setzen bei: „Flectamus genua." Das Responsorium lautet: „Levate!" Dann wendet er sich zu den Ordinanden mit den Worten: „Exaudi nos, quaesumus, Domine Deus noster." Nach dem Schlusse: in unitate ejusdem spiritus sancti Deus breitet er die Hände aus sprechend: „Per omnia saecula etc." Nach dem jetzt folgenden längeren Gebete läßt sich der Bischof mit der Mitra nieder, ergreift jenen Theil der Stole, der von der

linken Schulter des Ordinanden rücklings herabhängt, legt denselben über dessen rechte Schulter und schlägt beide Theile vor der Brust kreuzweise (zur Sinnbildung des blutigen Kreuzopfers) übereinander sprechend: „Nimm das Joch des Herrn auf dich; denn sein Joch ist sanft und seine Bürde ist leicht." Hierauf zieht einem Jeden der Bischof das Meßgewand an, das von vorne ganz herabhängt, rückwärts aber mit Nadeln aufgesteckt oder aufgerollt ist, wobei er spricht: „Nimm hin das priesterliche Kleid, welches die Liebe bedeutet; denn Gott ist mächtig, die Liebe in dir zu vermehren und dein Werk vollkommen zu machen." ℟ „Gott sei Dank." Sodann erhebt sich der Bischof, legt die Inful ab, und betet, während Alle knieen: „Deus sanctificationum omnium auctor etc." Alsdann kniet der Bischof gegen den Altar gekehrt nieder und stimmt mit lauter Stimme den Hymnus: „Veni creator Spiritus etc." an, welchen dann der Chor fortsetzt. Sobald der erste Vers gesungen ist, steht der Bischof auf, läßt sich mit der Inful auf dem Haupte auf dem Sessel nieder, legt die Handschuhe ab, steckt den Ring wieder an, nimmt ein weißes Tuch auf den Schooß, und salbt einem jeden der vor ihm knieenden Ordinanden die flachen Hände mit dem Oele der Katechumenen, indem er mit seinem in das hl. Oel getauchten Daumen kreuzweise von dem Daumen der einen zum Zeigefinger der andern Hand fährt unter dem Gebete: „Weihen und heiligen wollest Du, o Herr! diese Hände durch diese Salbung und unsere Segnung." Dann macht er mit der rechten Hand das Zeichen des Kreuzes über die Hände dessen, welcher die Weihe empfängt und fährt fort: „Damit Alles, was sie segnen werden, gesegnet, und was sie weihen werden, geweihet und geheiligt sei, im Namen unsers Herrn Jesu Christi." Jeder antwortet: „Amen." (Von dieser Salbung heißen die Daumen und Zeigfinger eines Priesters die canonischen Finger; und da diese Salbung am Innern der Hände geschieht, so werden die kranken Priester, wenn sie die letzte Oelung empfangen, auf der äußern Seite der Hand geölt.) Dann schließt der Bischof einem Jeden die Hände, und einer der Ministranten bindet sie mit einem leinenen Tüchlein zusammen. Sind die Hände eines Jeden gesalbt, so reibt der Bischof den Daumen mit Brodkrumen ab, sodann reicht er einem Jeden einen Kelch mit Wein und Wasser, und die darauf liegende Patene mit einer Hostie dar. Die Ordinanden berühren den obern Theil (die Kuppe) des Kelches und die Patene zugleich mit dem Zeige- und Mittelfinger, und der Bischof spricht dabei zu Jedem einzeln: „Empfange die Gewalt, Gott das Opfer darzubringen, und Messen zu lesen sowohl für die Lebenden als für die Verstorbenen, im Namen des Herrn." ℟ „Amen." Nun wäscht der Bischof die Hände, kehrt zu seinem Sitze zurück und liest den letzten Vers des Tractus und darauf das Evangelium. Unterdessen tritt einer der neugeweihten Diaconen mit dem Evangelienbuche vor den Altar, betet das Munda cor meum, und liest das Evangelium, nachdem er den Segen dazu erhalten hat. Unterdessen können die neugeweihten Priester ihre Hände mit Brodkrumen abreiben, sie waschen und mit dem Tüchlein, womit sie umwunden waren, abtrocknen. Das Waschwasser wird in die Piscin geschüttet. Da alle Neugeweihten die hl. Communion aus der Hand des Bischofs empfangen, so müssen so viele Hostien zum Consecriren aufgelegt werden, als die Anzahl derjenigen, welche die Weihen empfangen haben, erfordert. Nach gelesenem Offertorium (dem kurzen Gebete vor der Aufopferung des Brodes und Weines), treten alle, welche geweiht wurden, paarweise, und zwar zuerst die Priester, dann die Diaconen und die übrigen dem Range nach vor den Bischof, der auf seinem Sessel mit der Inful auf dem Haupte sitzt, knieen nieder, küssen seine Hand und bringen eine brennende Kerze zum Opfer. Nachdem der Bischof das Opfer eines Jeden empfangen hat, wascht er die Hände, legt die Inful ab, erhebt sich und fährt, sobald der Sessel hinweggerückt ist, in der Messe fort. Die neugeweihten Priester gehen zu den hinter dem Bischofe für sie vorbereiteten Betstühlen, ein jeder hat knieend vor sich das aufgeschlagene Meßbuch; sie sprechen dann mit dem Bischofe die Gebete zur Aufopferung des Brodes und Weines, und sofort die ganze heilige

Messe, wie sie der Bischof spricht. Dieser spricht langsam und etwas laut vor, so daß die geweihten Priester Alles zugleich mitsprechen können, besonders die Consecrationsworte, welche im nämlichen Momente, wann sie der Bischof ausspricht, durch die Ordinirten ausgesprochen werden müssen. Die Secreta (das Stillgebet) für die Geweihten wird mit der Secreta der Messe des Tages unter Einer Schlußformel: „Per Dominum nostrum etc.“ gesprochen. Die Secreta pro ordinalis lautet also: „Wir bitten dich, o Herr! laß Deine heiligen Geheimnisse die Wirkung haben, daß wir diese Gaben mit würdigem Geiste Dir darbringen. Durch unsern Herrn Jesum Christum, Deinen Sohn u. s. w.“ Nach dem Paternoster und dem auf das Agnus Dei folgenden Gebete: Domine Jesu Christe, qui etc. küßt der Bischof den Altar und gibt dem Ersten der Neugeweihten von jeder Stufe, nachdem dieser den Altar (und in diesem Christum selbst) geküßt hat, den Friedenskuß mit den Worten: „Der Friede sei mit dir!“ worauf er antwortet: „Und mit deinem Geiste.“ Jeder der Geweihten gibt den Friedenskuß dem ihm nächststehenden Ordinaten seines Ranges, bis die Reihe durch alle Neugeweihten durchgegangen ist. Nach der Communion des Bischofs beten die Diaconen und Subdiaconen (wenn solche vorhanden sind) das Confiteor mit gedämpfter Stimme, der Bischof spricht gegen sie gewendet das Misereatur vestri und Indulgentiam. Sind bloß Priester geweiht worden, so beten sie die offene Schuld nicht, noch erhalten sie die Absolution, weil sie mit dem Bischofe gemeinsam das hl. Opfer entrichten. Alle treten zwei und zwei ihrem Range nach in die oberste Stufe des Altars, und empfangen das hl. Altarsacrament unter der Gestalt des Brodes. Der Bischof spricht: „Der Leib unsers Herrn Jesu Christi bewahre dich zum ewigen Leben.“ Jeder antwortet: „Amen.“ Haben Alle communicirt, streicht der Bischof die Patene über seinem Kelche ab, abluirt über demselben seine Finger, nimmt die Ablution, läßt sich die Infel aufsetzen und wascht die Hände. Hierauf legt er die Infel wieder ab, stellt sich an die Epistelseite des Altars (s. d. A. Lectionen) und stimmt das Responsorium (die schönen Worte, welche Christus beim letzten Abendmahle so liebevoll zu seinen Jüngern gesprochen) an: „Von nun an will ich euch nicht mehr meine Diener, sondern meine Freunde nennen, weil ihr Alles erkannt habt, was ich in eurer Mitte gewirkt habe.“ Alleluja u. s. w. Dann wendet der Bischof mit der Infel sich den Neugeweihten zu, welche vor ihm stehend das feierliche (apostolische) Glaubensbekenntniß ablegen mit den Worten: „Credo in Deum, Patrem omnip. etc.“ Ist dieses zu Ende, so läßt sich der Bischof in der Mitte des Altars auf seinen Sessel nieder, und legt beide Hände auf das Haupt jedes Einzelnen, der vor ihm kniet, sprechend: „Nimm hin den hl. Geist: welchen du die Sünden vergeben wirst, denen werden sie vergeben, und welchen du sie behalten wirst, denen sind sie behalten.“ Hierauf läßt er das Meßgewand, das bisher rückwärts noch zur Hälfte aufgerollt war, ganz nieder, mit den Worten: „In das Gewand der Unschuld kleide dich der Herr!“ Dann tritt jeder Einzelne abermals zum Bischofe hin, kniet nieder, legt seine gefalteten Hände in die Hände des Bischofs, welcher, wenn er der Diöcesanbischof ist, zu einem Jeden spricht: „Versprichst du mir und meinen Nachfolgern Ehrerbietung und Gehorsam?“ Die Antwort ist: „Ich verspreche.“ Gehört der Neugeweihte einer auswärtigen Diöcese an, so fragt der Bischof: „Versprichst du deinem ordentlichen Bischofe und seinen Nachfolgern Ehrerbietung und Gehorsam?“ Auf die Antwort: „Ich verspreche es,“ küßt der Bischof einen Jeden, dessen Hände noch in den seinigen haltend, und spricht: „Der Friede des Herrn sei allzeit mit Dir.“ Nun nimmt der Bischof den Hirtenstab und gibt sitzend den Geweihten folgende Ermahnung: „Quia res, quam tractaturi estis, satis periculosa est etc.“ Endlich spricht er stehend über die knieenden Priester den dreifachen Segen: „Der Segen des allmächtigen Gottes des Vaters †, und des Sohnes †, und des hl. Geistes † komme herab über euch, auf daß ihr gesegnet seid in eurer Priesterwürde, und für die Sünden und Vergehungen des Volks Gott, dem Allmächtigen, Sühnopfer darbringet, dem Ehre und Preis sei

durch alle Ewigkeit." R. „Amen." Der Bischof setzt die Messe fort, und verbindet mit dem letzten Meßgebete des Tages das Gebet für die Geweihten: „Quos tuis, Domine, reficis sacramentis etc." unter Einer Schlußformel. Nachher folgt das Ite missa est, oder das Benedicamus Domino, je nachdem es die Zeit fordert, dann wird das Placeat tibi sancta Trinitas gesprochen und vom Bischofe (mit der Infel auf dem Haupte und dem Stabe in der Hand) der Segen auf die gewöhnliche Weise ertheilt mit den Worten: „Der Name des Herrn sei gebenedeit," R. „Von nun an bis in Ewigkeit." „Unsere Hilfe kömmt im Namen des Herrn," R. „der Himmel und Erde geschaffen hat." „Der Segen des allmächtigen Gottes, des Vaters, und des Sohnes, und des hl. Geistes steige über euch herab und bleibe allzeit bei euch." „Amen." Dann hält der Bischof noch eine Schluß-Anrede an die Neugeweihten: „Geliebteste Söhne! erwäget ernstlich, was ihr für eine Weihe empfangen habt und welche Bürde auf eure Schultern gelegt wurde. Laßt es euer erstes Streben sein, heilig und gottselig zu leben, und dem allmächtigen Gott zu gefallen u. s. w." Endlich wendet sich der Archidiacon zum Clerus und Volk und verkündigt einen Ablaß. Darauf liest der Bischof das letzte Evangelium, kehrt zu seinem Sitze zurück und legt die Pontificalkleider ab. Die Neugeweihten kehren in die Sacristei zurück und legen die Meßkleider ab. — Nicht zu übersehen ist, daß die geweihten Priester nach dem „Offertorium" vom Aufopferungsacte: „Suscipe sancte Pater" mit dem Bischofe alle Meßgebete mitbeten, d. i. mit dem Bischofe concelebriren. Die Weihe-Candidaten heißen nach dem römischen Pontificale jetzt schon ordinati; die wahre Ordination aber muß wohl die doppelte Priestergewalt, jene in corpus Christi verum und jene in corpus Christi mysticum umfassen, da außerdem die Ordination ein halbes Priesterthum zuließe (s. d. A. Priesterweihe). Dieses ist von Bedeutung jener Meinung gegenüber, die behauptet, daß erst die letzte Handauflegung, womit die Form: „Accipe Spiritum sanctum etc." verbunden ist, der zweite wesentliche Bestandtheil des sichtbaren Zeichens des Presbyterats sei, da doch diese Handauflegung erst spätern Ursprungs im Abendlande ist (cfr. Morin. de sacris ordin.) Durch das Concelebriren tritt, wie Fr. Xav. Schmid (Liturg. III. Th.) sagt, der Neomysta mit seinem Bischofe ins Heiligthum des Opferaltars, wohin dieser als Vater seinen geistlichen Sohn nur behutsam und erst nach der gewonnenen Ueberzeugung einführt, daß derselbe genügend unterwiesen und geschickt ist, das Heiligste würdig zu verwalten. Zugleich liegt darin ein schönes Sinnbild für die katholische Wahrheit, daß die neutestamentliche Kirche nur Ein Opfer kenne und daß der Clerus unter der Oberleitung seines Bischofs einen geistlichen Leib bilde. Dieses Concelebriren der Neomysten mit dem Bischofe ist auch bei den Griechen üblich. Das Alter dieses Gebrauches ist schwer zu entscheiden; Martene setzt ihn nur beiläufig auf 500 Jahre zurück. In Betreff der Anfrage, ob die Neomysten stehend oder knieend die Messe mitlesen müßten, antwortet die Congregatio sacr. rituum, daß sie knieend es zu thun hätten. Auf die Frage, ob die neugeweihten Priester ohne Ausnahme alle und jede Handlung mit dem ordinirenden Bischofe vornehmen, z. B. mit der Hand, wie der Bischof, die Kreuzzeichen über die Opfergaben und die Kniebeugungen mitmachen müßten, antwortete dieselbe Congregation mit Nein. Die Salbung mit Oel halten Manche mit Unrecht für wesentlich bei der Priesterordination; kann man doch nicht einmal die Zeit der Einführung dieses Ritus mit Bestimmtheit angeben; allem Anscheine nach ist derselbe hier früher, dort später in Uebung gekommen. Die Synode von Carthago im J. 398, welche sich umständlich über den Ritus bei der Priesterweihe verbreitet, meldet gar nichts von dieser Salbung, eben so wenig der hl. Isidor in Spanien, obwohl er die Spendung der Priesterweihe ausführlich behandelt; doch kennen diesen Ritus bereits Theodulph von Orleans und Amalarius von Trier. Der Ritus der Priesterweihe in der morgenländischen Kirche ist von dem in der abendländischen bedeutend verschieden; doch erscheint auch dort die Handauflegung als wesentliche Materie.

Nach Goar's Beschreibung besteht das Hauptsächlichste des griechischen Ordinationsritus in Folgendem: Zwei Diaconen führen den Ordinanden vor die Kirchenthüre; hier verlassen sie ihn und zwei Priester empfangen ihn, gehen dreimal um den hl. Opfertisch herum, wobei sie singen: „Sancti martyres praeclare praeliati.“ Vor dem Bischofe vorübergehend machen sie eine Verbeugung und der Ordinand küßt sein Knie; dann steht der Bischof auf, der Ordinand tritt zu ihm hin, erhält von ihm eine dreimalige Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen auf dem Haupte. Hierauf ruft der Diacon: „Attendamus,“ sofort legt der Bischof seine rechte Hand auf das Haupt des Ordinanden und ruft aus: „Divina gratia, quae semper infirma curat, et ea, quae desunt, adimplet, promovet N. devotissimum diaconum in presbyterum: oremus pro eo, ut veniat super eum sanctissimi spiritus gratia.“ Die Beiwohnenden sprechen dreimal: „Domine miserere.“ Nochmal consignirt ihn der Bischof, und hält die rechte Hand über ihn und spricht, während der Diacon Dominum precemur ruft, im Stillen das Gebet: „Deus principio et fine carens, omni creatura antiquior .... ipse omnium Domine, istum, quem tibi a me promoveri complacuit, in conversatione inculpata et fide indeficiente ingentem etiam hanc gratiam sancti tui Spiritus recipere complaceat etc.“ Abermals erfleht der Bischof die Gaben des hl. Geistes für den Neugeweihten, die Hand über ihn ausstreckend mit den Worten: „Deus in virtute magnus, intellectu investigabilis .... ipse Domine, etiam et istum, quem tibi presbyteri gradum subire complacuit, dono sancto tui Spiritus adimple, ut inculpate sancto tuo altari assistere dignus fiat etc.“ Aus dem vorstehenden Auszuge ist ersichtlich, daß der griechische Ritus bei der Priesterweihe dem Ritus bei der Diaconsweihe sehr ähnlich ist, und vom lateinischen Ritus unter andern dadurch abweicht, daß bei den Griechen immer nur von der Auflegung Einer Hand die Rede ist. Die traditio instrumentorum kömmt bei ihnen nicht vor. Vergl. hierzu die Art. Presbyterat und Priester. [Dür.]

Presbyterianer. So heißen in England jene Calvinisten, welche in der Kirchenzucht und im Kirchenregiment sich von der herrschenden Nationalkirche, Hoch- oder Episcopalkirche genannt, abgesondert haben. Das unterscheidende Merkmal der Presbyterianer besteht vor Allem darin, daß sie den Episcopat läugnen und behaupten, die Presbyter und Episcopi seien ursprünglich Eins und Dasselbe gewesen. Der Ehebruch Heinrichs VIII. (s. d. A.) hatte der protestantischen Lehre in England die Bahn gebrochen (s. Großbritannien), aber erst unter seiner Tochter Elisabeth (s. d. A.) schlug sie feste Wurzeln, wobei List und Gewalt Unglaubliches thaten. Der durch das Parlament der Königin zugesprochene kirchliche Supremat, in Folge dessen der Suprematie-Eid und die Bewilligung der Zehnten und Annaten für die Königin, die Einführung der bekannten 39 Artikel (s. d. A. Hochkirche), das Alles hatte den Zweck der Glaubensneuerer, das Land dem päpstlichen Einflusse zu entziehen, ziemlich vollständig erreicht. So lange übrigens der Glaube des Volks an ein eigenes Sacrament der Priesterweihe — sacerdotium — noch im Bewußtsein und im Cultus Anhaltspuncte hatte, konnte das innere Band mit dem summus sacerdos in Rom noch nicht als völlig gelöst betrachtet werden. Auf die völlige Lösung dieses Bandes ging daher vorzugsweise alles Streben der Neuerung: das Sacrament der Weihe mußte fallen, Taufe und Abendmahl mußten genügen. Inzwischen hatte die vom Gesetze errichtete Kirche, unfähig auf eigenen Füßen zu stehen, im Ritus noch mancherlei der katholischen Kirche entlehnte Elemente und Formen beibehalten (s. Hochkirche). Auch diese Reste verwarf ein Theil der Glaubensneuerer; dieser Theil war es auch, der gegen den Episcopat und dessen Ableitung von den Aposteln protestirte, dagegen behauptete, das Amt der Aeltesten oder der Presbyter sei das ursprüngliche und höchste in der Kirche, woher sie den Namen „Presbyterianer“ erhielten. Der Ursprung des presbyterianischen Systems ist in der Schweiz zu suchen; unter der Königin Maria (s. d. A.) verließen mehrere Engländer ihre Heimath, kamen nach der Schweiz und erfüllten sich daselbst mit den

Ideen der Reformation Calvins; unter Elisabeths Regierung kehrten sie nach England zurück, verbreiteten hier die neuen Ideen, hielten „Conventikeln," worin sie gegen die Reformation in ihrem Vaterlande als eine noch unvollkommene, mit Schlacken behaftete, auftraten, besonders aber gegen die bischöfliche Jurisdiction ankämpften. Der Hof, welcher in der Hierarchie eine Stütze des Thrones erblickte, eiferte stets für den Besitz der von ihm einmal angemaßten obersten bischöflichen Macht (Suprematie) und arbeitete für die Aufrechthaltung der Episcopalkirche, wobei die blutigen Strafgesetze gegen die Katholiken meistens rücksichtslos ausgeführt wurden. Zwar hatten auch die Presbyterianer oder Puritaner von Zeit zu Zeit Kämpfe gegen die Hochkirche zu bestehen, hatten aber diese durch ihren Fanatismus und ihre Empörungssucht selbst hervorgerufen, während die Katholiken loyale Unterthanen waren. Begreiflich ärgerte es die Anhänger der bischöflichen Kirche, von ihrer Uebereinstimmung mit den Bischöfen und dem Parlament auch Conformisten genannt, nicht wenig, daß Privatleute, wie die Puritaner, den Anordnungen der Nationalsynode und dem Parlament entgegentraten; daß ferner Leute, welche der unter Elisabeth eingeführten Liturgie sich nicht fügen wollten, als Ketzer behandelt wurden, kann den Kundigen nicht befremden. Uebrigens waren die beiden Feinde wenigstens im Hasse gegen die Katholiken einig; doch wurden hierin die Episcopalen von den Puritanern noch übertroffen. No popery! kein Papismus! war ihr Losungswort, und der König konnte die Katholiken nicht hart genug verfolgen. Als der König eine öffentliche Liturgie einführte, wodurch den willkürlichen puritanischen Andachtsübungen Schranke gesetzt wurde, erhoben sich die Presbyterianer mächtig gegen dieselbe als gegen einen „Baalsdienst" und eine „Knebelung des Geistes Gottes." Es kam durch das aufrührerische Parlament 1642 sogar zu einem Bürgerkriege; die Presbyterianer in England schlossen sich an ihre Führer in Schottland an, wo diese Secte ihre Hauptstütze hatte, und noch heutzutage ihren Hauptsitz hat. Daß die katholische Kirche seit dem Zeitpuncte der Einführung der sogenannten Reformation in England gerade an den Puritanern ihre unermüdlichsten Dränger und Feinde hatte, läßt sich am ganzen Verlaufe der Geschichte nachweisen. Als im J. 1603 Jacob I., König von Schottland, Sohn der Maria Stuart, auf die ränkesüchtige Elisabeth folgte, welche durch das Hinschlachten glaubenstreuer Katholiken die englische Hochkirche etablirt hatte, hofften die Katholiken endlich freier athmen zu können. Allein da war es der puritanische Fanatismus, welcher den König seiner Freiheit beraubte, und sogar eine Schärfung der fürchterlichen Strafgesetze gegen Hochverräther und Recusanten — und das mußten alle ächten Katholiken sein — hervorrief. Die in Folge dessen angezettelte „Pulververschwörung" verschlimmerte noch mehr das Loos der Katholiken; es ward denselben ein Unterthaneneid vorgeschrieben, worin ihre Gewissen unter andern in Bezug auf die katholische Lehre vom Primat des Papstes gefesselt wurden. Viele suchten ihr Heil in der Auswanderung, und mußten dafür die Confiscation ihres Vermögens und Verbannung erdulden. Die Nachgiebigkeit Jacobs I. gegen die frechen Forderungen der Puritaner ward von ihrer Seite schlecht belohnt; je mehr die Krone in England unter der Aegide des angemaßten kirchlichen Primats auf die Befestigung der absoluten königlichen Gewalt hinarbeitete, desto nachdrücklicher erstrebten die Puritaner in Schottland die Einführung der Volkssouveränität, und bedrohten unter Carl I. in England die Monarchie und Hierarchie. Der scheinheilige Puritanismus mißbrauchte selbst die Bibel zur Rechtfertigung des Aufruhrs, das Königthum litt empfindliche Niederlagen, Carl mußte zu Dunbar mit den Empörern einen Vertrag schließen und das Parlament wieder versammeln, welches alles dasjenige in's Werk setzte, was man von seinen revolutionären Elementen gefürchtet hatte, und das, wie bereits bemerkt worden, den Bürgerkrieg anblies. Da indessen die siegestrunkenen Presbyterianer ihren Verfolgungstrieb nicht auf die Katholiken allein beschränkten, sondern auch die Anhänger der anglicanischen Kirche hart zu drücken

anfingen, so erhob sich gegen sie eine Reaction in den sog. „Independenten" (s. d. A.), deren Häupter Fairfax und Cromwell waren. Völlige Unabhängigkeit in Cultus und Lehre sollte nun herrschen, Jeder, den der Geist ergriff, konnte predigen, die aufgestellten Prediger wurden abgeschafft; es entstand eine allgemeine Volksbewegung, überallhin verbreitete die Soldatenherrschaft ihren Terrorismus; die „Gleichmacher" (Levellers (s. d. A.) Rationalisten) erwiesen aus der hl. Schrift das Princip der Volkssouveränität, selbst den Haß Gottes gegen die Könige. Da Cromwell diese „biblischen" Beweise durch seine Siege unterstützte, so erfolgte als die letzte tragische Consequenz, daß das Haupt des Königs 1649 unter dem Beile des Henkers fiel! Unter Carl II. gewann das Königthum wieder neue Gestalt, und bekleidete sich abermals mit dem Schilde des Episcopates, welcher sogar jetzt auch in Schottland eingeführt ward. Das erbitterte aber die Parteien gegen den des Katholicismus verdächtigten König, und die Folge des fortwühlenden puritanischen Verfolgungsgeistes war, daß der Druck gegen die „Papisten" fortgesetzt wurde, nachdem allen Secten Duldung gewährt worden war. Selbst die unter Jacob II. gewährte Gewissensfreiheit ging den Katholiken nur zu bald wieder verloren, da bekanntlich wegen des katholischen Glaubensbekenntnisses Jacobs und wegen der Begünstigung der Episcopalen eine Revolution gegen das königliche Haus entstand, und Wilhelm III., Prinz von Oranien, von der durch das Parlament 1689 erwirkten Toleranzacte die Katholiken und Socinianer allein ausnehmen ließ. — Das Lehrsystem der Presbyterianer betreffend, so verdanken sie Namen und Ursprung mehreren falsch verstandenen Schriftstellen, wie Tit. 1, 5 u. 7. Apostgesch. 14, 22 und 20, 28. Nach ihrem Verständnisse dieser Stellen ist keine Weihe in der christlichen Kirche höher als die der Presbyter, die priesterliche und bischöfliche Würde sind in nichts unterschieden. Der nächste Anlaß zu diesem Irrthume mag wohl darin gelegen sein, daß die Bezeichnungen presbyteri und episcopi in der hl. Schrift einigemal gleichbedeutend vorkommen, wie Apostgesch. 20, V. 17 u. 28, und daß presbyteri — πρεσβύτεροι — bald Priester (sacerdotes secundi ordinis) bald eigentliche Bischöfe (sacerdotes primi ordinis) bedeutet. (Vrgl. hierüber d. Art. Bischof, Presbyterat, Presbyterium, Priester und Hierarchie.) Während die Hochkirche die hierarchische Form, so wie einen Theil des kirchlichen Ritus und Anzugs von der alten Kirche beibehielt (s. d. Art. Hochkirche), wollten die Presbyterianer das hierarchische System abgethan haben, behauptend, das Kirchenregiment müsse einzig von den Presbyterien, d. i. von einem Collegium, bestehend aus den Predigern und einigen Aeltesten vom Laienstande, ausgehen, und alle Prediger besäßen gleiche Gewalt. Dieses Presbyterialsystem hat übrigens doch auch seine Abstufungen. Die niedrigste der kirchlichen Versammlungen besteht aus dem Presbyter des Kirchspiels und der Gemeinde oder den Aeltesten, welche dieses Kirchspiel regieren. Eine solche Versammlung kann jedes Glied der Gemeinde vor sich laden, prüfen, unterweisen, rügen, vom Abendmahle abhalten. Diese Macht gründen die Presbyter auf 1 Thess. 5, 12—14; Hebr. 13, 17; auch haben sie einen Diacon, der nach Apostgesch. 6, 2. 3. für die Armen zu sorgen hat. Das hierauf folgende höhere Presbyterium besteht aus mehrern Presbytern und Aeltesten, welche unter sich verbunden und gemeinsam die Kirchen eines gewissen Bezirks regieren, nach Apostgesch. 11, 30 und 15, 4. 6. Die höchste Versammlung ist eine Synode, welche eine Provincial-, National- oder eine allgemeine Synode sein kann. Sie verstatten Berufungen von den untern Versammlungen auf die höhern, nach Apostelgesch. 15, 2. 6. 22. 23. Die Ordination ihrer Presbyter vollziehen sie durch Gebet, Fasten und Händeauflegung, welches nach 1 Tim. 4, 14. durch das Presbyterium geschieht. Die Presbyterianer halten die von der anglicanischen Kirche beibehaltenen Ceremonien für abergläubisch und der Reinheit der von Jesus Christus anbefohlenen ganz geistigen Gottesverehrung zuwiderlaufend. Von diesem alles Ceremonielle von sich weisenden, das Symbolische und Aeußere im Cultus als etwas Heidnisches weg-

reinigenden Purismus heißen sie auch Puritaner. Daß dieselben von den Bekennern der anglicanischen Kirche stets als eine schismatische Secte behandelt und bestritten wurden, lag in der Natur ihrer Absonderung und in ihrem Abstoßen alles Aeußern beim Cultus. Trieben die Puritaner in ihrem Fanatismus das Ausreinigungsprincip bereits ins Tolle, so daß sie den Episcopalen selbst den Chorrock übel nahmen, so hatten sie sich doch noch nicht aller und jeder ceremoniellen Form entschlagen; deßhalb trat einer ihrer Prediger, Robert Brown, auch gegen diesen kleinen Rest auf, behauptend, es müsse, um alles Sinnliche zu vermeiden, und um Gott wahrhaft im Geiste anzubeten, alles mündliche Gebet, selbst das Gebet des Herrn, beim Gottesdienste unterbleiben; es dürfe bloß gepredigt werden, und Jedermann sollte das Recht zu predigen haben, auch ohne besondere Sendung dazu, wie solches bisher noch üblich gewesen war. Brown fand Anhänger und ward der Stifter einer eigenen Secte, der Brownisten (s. d. A.), welche Secte übrigens den Anglicanern, Presbyterianern und Katholiken gleichmäßig zuwider war und von den Anglicanern strenge behandelt wurde. Dagegen wurden diese in den Predigten der Brownisten arg mitgenommen und ähnlich charakterisirt, wie die katholische Kirche von protestantischen Schreibern sich oft hat charakterisiren lassen müssen. Bei den Hochkirchlern herrschte von Anbeginn gegen die religiösen Grundsätze der Presbyterianer überhaupt viel Geringschätzung und ein bitteres Urtheil, wie solches der Poet Butler beweist, welcher in der Abbildung der Religion des Hudibras eine satyrische Schilderung der Presbyterianer seiner Zeit liefert. Nach dieser Schilderung ist der ächte Presbyterianer ein „umherschweifender Ritterheiliger, der seinen Glauben auf den Text der Pike und Muskete baut, alle Controversen durch die unfehlbare Artillerie entscheidet und mit apostolischen Stößen und Hieben beweist, daß seine Lehre orthodox sei, der Feuer und Schwert eine allgemeine gottselige Glaubensbesserung nennt, die allzeit müsse fortgesetzt werden, die jedoch, ob man gleich stets daran arbeitet, niemals zu Ende gebracht wird, als ob die Religion zu keinem andern Zwecke eingeführt wäre, als daß man sie flicke.“ Es sind nach dieser Beschreibung die Presbyterianer „eine Secte, deren Hauptandacht in einer wunderlichen „verkehrten Antipathie besteht, auf dieses oder jenes böse zu werden, und immer etwas zu „finden, was nicht recht ist; die mürrischer und milzsüchtiger ist als ein angeschossener „Hund oder eine Meerkatze; die mit den Sünden, zu welchen sie geneigt ist, sich „also abfindet, daß sie die übrigen, woran sie keine Lust hat, verdammt; die in all „ihrem Thun so verkehrt und widersinnig ist, als ob sie Gott bloß aus Verdruß „anbetete.“ Vrgl. Thom. Brougthon's histor. Lexic. aller Religionen und das Ketzerlexic. von Fritz, 3ter Bd. 2te Abth. [Dür.]

Presbyterium war der aus den an dem bischöflichen Sitz angestellten Presbytern und Diaconen bestehende ständige Senat, mit welchem sich der Bischof in den wichtigsten Angelegenheiten der Regierung seiner Diöcese berieth. Obwohl die Regierung der Kirche dem Episcopat als dem Nachfolger des Apostolats verfassungsmäßig zustand (s. Bischof und Hierarchie), zu welchem die Presbyter und Diaconen nur im Verhältniß dienender Gehilfen standen (s. Presbyterat), so forderte doch der in der Kirche lebende Geist der Gemeinsamkeit (*κοινωνια*), daß der Bischof keine Ausschließlichkeit in der Führung seines Kirchenregiments bethätigte, sondern in den wichtigsten Anliegen seiner Kirche mit den an derselben stehenden Presbytern und Diaconen zu Rath ging. Die Absonderung der Zuständigkeiten, so fest diese auch begrenzt waren, trat hinter die Gemeinsamkeit der Pflicht der Obsorge zurück, und der Unterschied des Ranges der Bischöfe hemmte um so weniger, als ja selbst die Apostel in ihrer Demuth den Namen Presbyter sich gegeben, 1 Petr. 5, 1. (*ὁ συμπρεσβυτερος*) 2 Joh. 1; 3 Joh. 1. (*ὁ πρεσβυτερος*). Irenäus benennt nicht bloß die Schüler der Apostel (Papias c. a. 150 bei Euseb. H. E. III. 39 sogar die Apostel selbst), sondern auch die Bischöfe seiner Zeit mit dem Namen Presbyter. Iren. ep. ad Florin. (ap. Euseb. V. 20):

„ταυτα τα δογματα οἱ προ ἡμων πρεσβυτεροι, οἱ και Ἀποστολοις συμφοιτησαντες, οὐ παρεδωκαν σοι. — (Πολυκαρπος) ὁ μακαριος και ἀποστολικος πρεσβυτερος." Id. ep. ad Victor. ep. rom. (ap. Euseb. V. 24): Οἱ προ Σωτηρος πρεσβυτεροι, οἱ προσταντες της ἐκκλησιας ἡς νυν ἀφηγη Ἀνικητον λεγομεν και Πιον, Ὑγινον τε και Τελεσφορον και Ξυστον." Mit der wörtlichen Bedeutung von Presbyter (Aeltester) stimmt aber neben der alttestamentarischen Vorbildlichkeit naturgemäß die Berufenheit zusammen; es werden in den Sprachen aller Völker vorzugsweise ältere Männer als die Mitglieder ihrer Rathsversammlungen genannt: Xenophont. Cyropaed. I. c. 2. οἱ γεραιτεροι ὀντες τε και καλουμενοι), bei den Carthagern (Liv. XXXIV. 49. Seniores ita senatum vocabant), bei den Griechen (γερουσια, συνεδριον ἐν Σμυρνᾳ γεροντων), bei den Römern, senatus, bei den germanischen Stämmen, Aldermänner. Diese amtliche Berathungsverrichtung der Aeltesten fand sich auch in der griechischen Uebersetzung des alten Testamentes: 4 Mos. 11, 16. (Sept. πρεσβυτεροι του λαου και γραμματεις); Jerem. 19, 1. (ἀπο πρεσβυτερων του λαου και ἀπο πρεσβυτερων των ἱερεων); Ezech. 8, 11. (ἑβδομηκοντα ἀνδρες ἐκ των πρεσβυτερων οἰκου ἰσραηλ); 1 Kön. 12, 6. 8. (την βουλην των πρεσβυτερων); 1 Kön. 20, 8. (οἱ πρεσβυτεροι και πας ὁ λαος). Nicht ohne Einwirkung blieb das Vorbild des jüdischen Synedriums (συνεδριον, d. h. Richtercollegium, Sanhedrin), daher es auch ausdrücklich heißt, das Presbyterium sei ein Nachbild der Versammlung der Apostel, „εἰς τοπον συνεδριου των ἀποστολων), und gerade der hl. Ignatius († 110), welcher am entschiedensten den Unterschied des Episcopats von dem Presbyterat und den Vorzug jenes vor diesem hervorhebt (s. Bischof und Presbyterat), betont am schärfsten den Zusammenhang des Presbyteriums als eines bischöflichen Raths mit dem Episcopat. So heißt es in der Ep. ad Smyrn. c. 8: „Παντες τῳ ἐπισκοπῳ ἀκολουθειτε ὡς Ἰησους Χριστος τῳ πατρι και τῳ πρεσβυτεριῳ ὡς τοις ἀποστολοις· τους δε διακονους ἐντρεπεσθε ὡς Θεου ἐντολην." Ad. Magnes. c. 2. „ὑποτασσεται (ὁ διακονος) τῳ ἐπισκοπῳ ὡς χαριτι Θεου και τῳ πρεσβυτεριῳ ὡς νομῳ Ἰησου Χριστου." Ad Philadelph. c. 4: „μια γαρ σαρξ του κυριου — και ἑν ποτηριον εἰς ἑνωσιν του αἱματος αὐτου, ἑν θυσιαστηριον, ὡς εἱς ἐπισκοπος ἁμα τῳ πρεσβυτεριῳ και διακονοις." Ibid. c. 8: „Πασιν μετανοουσιν ἀφιει ὁ κυριος, ἐαν μετανοησωσιν εἰς ἑνοτητα Θεου και συνεδριον τοῦ ἐπισκοπου." In allen diesen Stellen begegnet der Name πρεσβυτεριον: in andern Stellen braucht der Kirchenvater dafür πρεσβυτεροι, obwohl er die im Collegium vereinigten Presbyter, nicht aber die einzelnen meint, so in der Ep. ad Polycarp. c. 6: „των ὑποτασσομενων τῳ ἐπισκοπῳ, πρεσβυτεροις, διακονοις." Ad Philad. prooem: ἐαν ἐν ἑνι ὠσιν συν τῳ ἐπισκοπῳ και τοις συν αὐτῳ πρεσβυτεροις και διακονοις ἀποδειγμενους ἐν γνωμῃ Ἰησου Χριστου." Ad Magnes. c. 6. ἑνωθητε τῳ ἐπισκοπῳ και τοῖς προκαθημενοις." Ad Trall. c. 3.: „Παντες ἐντρεπεσθωσαν τους διακονους ὡς ἐντολην Ἰησου Χριστου και τον ἐπισκοπον ὡς Ἰησουν Χριστον — τους δε πρεσβυτερους ὡς συνεδριον Θεου και ὡς συνδεσμον ἀποστολων." Ad. Magnes. c. 6: „Σπουδαζετε παντα πρασσειν προκαθημενου του ἐπισκοπου εἰς τοπον Θεου και των πρεσβυτερων εἰν τοπον συνεδριου τῶν ἀποστολων και των διακονων — πεπιστευμενων διακονιαν Ἰησου Χριστου." So führte das natürliche Bedürfniß zur Gründung des Presbyteriums als des Collegiums der Presbyter und Diaconen in der Bischofsstadt zur Berathung des Bischofs in den wichtigern Angelegenheiten der Kirche des Sprengels. Die Form des Collegiums fand aber ein positives Vorbild in dem alttestamentlichen Synedrium, dessen richterliche Zuständigkeit in dem Presbyterium noch die wichtigeren Verwaltungsangelegenheiten zu sich aufnahm. Und so nennt Chrysostomus de Sacerdot. Lib. III. c. 15 das Presbyterium το των πρεσβυτερων

συνεδριον; daß aber Berathung, nicht Zustimmung der Zweck dieser Einrichtung war, geht auch daraus hervor, daß Origenes in Joann. das Presbyterium *βουλην ἐκκλησιας Θεου* nannte. In dieser einfachen Verfassung bildeten in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends die Presbyter und Diaconen der Bischofsstadt den höhern Clerus, welcher mit seinem Bischof nur als eine Körperschaft galt, wie Thomassin, Vetus et nova ecclesiae Disciplina. Mogunt. 1787 Tom. III. p. 32. sagt: „Ergo presbyteri diaconique civitatum episcopalium, qui clerus erat superior dioeceseos —— in unum corpus, in unum senatum consiliumque cum episcopo coibat, cum eoque principe et capite suo, clericis populisque dioeceseos omnibus moderabatur.“ Weil nun dieses Presbyterium den Rath des Bischofs bildete, so heißt es neben dem Bischof Vorsteher: so im Concil von Antiochien, Can. 1: „Si quis eorum, qui praesunt ecclesiae, aut episcopus, aut presbyter, aut diaconus, *ει τις των προεστωτων*.“ Das Concil von Sardica Can. 13. verbietet, Neubekehrte sofort zu den höchsten Würden, zum Episcopat, Presbyterat und Diaconat, also zum regierenden Clerus zu befördern. In dem öcumenischen Concil von Ephesus P. I. c. 31, 34. und Act 1. erscheinen mehrere Schreiben des Bischofs Cyrillus von Alexandrien, geschrieben an die Presbyter und Diaconen und an das Volk von Alexandrien. Als der Papst Siricius die Irrlehre Jovinian's zu verdammen im Begriff stand, holte er das Erachten seiner Priester und Diaconen ein, „Facto ergo presbyterio, heißt es, constitit christianae legi esse contraria. — Omnium nostrum, tam presbyterorum, quam diaconorum, quam etiam totius cleri una suscitata fuit sententia.“ Der Papst Felix verkündete sein Urtheil gegen Petrus Cnapheus, den unrechtmäßigen Bischof von Antiochia, mit der Formel: „Firma sit haec tua depositio a me et ab his, qui mecum Apostolicum thronum regunt.“ So beriethen die Presbyter und die Diaconen von Rom auf den römischen Synoden mit den Bischöfen, welche sich gerade in Rom befanden, über alle Angelegenheiten, welche an den römischen Stuhl gehörten. Als auf einem römischen Concil unter Papst Hilarius es sich von der Versetzung eines spanischen Bischofs handelte, heißt es in den Verhandlungen: „Residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus,“ und am Schluß des Concils: „Ab universis Episcopis et presbyteris acclamatum est, ut disciplina servetur, ut canones custodiantur, rogamus.“ Das gegenwärtige Cardinalcollegium gibt noch das treueste Bild dieser Presbyterien der Urkirche. Wurde so bei der Erledigung der Angelegenheiten der allgemeinen Kirche das Presbyterium berathen, so geschah dieses noch eigentlicher bei der Verhandlung der Angelegenheiten der einzelnen Bisthümer. Das Concilium Carthag. IV. bestimmte, Can. 22. „ut Episcopus sine consensu Clericorum suorum clericos non ordinet“ und ferner in Can. 23. „Ut Episcopus nullius causam audiat absque praesentia Clericorum suorum. Alioqui irrita erit sententia Episcopi, nisi Clericorum suorum majorum sententia confirmetur.“ Der hl. Hieronymus sagt in 1. 3. Isaiae: „Et nos habeamus senatum nostrum, coetum presbyterorum;“ und Basilius Ep. 310 nennt diesen Senat: „*το συνεδριον του πρεσβυτεριου τε κατα την πολιν*.“ Nichts Bedeutendes verhandelte der hl. Cyprian, ohne Beiziehung seines Presbyteriums, so z. B. die Sache der Gefallenen. L. 1. Ep. 2. L. 2. Ep. 7. L. 4. Ep. 2. „Deinde sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter astantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem.“ L. 3. Ep. 10. „Ad id vero, quod scripserunt compresbyteri nostri, solus rescribere nihil potui, cum a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, me privatim sententia gerere.“ Der hl. Ignatius Ep. ad Trallianos nennt die Presbyter die Räthe des Bischofs „*συμβουλοι και συνεδρευται του ἐπισκοπε εἰς τοπον συνεδριου των αποστολων*.“ Als Unterschiede zwischen den ältern Presbyterien und den spätern Domcapiteln, gibt Thomassin l. c. p. 36. nr. 8. folgende an: „1) Non constabat clerus ille nisi presbyteris et diaconis. 2) Presbyteri et diaconi hi, pa-

rochi ipsi erant et pastores omnium civitatis ecclesiarum; aut si necdum essent divulsae a cathedrali parochiae, in ea ipsi parochorum munia omnia implebant. 3) Ipsa sua ordinatione hunc gradum et hanc dignitatem consequebantur. Nam presbyteratus et diaconatus peraeque ac episcopatus beneficia erant, non ordines tantum; et id genus erant beneficia, quibus incumberet salutis animarum cura, pro suo certe modo. 4) Clerus etiam nunc romanae ecclesiae formam prae se fert splendidissimam expressissimamque ejus cleri, qui olim singulis in cathedralibus ecclesiis episcopo copulabatur. Constat enim romani pontificis clerus presbyteris, diaconisque cardinalibus, seu titularibus ecclesiarum omnium Romae parochialium parochis, cum pontifice, et sub pontifice conspirantibus et collaborantibus romano in consistorio, de negotiis omnibus, quae ex pontificia spiritali ditione, ex universo, inquam, christiano orbe referuntur." Eine Folge von der Mitwirkung des Presbyteriums zur Kirchenregierung bei dem Leben des Bischofs war die, daß es nach dem Ableben des Bischofs allein die Verwesung des Stuhls erhielt. So schrieb nach dem Ableben des Papstes Fabian der Clerus von Rom an den von Carthago, Ep. 29. ap. Cypr.: „Omnes nos decet, pro corpore totius ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare." Nur sollte die Erledigung der wichtigern Angelegenheiten bis zur Wiederbesetzung des Stuhls verschoben werden. So sagt der Clerus von Rom, Ep. 31: „Quanquam nobis differendae hujus rei major necessitas incumbat, quibus post excessum Fabiani nullus est episcopus propter rerum et temporum difficultates constitutus," und weiter: „Ante constitutionem Episcopi nihil innovandum putavimus, ut interim, dum Episcopus dari a Deo nobis sustinetur, in suspensu eorum causa teneatur, qui moras possunt dilatione sustinere." Dasselbe galt, wenn der Bischof länger und entfernter von seinem Sitze war. So sagte der hl. Ignaz: „Pascite presbyteri eum, qui in vobis est, gregem, usquequo Dominus ostendat eum, qui vobis principabitur," so auch der hl. Cyprian Ep. 10. zu seinen Presbytern und Diaconen: Hortor et mando, ut vos vice mea, quem abesse oportet, fungamini circa ea gerenda, quae administratio religiosa deposcit," und L. 4. Ep. 6: „Officium meum diligentia vestra praesentet et faciat omnia, quae fieri oportet circa eos etc." So erklärte auch der hl. Hilarius in seiner Eingabe an den Kaiser Constantius, daß er durch seine Presbyter seinen Sprengel verwaltet habe: „Licet, sagt er, in exilio permanens et ecclesiae adhuc communionem per presbyteros meos distribuens." Allein schon frühe ernannten sich Bischöfe für die Zeit ihrer Entfernung von ihrer Kirche für alle ihre Geschäfte Verweser — Generalvicare (s. d. A.). Die Einrichtung des Presbyteriums der alten Kirche bildete sich dann organisch in die Domcapitel hinüber (s. d. A.). Schon der hl. Eusebius von Vercelli (s. d. A.) und der hl. Augustin hatten zur Hebung ihrer Presbyterien im religiösen Leben die Klosterverfassung auf ihre Presbyterien übergetragen (s. die Art. Capitel, Canonicate). An andern Cathedralkirchen wurde diese Einrichtung nachgeahmt und im Frankenreiche verbreitete sich das Institut des gemeinsamen Lebens nach dem Vorbilde der vom Bischof Chrodegang von Metz (s. d. A.) begründeten Institutionen. Durch die Bestätigung der vom Diacon Amalarius entworfenen Regel auf dem Concil in Aachen (816) trat diese Gestaltung an alle bischöfliche Kirchen (Domcapitel). Man sehe den Art. Canonici. Ohne Mitwirkung ihrer Domherren thaten, wie die Bischöfe der Urkirche, so auch die spätern nichts Wichtiges; so Hincmar von Rheims: Als ein gewisser thüringischer Abt jene Grundstücke, welche dort der Kirche von Rheims gehörten, zu jährlichem Zins an sich ausgeliehen begehrte, so weigerte sich Hincmar, dieses ohne den Beirath seiner Cleriker zu thun: er gebot ihm, sie einstweilen zu übernehmen und ihm den Güterbeschrieb zu schicken: dann erst wolle er ihm kund geben, was er mit Beirath der kirchlichen Diener als das Zweckmäßigste erachtet habe. Galt nun das Domcapitel auch als der bevorrechtetste Theil des Clerus, so stand es doch dem Bischof frei, auch das Gutachten der andern Welt- und Klostergeist-

lichen einzuholen, so z. B. holte der Bischof Jonas von Autun, welcher das Einkommen seiner Domherren erhöhen wollte, hiezu den „consensum presbyterorum, diaconorum ac totius sequentis ordinis ejusdem Ecclesiae“ ein. Als unter der Verwilderung des zehnten Jahrhunderts das canonische Gemeinleben zerfallen war, so behielt auch die das Zusammenleben aufgebende Körperschaft ihre Stellung als Senat des Bischofs bei. Und so sind auch nach dem Recht der Decretalen die Domherren die gebornen Räthe des Bischofs. Calixt II. verbot, daß die Erzpriester oder Archidiaconen die Cleriker interdiciren „praeter Episcopi et totius capituli commune consilium.“ Alexander III. schrieb an den Patriarchen von Jerusalem eine Rüge, daß er ohne Berathung seines Capitels nach dem Rath Auswärtiger Aebte und andere Pfründner ein- und absetzte. In der Regel ist aber der Bischof nicht an die Zustimmung des Capitels gebunden. Welche Geschäfte der bischöflichen Regierung zu ihrer Giltigkeit der Zustimmung des Capitels bedürfen, darüber s. den Art. Consens des Capitels. Auch das Concil von Trient nennt in Sess. XXIV. c. 13. das Domcapitel den Senat des Bischofs. Derselbe soll den Rath seines Capitels einholen zur Aufstellung eines Lectors der hl. Schrift (C. Trid. Sess. V. c. 1); zur Festsetzung der hl. Weihen, welche die zu den Dignitäten und Canonicaten der Domkirchen zu Befördernden haben müssen (Sess. XXIV. c. 12); zur Errichtung der Seminare (Sess. XXIII. c. 18); zur Vermehrung der Zahl der Canonicate (Sess. XXIV. c. 15) u. s. w. Allein die Präsumtion spricht stets für die Selbstständigkeit der bischöflichen Verwaltung. Als daher die Capitel in der Kirchenprovinz Mailand strebten, die Zahl der sog. causae majores, zu deren Erledigung der Bischof die Zustimmung oder den Beirath des Capitels einzuholen hat, über das rechtliche Maß zu vermehren, erklärte der hl. Carl Borromäus auf dem vierten Mailänder Concil, der Bischof sei nur in den vom Recht ausdrücklich aufgezählten Fällen zur Einholung der Zustimmung oder des Beiraths seines Capitels gehalten. Die Streitigkeiten über die Begrenzungen dieser Fälle hatten sich in Folge der Auflösung der Vermögensgemeinschaft der Capitel bedeutend vermehrt, wodurch diese sich gegenüber dem Bischof als selbstständige Körperschaften aufstellten, in welche an manchen Orten der Bischof selbst als ein einfaches Mitglied eintrat. So hatten bis zum Jahr 1803 die Domcapitel in Teutschland eine doppelte, scharf getrennte Stellung: sie waren einerseits nach alter Ordnung der Senat des Bischofs und ihm untergeordnet: andererseits waren sie vom Bischof unabhängige Körperschaften. Die Säcularisation des J. 1803 hat diese letztere Stellung zerstört. Die Reorganisation der Kirche in Teutschland durch die neuern Concordate hat nur die Stellung der Capitel als bischöflicher Senate belassen. Dem Unterfangen aber, die Bischöfe an die Zustimmung des Capitels bei allen Verhandlungen zu binden, ist der Apostolische Stuhl entschieden entgegen getreten, indem derselbe zu der in der Declaration der vereinigten Fürsten Teutschlands, welche über die Gründung der oberrheinischen Kirchenprovinz unterhandelten, enthaltenen Bestimmung „daß die Domstifte den Bischof in der Verwaltung der Diöcese unterstützen sollen“ zur Verhütung der Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und den Domcapiteln auf der Aufnahme des Zusatzes bestand: „gemäß dem, was die Canones vorschreiben oder das rechtmäßige Herkommen erfordert (juxta ea, quae canones praecipiunt aut legitima exigit consuetudo).“ Man sehe meine Schrift: Urkundliche Geschichte des National- und Territorialkirchenthums in der katholischen Kirche Teutschlands. Schaffhausen 1851. S. 818. [Buß.]

Presbyterium, s. Kirche, als Gebäude.

Preußen, Einführung des Christenthums. Die früheren Versuche, der christlichen Religion unter den Preußen Eingang zu verschaffen, waren alle ohne den erwünschten Erfolg geblieben. Der hl. Adalbert (s. d. A.) starb am 23. April 997 als Martyrer für seinen Glauben; ebenso erwarb Bruno (s. d. A.)

aus dem Geschlechte der Freiherrn von Querfurt, welcher nach Verzichtung auf sein Canonicat 996 in die Benedictinercongregation von Camaldoli (vergl. Camaldulenserorden) eingetreten und 1008 nach Preußen gewandert war, um dort das Evangelium zu verkündigen, am 11. Febr. 1008 (oder 1009) die Martyrerkrone. Noch vergeblicher war der Versuch der polnischen Fürsten, die Preußen durch die Gewalt der Waffen für das Christenthum zu gewinnen, da die Verbreitung des Christenthums vorzugsweise ein politisches Mittel war (s. Polen). Da den Preußen die Annahme der christlichen Religion als Friedensbedingung gestellt wurde, so gewöhnten sie sich, diese als eine lästige Nachwehe des Krieges und als ein feindliches Joch zu betrachten, welches sie von sich warfen, sobald sie nur neue Kraft und neuen Muth in sich fühlten. So steigerte sich die Abneigung gegen den christlichen Glauben immer höher bis zum Grade des bittersten Hasses und Abscheues. Unterdeß predigte Bischof Otto von Bamberg 1124 mit Erfolg in Pommern das Christenthum, welches so allmählig bis an die Ufer der Weichsel vorrückte (s. Otto von Bamberg, und Pommern). Der erste christliche Fürst von Pommern, Subislaw I. gründete um 1170 bei Danzig das Kloster Oliva, welches die Pflanzschule ward, aus welcher der Same des christlichen Glaubens einst auf Preußens Boden ausgestreuet werden sollte. Der Herzog Grimislaw von Stargard und Schwetz rief 1198 eine Schaar von Johanniterrittern in seine Besitzungen und übergab ihnen seine Burg Stargard an der Verisse (Ferse) nebst mehreren Ländereien. Die Handelsverbindungen Bremens mit Liefland leiteten die Einführung des Christenthums in dieses Land ein (vgl. d. Art. Albert, Apostel der Liefländer und Berthold, Apostel der Liefen). Zum Schutze des Christenthums ward der Orden der Schwertritter (s. d. Art.) gestiftet. Nachdem die christliche Religion in Pommern und Liefland angenommen war, schienen sich für die Bekehrung Preußens glücklichere Aussichten zu eröffnen, obgleich die Bemühungen des Abtes Gottfried aus dem Cistercienserkloster Lukina in Polen (1207) mit seinem Ordensbruder Philipp, welcher den Martyrertod starb, für die Verbreitung des Christenthums keinen nachhaltigen Erfolg hatten, wenngleich es ihm gelang, zwei von den Landesfürsten für die christliche Religion zu gewinnen. Nur wenige Jahre später trat der Mann auf, welchem es gelang, dem Christenthum in Preußen Eingang zu verschaffen. Dieser war der Cisterciensermönch Christian (s. d. A.) aus dem Kloster Oliva, welcher sich durch alle Tugenden auszeichnete und sich in vier Sprachen, in der teutschen, lateinischen, polnischen und preußischen, den Zuhörern leicht verständlich zu machen wußte. Nachdem er 1210 mit seinen Gefährten vom Papste Innocenz III. die Erlaubniß erbeten hatte, im Preußenlande das Evangelium zu verkündigen, ging er an's Werk und zwar mit einem so glücklichen Erfolge, daß er 1214 im Herbste oder im Anfange des Jahres 1215, während die bekehrten Christen früher der Hirtensorge des Erzbischofes von Gnesen anvertraut waren, zum Bischofe von Preußen ernannt wurde. Dieses konnte um so mehr geschehen, als nun die Zahl der zum Christenthum bekehrten Preußen schon ziemlich bedeutend, und auch durch zwei bekehrte Fürsten Warpodo, Gebieter des Landes Lansanien und Suavobuno, Herrn des Landes Löban, welche aus Dankbarkeit ihrem Lehrer in der christlichen Religion ihre Landesgebiete als Geschenk angeboten hatten, für den Lebensunterhalt des Bischofes gesorgt war. Diese glücklichen Erfolge regten die Reaction der heidnischen Preußen, welche zugleich durch die Kriegszüge des Herzoges Conrad von Masovien gereizt wurden, zum erbittertsten Kampfe auf, so daß vom Auslande allein Hilfe zu erwarten war. Da Kreuzzüge keinen bleibenden Schutz gewährten, und der vom Bischofe Christian nach dem Muster der Schwertritter in Liefland 1225 gestiftete Orden der Ritter Christi, auch Ritter-Brüder von Dobrin genannt, zu schwach war, um der wilden Macht der Preußen Einhalt thun zu können (gleich im Anfange fielen in einer Schlacht in der Gegend, wo jetzt Straßburg steht, alle Ritter bis auf fünf),

so wurde auf Betreiben des Bischofes Christian 1226 der teutsche Orden zur Besiegung und Bekehrung Preußens herbeigerufen. Dieser hatte damals Hermann von Salza (s. d. A.) zum Hochmeister. Nach sorgfältiger und umsichtiger Erwägung entschloß sich der Hochmeister in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern das Erbieten anzunehmen, wenn der Kaiser einwillige und zu dem schweren Unternehmen seinen Beistand verhieße. Der Kaiser Friedrich II., erfüllt von dem Gedanken, der Pflicht des Kaiserthums „dafür Sorge zu tragen, daß Gottes Namen in Ewigkeit verherrlicht werde, und der Glaube an das Evangelium auch unter den Heiden weit verbreitet werde", genehmigte 1226 die Schenkung des Herzogs Conrad von Masovien an den Orden und verlieh dem Orden zugleich ganz Preußen zum Eigenthum und zur unbeschränkten Landeshoheit. Der Herzog Conrad überließ 1230 nach vierjährigen Unterhandlungen durch feierliche Schenkung dem Orden das ganze Kulmer Land zwischen Weichsel, Drewenz und Ossa nebst allen weiteren Eroberungen zum vollen Eigenthum, während zu gleicher Zeit Bischof Christian und Bischof Günther von Plock auf alle ihre dortigen Besitzungen, Einkünfte und Patronatrechte verzichteten und sich nur die bischöfliche Gerichtsbarkeit sammt den Pontificalien vorbehielten. Zugleich nahmen die Päpste Gregor IX. 1234 und Innocenz IV. 1244 die gegenwärtigen und künftigen Eroberungen des Ordens in den Lehnsverband des päpstlichen Stuhles (in ius et proprietatem B. Petri suscipimus et eam sub speciali Sedis Apostolicae protectione et defensione perpetuo tempore permanere sancimus . . . Te Conrade magister eius domus annulo nostro de terra investimus, ita quod ipsa . . . . nullius unquam subjiciatur dominio potestatis; quae vero in futurum . . . . de terra paganorum in eadem provinicia vos contigerit adipisci, firma et illibata vobis vestrisque succesoribus sub iure et proprietate Sedis Apostolicae eo modo statuimus permanenda). Zur Anerkennung der Oberherrschaft und der vom päpstlichen Stuhle erhaltenen Freiheit sollte an diesen ein jährlicher Zins gezahlt werden. Der Papst machte zugleich den Vorbehalt, daß in den neugewonnenen Landesgebieten nach seiner Anordnung Kirchen errichtet, Bischöfe und Prälaten eingesetzt, diesen ein Theil des Landes überlassen, die Versprechungen und Verträge, welche den gegenwärtigen Landesbewohnern gegeben seien oder künftig gegeben würden, getreu aufrecht erhalten werden sollten. Die Zeitverhältnisse waren sehr schwierig, als der Hochmeister die Ritter auswählte, welche er nach Preußen senden wollte, um dort seinem Orden für eifrige Thätigkeit im Glauben und für Erfüllung seiner Gelübde und Pflichten ein neues Feld zu eröffnen. Vor allem erwählte er den Teutschmeister Hermann Balk, welcher wahrscheinlich aus Westphalen stammt, einen eben so tapfern und kriegsgeübten, als in Weltsachen umsichtigen und erfahrenen und in göttlichen Pflichten frommen Mann, welcher schon zehn Jahre lang den Besitzungen des Ordens in Teutschland in so ausgezeichneter Weise vorgestanden hatte, daß der Hochmeister ihm längst das vollste Vertrauen schenkte. Darum ernannte er ihn jetzt zum obersten Führer der Ritter und zum ersten Verweser des vom Herzoge Conrad dem Orden geschenkten Landes. Auch für die ersten Verwaltungsämter als Hauskomthur, Spittler u. s. w. wurden tüchtige Männer ernannt, welche in Begleitung mehrerer Ritter mit einem nicht unbedeutenden Haufen reisigen Kriegsvolkes mit Roß und Rüstung nach Preußen zogen. Sie langten 1228 bei Herzog Conrad von Masovien an. War nun aber die Zahl der Ordensritter und ihres Kriegshaufens auch stark, so zählte doch das preußische Volk, gegen welches sie kämpfen und es für das Christenthum gewinnen sollten, mehr Tausende als ihrer Einzelne waren. Bei Herzog Conrad durften sie allerdings auf Unterstützung, aber nicht auf kräftige Mitwirkung rechnen, war ja sein Unvermögen und seine Schwäche gegen den mächtigen Feind für ihn der Grund gewesen, den Orden zu berufen. In Polen herrschten fort und fort die alten Unruhen und inneren Gährungen, daneben fast unaufhörlich Kriege mit den Nachbaren. Aber auch aus

Pommern durften die Ritter keinen Beistand erwarten, da Herzog Swantepolk mit Herzog Conrad von Masovien so wie mit Polen überhaupt in feindlichen Verhältnissen stand. Es konnte also nicht die Hoffnung auf fremden Beistand den Ordensrittern Muth und Vertrauen zu ihrem Unternehmen geben, sondern im Glauben, daß sie Gottes Sache führten und darum auf einen Sieg hoffen dürften, weil es ein Sieg des Kreuzes über den Wahnglauben des Götzendienstes, ein Sieg des Evangeliums über die Finsterniß der heidnischen Lehre sei, fanden sie den Grund zu ihrer Zuversicht, mit welcher sie an's Werk gingen. Der Orden begann somit den Kampf, wobei er durch Heerhaufen von Kreuzbrüdern unterstützt wurde (1232), da Papst Gregor IX. die Sache des Kreuzzuges nach Preußen mit kräftigem und lebendigem Eifer betrieb. Das Kulmerland wurde mit Unterstützung des Herzogs Swantepolk von Pommern trotz des heftigsten Widerstandes der Preußen erobert. Während der Orden zur Sicherung der Eroberung Burgen anlegte, gründete er zugleich in gesicherten und fruchtbaren Gegenden durch teutsche Colonisten Städte. Zuerst die Stadt Thorn, und gleich darauf Kulm, beide im J. 1232. Darauf 1233 die Stadt Marienwerder. Die Preußen, welche die große Kriegsmacht an ihrer Grenze schreckte und vielleicht wußten, daß die Kreuzfahrer nur auf Jahresfrist für den Kriegsdienst verpflichtet seien, stellten sich, als wollten sie keinen Kampf mit den christlichen Kriegern beginnen, sondern gern die christliche Taufe empfangen. Man glaubte diesem Versprechen und Bischof Christian begab sich in das Gebiet von Pomesanien, um zu predigen und zu taufen. Allein nach wenigen Tagen wurde der Bischof plötzlich überfallen, seine Begleiter wurden alle getödtet und der Bischof selbst in die Gefangenschaft geführt. Der Papst forderte nun die Dominicaner in Preußen auf, sie möchten in der Annahme der Preußen zum Empfange der hl. Sacramente behutsam und vorsichtig verfahren, weil die Erfahrung bewiesen habe, daß das Volk, den Wunsch der Taufe als List und Betrug gebrauchend, den Christen nur Verderben bereite. Als eine starke Kälte das Sumpfland nach Pomesanien gangbar machte, rückte anfangs 1234 das ganze Kreuzheer an die feindlichen Grenzen vor. Die Pomesanier wurden am Flusse Sirgune in der Nähe eines heiligen Waldes, nachdem der Sieg mehrere Stunden bald hiehin, bald dorthin gewankt hatte, in einer so blutigen Schlacht geschlagen, daß die Gegend, wo jene Schlacht geliefert war, noch lange Zeit nachher immer das Todtenfeld hieß. Da der Herzog Swantepolk von Pommern die Schlacht für die Christen entschieden hatte, zog ein Kriegshaufen der Pomesanier über die Weichsel und verwüstete weit und breit mit Feuer und Schwert das Gebiet des Herzogs. Das Kloster Oliva, welches vor Kurzem mit allen seinen Besitzungen unter den päpstlichen Schutz genommen war, ward erstürmt und durch Feuer vertilgt. Um das Kulmerland vor der Rache des erbitterten Volkes zu schützen, baute Hermann Balk die Burg Rheden 1234, unter deren Schutze sich bald eine Anzahl Bewohner ansiedelte, und so die Stadt gleichen Namens gründeten. Solche Vorsicht zur Sicherung des Landes war durchaus nothwendig, da die Kreuzfahrer nach Ablauf eines Jahres in ihre Heimath zurückkehrten, und die Ordensritter mit ihrer eigenen schwachen Kriegsmacht das Land gegen die erbitterten Heiden allein zu vertheidigen hatten. Außerdem war ein Zwiespalt zwischen dem Orden und dem Bischofe Christian, sowie auch eine Spaltung zwischen dem Herzoge Conrad von Masovien und den Ordensrittern, dazu kam noch, daß sich zwischen den Herzögen Swantepolk von Pommern und Heinrich von Breslau ein Streit erhob, und dem Orden vorerst wenigstens alle Aussicht auf die Hilfe dieser Fürsten bei dringender Noth verschloß. Der Papst, von diesen Verhältnissen benachrichtigt, schickte als seinen Legaten den Bischof Wilhelm von Modena mit ganz ausgedehnten Vollmachten, besonders über Verfassung und Einrichtung des ganzen Kirchenwesens, über die Anordnung und Eintheilung der Bisthümer in den nordischen Ländern, und meldete die Ankunft des Legaten und den Zweck seiner Sendung

den Christen in Liefland, Preußen, Gothland, Finnland, Esthland, Semgallen und Kurland. Der Legat kam im Vorsommer des Jahres 1234 in Preußen an und befaßte sich zunächst mit Beseitigung des Streites zwischen dem Orden und dem Bischofe Christian. Der Bischof hatte vor einigen Jahren die Theilung des Landes in der Weise vorgeschlagen, daß er zwei Drittel, der Orden aber nur ein Drittel bekäme, und außerdem die Meinung ausgesprochen, daß das für die Kirche neugewonnene Land dem Rechte nach ihm gehöre. Diesem konnte der Legat nicht beipflichten, sondern entschied seinen Instructionen gemäß den Streit dahin, daß von allem bisher schon erworbenen und in der Zukunft noch zu erwerbenden Lande der Orden zwei Theile mit allem zeitlichen Einkommen, zu welchem auch der Zehnten gerechnet werden solle, der Bischof dagegen nur den dritten Theil erhalten sollte, doch so, daß in den beiden Ordenstheilen das, was nur durch einen Bischof ausgeübt werden könnte, auch dem letztern zukommen sollte. Obgleich diese Entscheidung schwerlich den Wünschen des Bischofes entsprechen mochte, so begnügte er sich doch mit ihr. Der Streit zwischen dem Herzoge Conrad von Masovien und dem Orden ließ sich nicht so leicht beseitigen. Die Ordensbrüder von Dobrin hatten sich mit dem teutschen Orden vereinigt, und die teutschen Ordensbrüder hatten sich zugleich der Burg Dobrin und der den Dobrinerbrüdern gehörigen nahe gelegenen Besitzungen bemächtigt, nicht allein ohne Zustimmung Herzog Conrads, sondern sogar gegen seinen offen dargelegten Einspruch. Selbst dem päpstlichen Legaten gelang in seiner Vermittelung nicht so leicht eine gütliche Ausgleichung. Der Papst genehmigte in einer Bulle vom 19. April 1235 förmlich die Vereinigung der Brüder von Dobrin mit dem teutschen Orden, vorzüglich auf Einwirkung des Bischofes von Plock. Dieser und der päpstliche Legat hatten noch im Laufe des Sommers vergeblich versucht, den Streit beizulegen. Dieses gelang ihnen erst im October. Die Ordensritter traten die Burg Dobrin mit den Landen, welche zu ihr gehörten, an den Herzog Conrad von Masovien ab, und erhielten dagegen andere Gebiete, von denen ihnen das Salzwerk zu Slonzk besonders wichtig war. — So sehr die Streitigkeiten in Italien, die mannigfachen Unruhen und Bewegungen die Aufmerksamkeit des Papstes Gregor IX. in Anspruch nahmen, so suchte er doch das Werk der Ordensritter auf alle Weise zu fördern. Den Rittern ruft er ermahnend zu: „Gottes Sohn habe dem braven Kämpfer die Krone des Ruhmes verheißen und den Mühen kurzer Zeit folge der ewige Lohn des Lebens". Immer noch wurde auf seinen Betrieb das Kreuz in Teuschland für den Orden gepredigt, und zugleich zweckmäßige Maßregeln ergriffen, um die Zahl der Ritter zu vermehren. Diese Bemühungen des Papstes für den Orden hatten den günstigsten Erfolg. Auch an die Neubekehrten in Preußen richtete er aufmunternde Worte. — Da zahlreiche Hilfe aus Teutschland ankam, begann der Kampf von Neuem, Pomesanien und bald darauf Pogesanien wurden erobert, und so zwei neue Landschaften gewonnen, zugleich mit der ersten das ganze östliche Weichselufer. Die, welche sich den Siegern freiwillig ergaben, empfingen Schonung und milde Behandlung und empfingen sofort von den Priestern, welche dem Heere folgten, die Taufe. Die Nachricht über die Milde und freundliche Aufnahme, welche die Neubekehrten erfuhren, machte den günstigsten Eindruck, erregte Vertrauen und spornte zur Nacheiferung an. Dazu kam noch, daß das Vertrauen auf die Götter immer mehr schwand; das Heiligthum am Flusse Sirgune war von den Christen zerstört, ohne daß sie dafür den Zorn der Götter erfahren oder Perkuno's Rache sie getroffen hatte. Die Christen gingen mit hoher Begeisterung für ihren Glauben in den Kampf. 1237 wurde die Stadt Elbing gegründet und erhob sich schon nach wenigen Jahren zur Blüthe. So kehrte nach den Stürmen des Krieges bald friedlicher Verkehr, und mit dem Frieden die Arbeit des Ackers und Hauses zurück. Der Orden war ja nicht mit dem Schwerte allein, sondern auch mit dem Kreuze, dem Zeichen der christlichen Liebe und Erlösung in's Land getreten, und in

dem Herzen der Ordensbrüder lebte das Gefühl für ihre Bestimmung und ihre Pflichten ganz lebendig. Darum wurden in den neueroberten Landen die Neubekehrten so milde und menschenfreundlich behandelt, man stellte ihnen so gelinde Bedingungen, daß sich in den Preußen die Meinung, man gebe mit den alten Göttern auch die alte Freiheit des Lebens auf, beinahe ganz und gar verlor. In den übrigen Verhältnissen des Lebens handelten der fromme und freundliche Landmeister Hermann Balk und die übrigen Ordensbrüder ganz in derselben christlichen Gesinnung. So berichtet ein Chronist: „Nicht wie Herren, sondern wie Väter und Brüder ritten sie im Lande hin und her zu Vornehmen und Armen, luden die neuen Christen zu Gast, nahmen Theil an ihren Gastgelagen, pflegten willfährig und mitleidig arme und kranke Preußen in ihren Hospitälern, versorgten die Wittwen und Waisen, deren Männer und Väter im Kriege erschlagen worden waren, schickten talentvolle Knaben und Jünglinge nach Teutschland, besonders nach Magdeburg in die Schulen zum Unterricht im Christenthum und in der teutschen Sprache, um solche nachher in Preußen als Lehrer zu gebrauchen.“ So ward um diese Zeit der nachmals so ausgezeichnete Heinrich Monte zu Magdeburg in der berühmten Klosterschule gebildet. Zum Unterhalte dieser Jünglinge verwendete man die in Teutschland gesammelten Almosen. Sich begnügend mit dem mäßigen Einkommen, welches sie vorerst in dem neu gewonnenen Lande fanden, veranstalteten die Ordensritter zur Pflege armer und kranker Preußen in ihren Hospitälern milde Sammlungen in Teutschland, also daß „um solcher Sitten willen die teutschen Ordensbrüder auch von solchen Preußen, die noch abgöttisch waren, großes Lob empfingen“. So erwarb sich also der Orden bald allgemeine Achtung und ein gewisses Vertrauen selbst bei solchen, welche noch nicht Christen waren. Dieselbe Milde und Schonung, verbunden mit kluger Vorsicht, bewiesen die Ordensritter auch in ihren Bemühungen um die Verbreitung des christlichen Glaubens. Der Landmeister erließ das ausdrückliche Gebot, Niemand solle durch Mittel des Zwanges und der Gewalt zur Taufe bewogen werden. Ueberall, wohin der Orden vordrang, wurden sogleich Kirchen erbaut und der christliche Gottesdienst eingerichtet. Solche Kirchen standen bereits zu Thorn, Kulm, Rheden und Marienwerder, auch in Elbing ward schon im ersten Jahre seiner Gründung eine Kirche nebst einem Kloster aufgebaut. Es hatte ja auch der Papst ausdrücklich geboten, überall in dem eroberten Lande sollten Kirchen errichtet und mit Landeigenthum begabt werden. Der Orden hatte dieses auch in der Kulmischen Handfeste sicher zugesagt. Selbst auf dem Lande waren schon einige Kirchen erbaut worden; so wird die Pfarrei zu Postelin in Pomesanien schon 1236 erwähnt. An dem Unterrichte des Volkes im Christenthum waren mehrere fromme Männer thätig. Der päpstliche Legat, Bischof Wilhelm von Modena predigte mit dem schönsten Erfolge: ihn unterstützten die mit dem Orden in's Land gekommenen Dominicaner, von denen mehrere der preußischen Sprache kundig waren. Ihnen hatte der Papst ganz besonders das Geschäft der Bekehrung und des Unterrichts der Heiden in den Grundlehren des Glaubens übertragen. Unter ihnen wirkte am meisten der hl. Hyacinth, (welcher aus dem Hause der Grafen Odrovanz, einem der ältesten und berühmtesten Geschlechter Schlesiens, stammte. Sein Vater war Graf von Konski, sein Oheim Kanzler von Polen und Bischof von Krakau. Hyacinth ward 1185 auf dem Schlosse zu Groß-Stein im Kreise Groß-Strelitz in Ober-Schlesien geboren, machte seine Studien auf den Hochschulen Krakau, Prag und Bologna. In der letztern Stadt ward er Doctor der Rechte und der Theologie. Nach seiner Rückkehr in sein Vaterland erhielt er ein Canonicat an der Domkirche zu Krakau und unterstützte den Bischof in der Leitung der Diöcese. Als sein Oheim Ivo von Konski Bischof von Krakau wurde, reiste er nach Rom und nahm Hyacinth und dessen Bruder Ceslaus mit sich. Dieß war im J. 1218, wo sich gerade der hl. Dominicus in Rom befand. Hyacinth und sein Bruder traten nun in den Domini-

canerorden und empfingen im März 1218 in dem Kloster zur hl. Sabina aus den Händen des hl. Dominicus das Ordenskleid. Hyacinth war einer der ausgezeichnetsten Missionäre für die Völker des Nordens). Außerdem wirkte mit regem Eifer der preußische Bischof Christian, aber leider bestand zwischen ihm und dem Orden Zwiespalt, welcher nur nachtheilig wirken konnte. Außerdem trat eine pestartige Seuche 1237 ein, welche ein ganzes Jahr in dem Ordensgebiete wüthete, in Folge deren manche der Neubekehrten sich durch die heidnischen Priester für den Götzendienst wieder gewinnen ließen, ohne jedoch den christlichen Gottesdienst zu verlassen. Die Lücken in der Bevölkerung Preußens konnten nicht durch Teutsche ersetzt werden, darum nahm der Orden auch polnische und pommersche Colonisten auf, unter den ersten befanden sich viele aus dem Ritterstande. Zu derselben Zeit 1237 im Monat März oder April, that der Orden durch seine Vereinigung mit dem Orden der Schwertbrüder in Liefland einen neuen mächtigen Fortschritt zu seiner Größe. Durch eine am 14. Mai 1237 ausgestellte Bulle, welche an die Bischöfe von Riga, Dorpat und Oesel gerichtet war, erfolgte die päpstliche Bestätigung der Vereinigung beider Orden. Doch ward ausdrücklich festgestellt, daß die teutschen Ordensritter in Liefland ungeachtet des vom päpstlichen Stuhle erhaltenen Befreiungsbriefes noch forthin unter der Gerichtsbarkeit der Bischöfe und Prälaten des Landes stehen, und derjenige Ordensbruder, welchen der Bann der Prälaten treffe, von aller Brüder-Gemeinschaft so lange ausgeschlossen sein solle, bis die Freisprechung erfolge. Zugleich traf der Papst die Bestimmung, daß durch die Vereinigung der beiden Orden zwar auch alle Güter und Besitzungen der ehemaligen Liefländischen Ordensritter an den teutschen Orden übergehen sollten, dieser jedoch das Land als ein Eigenthum und Besitz des heil. Apostels Petrus niemals einem andern Oberherrn unterwerfen könne. Den Legaten wies aber der Papst noch insbesondere an, darauf zu achten, daß von der einen Seite die vom päpstlichen Stuhle erlassenen Verordnungen für die Freiheit der Kirchen oder Neubekehrten, oder für den sonstigen Zustand des Landes auch von den teutschen Ordensrittern unverbrüchlich gehalten würden, von der andern Seite aber die den Ordensbrüdern vor der Vereinigung ertheilten Freiheiten und Begünstigungen in Kraft verblieben. In demselben Jahre noch zog der Landmeister Hermann Balk nach Liefland, wo durch die Bemühungen des päpstlichen Legaten der König Waldemar von Dänemark zu einer billigen Ausgleichung mit dem teutschen Orden geneigt gemacht war. Am 9. Mai 1238 ward der Friede abgeschlossen; der König von Dänemark erhielt die Burg Reval und die Landschaften Harrien und Wirland, der Orden dagegen das Landgebiet von Jerwen, nur durften in diesem Gebiete ohne Einwilligung des Königs keine Burgen gebaut werden. Der König versprach, den Orden in der Bekämpfung der Heiden in keiner Weise zu hindern, sondern mit seiner Hilfe zu unterstützen; was aber den Ungläubigen an Land entrissen werde, solle zu zwei Theilen dem Könige, der dritte Theil aber dem Orden zufallen. Endlich verhieß Waldemar den Ordensrittern seine Gunst und seinen Schutz und gelobte den Orden in keiner seiner Besitzungen weder durch Rath noch That jemals zu belästigen, den ihm aber zugefügten Schaden zum Heile des Friedens zu erlassen. Hermann Balk machte nun mit dänischer Hilfe einen glücklichen Zug gegen die Russen, welche in das Bisthum Dorpat eingedrungen waren. In Liefland hatte unterdeß der Legat im Kirchenwesen und in den Verhältnissen des Ordens und der Geistlichkeit manche Anordnungen und Einrichtungen getroffen, vorzüglich aber nach des Papstes Befehl dahin zu wirken gesucht, daß die Neubekehrten nicht durch Knechtschaft und harte Dienstbarkeit belastet, sondern im Bekenntnisse des Christenthums auch durch Freiheit und milde und menschliche Behandlung erfreut und im Glauben bestärkt würden. Den Landmeister, welcher der Anordnung des Innern, der Gesetzgebung und Verfassung des Landes seine ganze Thätigkeit widmete, riefen bald wichtige Ereignisse nach Preußen zurück.

Der Ordensritter Hermann von Altenburg, ein frommer, aber ernster und strenger Mann, welchen der Landmeister zu seinem Stellvertreter während seiner Abwesenheit ernannt hatte, handelte nicht mit der liebevollen Nachsicht und Milde, mit der klugen Schonung und Geduld, mit der weisen Mäßigung und Beharrlichkeit, wodurch Hermann Balk sich auszeichnete. Als dem Hermann von Altenburg einst gemeldet wurde, die Bewohner eines ganzen Dorfes seien zum Heidenthume zurückgekehrt, ließ er das Dorf anzünden und heidnische Priester und Einwohner in dem Feuer umkommen. Dadurch entstand im ganzen Lande Ingrimm und Erbitterung gegen die Ordensritter, und so schien mit einem Jahre aller Gewinn verloren zu sein, um welchen seit zehn Jahren so rastlos gerungen, gearbeitet und gekämpft worden war. Außerdem war über die Ordensritter noch manches andere Unglück hereingebrochen. Dazu kam noch, daß Herzog Swantepolk von Pommern, welcher so lange Jahre hindurch Freund und Gönner des Ordens gewesen war, sich feindlich gegen ihn wendete, da der Herzog aber von anderen Feinden bedrängt wurde, kam es leicht zu einer Ausgleichung der feindlichen Spannung. Darauf ward Hermann Balk vom Hochmeister nach Teutschland berufen und reisete im Sommer 1238 dahin ab, nachdem er für die Verwaltung des Landes noch manche Anordnungen getroffen hatte, welche ihm zur Ruhe und zum Gedeihen desselben heilsam erschienen. Er sah aber Preußen nicht wieder, sondern starb am 5. März 1239; am 20. März starb der große, edle Hochmeister des Ordens, Hermann von Salza. Zum Hochmeister wurde Conrad, Landgraf von Thüringen, gewählt, zum Landmeister in Preußen Heinrich von Wida ernannt. Nach vielen Kämpfen mit dem Herzoge Swantepolk von Pommern und den Preußen kam endlich am 7. Febr. 1249 ein Frieden zu Stande, wodurch die Landschaften Pomesanien, Pogesanien, Ermland und Natangen die Oberherrschaft des Ordens anerkannten, und die Annahme des Christenthums versprachen. Es ward den Neubekehrten das Recht zugestanden Eigenthum zu erwerben, das Erbrecht bestimmt, das freie Verfügungsrecht über bewegliche und unbewegliche Güter auch durch Testamente anerkannt, sie durften frei und nach eigener Wahl gesetzmäßige Ehen schließen, konnten in allen Rechtssachen Sachwalter sein, gegen Jeden ihr Recht suchen, und sollten als gesetzliche Personen zu allen gesetzlichen Verhandlungen sowohl vor geistlichen als weltlichen Richtern zugelassen werden. Es sollte ihnen wie ihren rechtmäßigen Kindern auch erlaubt sein, in den geistlichen Stand zu treten und Klostergelübde abzulegen. Sprößlinge eines edeln Stammes der Neubekehrten sollten mit dem Ehrengürtel des wehrhaften Krieges geschmückt werden. Kurz die Ordensritter gestanden den Neubekehrten jede persönliche Freiheit zu, so lange sie dem christlichen Glauben treu bleiben, der römischen Kirche unterwürfig und gehorsam, und gegen den Meister und die Ritter des Ordens sich treu bezeugen würden. Diese persönliche Freiheit aber sollte für die Bewohner einer Landschaft, so wie für einen Einzelnen sofort verloren sein, sobald sie wieder zum heidnischen Glauben zurücktreten würden. Auf die Anfrage des Legaten, welches weltliche Gesetz die Neubekehrten bei sich gelten lassen, und welche weltliche Gerichte sie für sich wählen wollten, baten sie um das Gesetz und die Gerichtsverfassung der Polen. Der Orden sprach ihnen diese zu. Doch wurde ihnen auf ihre Bitte die Probe des glühenden Eisens erlassen und nach der Anordnung des Legaten auch alles Andere ausgeschieden und für ungiltig erklärt, was in jedem Gesetze gegen Gott, gegen die römische Kirche, oder gegen christliche Freiheit streite. Die Neubekehrten, besonders aus Pomesanien, Warmien und Natangen wurden vom päpstlichen Legaten belehrt, alle Menschen, sofern sie nicht sündigten, seien einander gleich, nur die Sünde mache die Menschen zu unglücklichen Knechten, und jeder Freie, sobald er sündige, erniedrige sich zum Sklaven der Sünde. Daher gaben die Neubekehrten das feste Versprechen, bei der Beerdigung der Todten wollten sie die heidnischen Gebräuche (bei den alten Preußen fand in Beziehung auf die Be-

stattung der Todten ein großer Unterschied des Standes Statt, der Vornehmere wurde ganz anders bestattet, als der gemeine Mann und der Knecht) nicht ferner beobachten, sondern ihre Todten nach christlicher Sitte auf den Kirchhöfen beerdigen. In Betreff der ehelichen Verhältnisse versprachen sie, in Zukunft nicht mehr zwei oder mehrere Frauen zu nehmen, sondern mit Einer sich zu begnügen. Ferner versprachen sie, in Zukunft solle Keiner seine Tochter einem Andern zur Ehe verkaufen, eben so solle Niemand für sich oder seinen Sohn eine Frau erkaufen. Außerdem, daß in der Folge Niemand seine Stiefmutter heirathen solle, versprachen sie auch, daß Niemand sich mit der Frau seines Bruders, oder im 4ten Grade der Verwandtschaft ohne ausdrückliche Genehmigung des Papstes verheirathen solle. Kein Kind solle gesetzmäßig erben können, welches nicht aus einer nach den Bestimmungen der katholischen Kirche rechtmäßigen Ehe entsprossen sei. Zugleich ward festgesetzt, es solle in Zukunft kein Vater seinen Sohn oder seine Tochter aus irgend einer Ursache weder selbst, noch durch einen Andern aussetzen, eben so wenig öffentlich oder heimlich tödten, oder in irgend einer Weise durch einen Andern tödten lassen. Neugeborne Kinder versprachen sie entweder sogleich oder doch innerhalb acht Tage in die Kirche zur Taufe zu bringen, bei drohender Todesgefahr sollte durch einen Christen die Nothtaufe ertheilt werden. Da bei dem langen Mangel von Geistlichen und Kirchen noch viele Kinder ungetauft geblieben waren, so gelobten die Neubekehrten solche sämmtlich innerhalb eines Monats nach dem Gebrauche der Kirche taufen zu lassen. Sie willigten auch ein, daß Eltern, welche in der angegebenen Frist ihre Kinder nicht taufen ließen, oder Erwachsenen, welche die Taufe hartnäckig verweigerten, ihre Güter verkauft und sie nur mit einem Kittel bekleidet aus dem Gebiete der Christen verbannt werden sollten. Die Pomesanier versprachen bis zum nächsten Pfingsten 13 Kirchen zu erbauen, die Warmier gelobten in demselben Zeitraume 6 Kirchen zu bauen, die Natanger aber drei. Jede Kirche sollte mit dem kirchlichen Schmucke, mit Kelchen, Büchern und anderen Erfordernissen geziemend versehen werden. Die Bewohner der Dörfer, welche einer Kirche zugewiesen wären, sollten in ihr zusammenkommen und dort die hl. Sacramente empfangen. Die Neubekehrten verpflichteten sich auch, diese Kirchen so stattlich und schön zu erbauen, daß sie bei ihrer Andacht in diesen Kirchen weit mehr erhoben würden, als bei ihrem bisherigen Gottesdienste in den Wäldern. Sie genehmigten zugleich, daß die Ordensritter, wenn sie in der bestimmten Zeit die Kirchen noch nicht erbaut hätten, nach dem Vermögen jedes der Neubekehrten eine Beisteuer erheben könnten, selbst auch wenn es mit Gewalt geschehen müsse. Sie gelobten, die Kirchen wenigstens an den Sonn- und Festtagen zu besuchen. Der Orden übernahm dagegen die Verpflichtung, die erbauten Kirchen in Jahresfrist mit Geistlichen und Gütern zu versehen. Zum Unterhalte eines Geistlichen sollte jede Kirche acht Huben (jede Hube Landes beträgt 30 Morgen à 180 Quadrat-Ruthen) Landes, die Hälfte an Ackerland, die andere Hälfte an Waldland, außerdem den Zehnten von zwanzig Haken Landes, zwei Zugochsen, ein Pferd und eine Kuh haben. Wäre aber der Zehnte bei des Geistlichen Ankunft noch nicht vorräthig, so versprachen die Ordensritter, ihm das nöthige Brodkorn, Bier für drei Personen, Futter für das Pferd und das nothwendige Saatgetreide bis zur Erhebung des Zehnten selbst zu liefern. Außerdem sollten alle Opfer, Geschenke und sonstige Verleihungen dem Geistlichen zufallen. Endlich verpflichtete sich der Orden auch, bei ruhigerer Friedenszeit und in glücklicherer Lage der Dinge in den zwei ihm zufallenden Landestheilen die Zahl der Kirchen und deren Güter noch zu vermehren. Die Neubekehrten gelobten, die Fasttage nach dem Gebote der Kirche zu halten, an Sonn- und Festtagen keine schwere Arbeit zu verrichten, einmal im Jahre zum wenigsten ihrem Geistlichen zu beichten, und Ostern zu communiciren, auch bei Allem, was zu thun und zu lassen sei, sich nach dem zu richten, was Geistliche und andere redliche Christen sie lehren würden. Aus Dankbarkeit für die empfangene Freiheit und Gunst versprachen die Neube-

kehrten für sich und ihre Nachkommen jährlich den Zehnten in die Ordensscheunen selbst einzuliefern. Sie verpflichteten sich ferner, die Personen, die Ehre und die Rechte des Ordens nach Kräften mit Treue zu beschützen, weder heimlich noch öffentlich in einen Verrath gegen die Ordensritter einzuwilligen oder solchen zuzulassen; wenn er ihnen aber bekannt werde, ihn möglichst zu hindern oder den Ordensrittern zu entdecken. Endlich versprachen die Neubekehrten an allen Kriegszügen des Ordens in geziemender Rüstung und einer nach ihrem Vermögen guten Bewaffnung Theil zu nehmen. Dagegen verpflichtete sich der Orden, die, welche von den Neubekehrten auf diesen Kriegszügen in die Hände der Heiden oder anderer Feinde als Gefangene fallen würden, wieder zu befreien. — Der Orden war schon während des Kampfes neben der Befestigung seiner weltlichen Macht auf die Begründung und Ausbreitung des Christenthums bedacht. Er that sehr viel zur Einrichtung von Pfarrkirchen, zu deren Erbauung sich die Preußen im Frieden verpflichten mußten, und sorgte für eine feste im ganzen Lande ziemlich gleichmäßige Dotation. Zur Errichtung von Bisthümern hatte Papst Honorius III. den Bischof Christian schon beauftragt, jedoch gewann unter ihm das Bisthum Kulm nicht einmal vollständige Einrichtung, viel weniger festen Bestand. Schon 1236 hatte Papst Gregor IX. dem Legaten den Auftrag gegeben, das für den Glauben gewonnene Land in Diöcesen zu theilen und sobald dieses geschehen sei, drei verdiente Brüder aus dem Predigerorden auszuwählen, sie als Bischöfe einzusetzen und ihnen die Weihe zu ertheilen. In einer Bulle vom 1. October 1243 machte der Papst dem Bischofe Christian bekannt, er habe seinem Legaten Wilhelm von Modena den Auftrag gegeben, Preußen in vier Bisthümer zu theilen, von denen eins das Bisthum Kulm sein sollte. Zugleich erklärte der Papst, es sei für gut befunden, die in vier Bisthümer eingetheilten Lande Preußens in drei Theile zu theilen, von welchen in jedem Bisthume zwei Theile dem Orden aus Rücksicht auf seine Gefahren, Mühe und Lasten mit allem Einkommen und Gewinn, der dritte Theil aber dem Bischofe mit aller Gerichtsbarkeit und allem Rechte zufallen solle, doch so, daß dem Bischofe auch in den zwei Ordenstheilen alle die Rechte zukämen, welche nur durch einen Bischof ausgeübt werden könnten. Der Papst stellte es dem Bischofe Christian frei, sich eines dieser Bisthümer zu wählen, gebot ihm aber, sich mit einem Dritttheil des Gebietes der Diöcese zu begnügen, und von den zu diesem Theile der Diöcese gehörigen Landen und Rechten Nichts zu verlehnen, zu entfremden oder zu vergeben ohne ausdrückliche Erlaubniß des päpstlichen Stuhles. Der Bischof Christian starb 1243 oder 1244. Dadurch wurde dem Legaten seine Aufgabe sehr erleichtert. Er hatte vom Papste eine Vollmacht, nach welcher er durchaus unbeschränkt ganz nach seiner Einsicht in der Sache verfahren durfte. Da er schon bei seiner letzten Anwesenheit beim Papste die ganze bischöfliche Eintheilung des Landes entworfen und darüber zu Anagni am 4. Juli 1243 eine Urkunde ausgefertigt hatte, so war die Ausführung erleichtert um so mehr, als der Papst diese Eintheilung schon genehmigt hatte. Die erste Diöcese sollte das Kulmerland bilden, so weit es durch die Flüsse Weichsel, Drewenz und Ossa begrenzt wurde, doch mit Inbegriff des Gebietes von Löbau; auch gehörte das sogenannte Sassenland, die Gegend um Gilgenburg und Löbau noch hinzu. Das zweite Bisthum sollte das Land umfassen, welche die Ossa, die Weichsel und der Drausen-See umgrenzen und dann weiter hinaufgehen bis zum Flusse Passaluc oder Passarge; die beiden Werder an der Weichsel Quidin und Zanthis sollten mit eingeschlossen sein. Dieses Bisthum hieß das von Pomesanien. Das dritte Bisthum sollte umgrenzt werden im Westen durch das Frische Haff, im Norden durch den Pregel-Strom oder die Lipza, im Süden durch den Drausen-See und am Fluß Passaluc hinauf, gegen Osten aber sollte es sich bis an die Grenzen von Litthauen ausdehnen. So hatte das Ermländische Bisthum einen bedeutenden Umfang. Ein viertes Bisthum sollte aus dem

für das Christenthum noch nicht gewonnenen Lande gebildet werden, und das Gebiet begreifen, welches im Westen die Ostsee, im Norden die Memel, im Süden der Pregel und gen Osten die Grenzen der Litthauer umfaßte. Dieses Bisthum ward später das Samländische genannt. Zur näheren Berathung über die kirchliche Verfassung in den neuen Bisthümern berief der Legat auf den Sonntag Quasimodogeniti — 10. April — des Jahres 1244 die vornehmsten Geistlichen der benachbarten Länder, den Erzbischof von Gnesen, die Bischöfe von Breslau, Leszlau und Plock, viele Aebte aus Polen, die angesehensten Ritter des teutschen Ordens und andere ehrenwerthe Männer aus Preußen nach Thorn. Ueber die Verhandlung auf dieser Versammlung sind keine bestimmte Nachrichten aufbewahrt, man irrt aber wohl nicht, wenn man annimmt, die Wahl der ersten Bischöfe, und die nähere Bestimmung des Verhältnisses dieser Bischöfe zum Orden seien die Hauptgegenstände gewesen. Für das Bisthum Kulm wurde der Dominicaner Heidenreich (der treue Gehilfe des Bischofes Christian) zum Bischofe bestimmt, welcher schon länger als zehn Jahre an der Bekehrung der Preußen zum Christenthume gearbeitet hatte. Als erster Bischof von Pomesanien wurde der Dominicaner Ernst aus Torgau gewählt, ein Freund und Mitgehilfe Heidenreichs und so wie dieser schon mehrere Jahre für die Verbreitung des Christenthums thätig. Für das Bisthum Ermland wurde ein Priesterbruder des teutschen Ordens (er war nicht Dominicaner, wie es im Artikel Ermland heißt), Heinrich von Strateich ausersehen. Das Bisthum Samland erhielt im Jahre 1255 in dem Priesterbruder des teutschen Ordens, Heinrich von Strittberg, seinen ersten Bischof. Sein Nachfolger, Christian von Mühlhausen, ein Mann, welcher sich durch einen frommen Lebenswandel ebenso auszeichnete, als durch seine Gelehrsamkeit, ebenfalls Priesterbruder des Ordens kam erst im Verlauf des Jahres 1276 nach Preußen. Das Domcapitel wurde zuerst in Schönewik bei Fischhausen, nachher 1285 in Königsberg errichtet. Die Bischöfe traten jedoch mancher Hindernisse wegen nicht sogleich in Thätigkeit. Der Bischof Heidenreich von Kulm, ob auch die beiden anderen, läßt sich nicht ausmachen, begab sich an den päpstlichen Hof und wurde wahrscheinlich erst im Laufe des Jahres 1245 zu Lyon vom Papste selbst zum Bischofe geweiht. Um dieselbe Zeit war auch der Legat Wilhelm von Modena an den päpstlichen Hof zurückgekehrt, und wurde dort bald zum Bischofe von Sabina befördert. Je wichtiger aber seine bisherige Thätigkeit in den Verhältnissen fast des ganzen Nordens und besonders auch sein großer Einfluß auf die Einrichtung und Gestaltung der weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten in Preußen, Liefland, Kurland und Esthland gewesen war, um so mehr bedurfte es, da die kirchliche Schöpfung noch neu und wenig gesichert war, von Seiten des Papstes eines Mannes, welcher mit gleichem Eifer, mit gleicher Einsicht und gleicher Willenskraft bei der hie und da noch sehr verwickelten Lage der Dinge die kaum begonnene Einrichtung der kirchlichen Verhältnisse beendigen konnte. Besonders aber bedurften die neuen Bischöfe in Preußen eines Sachwalters, eines Sprechers und Schiedsrichters sowohl in der Feststellung und Ermittelung ihrer Landestheile, als in so manchen noch unerörterten Verhältnissen. Als einen solchen ernannte der Papst Innocenz IV. im J. 1244 den Verweser des Bisthums Lübeck, Ekbert, früher Erzbischof von Armagh in Irland, einen Mann, welcher beim Papste wegen seiner Erfahrung, seiner Klugheit, seiner Gelehrsamkeit und der Reife seines Urtheiles, seiner Ehrbarkeit und Hochherzigkeit, seiner Mäßigung und Festigkeit in Gesinnung so wie wegen noch mancher anderen Tugenden und Eigenschaften in sehr hoher Achtung und in der ausgezeichnetsten Gunst stand. Ihn erkor der Papst zu seinem Legaten im Norden und machte ihn zur Erhöhung seines Ansehens und seines Einflusses zum Erzbischofe von Preußen, Liefland und Esthland. Diese Beförderung machte der Papst allen Suffraganen desselben, den sämmtlichen Prälaten und Geistlichen in Preußen, Liefland, Esthland, Sem-

gallen und Kurland im Jahre 1245 bekannt und forderte sie auf, ihm als einem Vater Gehorsam und gebührende Ehrfurcht zu beweisen, und seinen Erinnerungen und Anordnungen unfehlbar und mit Demuth nachzukommen. Damit der neue Erzbischof zur Aufrechthaltung seiner Würde und zum standesmäßigen Unterhalte die nöthigen Einkünfte habe, übertrug ihm der Papst das eben erledigte Bisthum Chiemsee und ertheilte dem Erzbischofe von Salzburg den Befehl, dem Erzbischofe von Preußen oder dessen Stellvertreter die Verwaltung dieses Bisthums zu übergeben, und jeden mit dem Banne zu bestrafen, welcher ihm darin etwa Hindernisse mache. Gegen Ende des Monats April im Jahre 1246 überschickte der Papst ihm das erzbischöfliche Pallium und erlaubte ihm auch seine Bitte, sich dieses Palliums auch während seines Aufenthalts in Rußland und in der Kirche von Lübeck zu bedienen, doch sollte dieses Recht sich bloß auf ihn beziehen, keineswegs aber auf seine Nachfolger übergehen. In demselben Frühlinge begab sich der Erzbischof als Legat nach Rußland, um die Vereinigung der russischen Kirche mit der römisch-katholischen zu bewirken, und das gesammte Kirchenwesen nach römischer Ordnung einzurichten. In demselben Jahre erließ Papst Innocenz IV. ein Schreiben an den Erzbischof, in welchem er ihm auftrug, den Eifer der Ordensritter für die Kirche in Verbreitung des Glaubens dadurch zu belohnen, daß er einen geistlichen Ordensbruder zum Bischofe einer der Diöcesen Preußens mache, sobald er von den Ordensrittern darum ersucht werde. Der Bischof Heidenreich von Kulm trat zuerst die Verwaltung seines Bisthums an. Das Land war freilich noch äußerst verwüstet und verwildert, im Ganzen auch sehr entvölkert, daher auch nur sehr wenige und oft in großen Entfernungen gar keine Kirchen. Der Bischof machte es sich daher zur Aufgabe, neue Bewohner heranzuziehen und das verheerte Land wieder anbauen zu lassen. Da der Bischof den neuen Bewohnern ganz günstige Bedingungen stellte, so sah er bald den erfreulichsten Erfolg, in Zeit von fünf bis sechs Jahren hatte sich die Bevölkerung in dem bischöflichen Landestheile so vermehrt, auch waren so viele neue Kirchen gebaut, daß der Bischof schon auf die Einrichtung einer Domkirche denken mußte. Diese Domkirche wurde in Kulmsee im Jahre 1251 zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit geweiht und zugleich ein Domstift auf die Regel des hl. Augustinus gegründet und reich dotirt, so daß, sobald die verliehenen Dörfer und Ländereien zur Zinszahlung kämen, vierzig Domherrn gehalten werden sollten. Außer den Kirchen aber, welche in den Städten und Dörfern sich von Jahr zu Jahr vermehrten, befanden sich im Kulmerlande auch schon mehrere Klöster, z. B. in Kulm ein Dominicaner-, in Thorn ein Franciscanerkloster. — Die Geschichte des Bisthums Pomesanien ist in den ersten Jahren dunkel, nur wissen wir bestimmt, daß Bischof Ernst im Jahre 1247 im Besitz seiner Würde war. Nach verschiedenen anderen Wahlen wählte er endlich 1255 den Theil des Landes, in welchem Marienwerder, Resien (Riesenburg) lagen. Die Domkirche wurde in Marienwerder errichtet. — Der erste Bischof von Ermland war ein Priesterbruder des teutschen Ordens, Heinrich von Strateich. Der Papst hatte bekanntlich dem Erzbischofe von Preußen den Auftrag ertheilt, wenn der Orden es wünsche, einen geeigneten Ordensbruder als Bischof einer der Diöcesen Preußens zu bestimmen. Der Erzbischof scheint Bedenken getragen zu haben. Daher erließ der Papst am 11. Februar 1249 eine Bulle an den Erzbischof, in welcher er ihn in der gemessensten Weise auffordert, sofort den Priesterbruder des Ordens, Heinrich von Strateich, einen sowohl wegen seines guten Lebenswandels, als auch wegen seiner treuen Ergebenheit gegen die römische Kirche empfehlenswerthen Mann, in die Ermländische Diöcese oder in irgend eine andere so eben erledigte Diöcese als Bischof einzusetzen, oder wenn doch vielleicht an diesem Manne irgend etwas zu tadeln sei, irgend einen anderen geeigneten und den Ordensbrüdern angenehmen Priesterbruder auszuwählen. Heinrich von Strateich starb entweder noch im Jahre 1249 oder im Anfange des Jahres 1250.

Sein Nachfolger wurde ein Priesterbruder des Ordens, Namens Anselm, welcher um die Verbreitung des Glaubens und um den teutschen Orden sich hohe Verdienste erworben hatte. Die Theilung des Landes erfolgte im Jahre 1255, der Bischof wählte den mittlern Theil, in welchem die Stadt Braunsberg lag, und der Papst bestätigte diese Theilung noch in demselben Jahre. Bischof Anselm bewies nun eine unermüdete Thätigkeit in der Ausübung seines Amtes, er sorgte für Bildung der Jugend, für Errichtung neuer Kirchen und Alles, was den Glauben unter dem Volke befestigen und fördern konnte. — Die Bischöfe in Preußen lebten lange Zeit hindurch theils wegen der öftern Kriegsstürme, theils wegen der Widersetzlichkeit der Neubekehrten in Rücksicht der Zehntleistung in sehr drückenden Verhältnissen. Da sie so in den Gütern ihrer Bisthümer ihren Unterhalt nicht finden konnten, sahen sie sich zum größten Nachtheile der ihnen anvertrauten Gemeinden öfters genöthigt, auswärts zu leben. Der Erzbischof von Preußen erstattete dem Papste hierüber Bericht und ersuchte ihn, diesem Uebelstande abzuhelfen. Der Papst genehmigte nun, daß jeder der drei Bischöfe Preußens zu seinem Unterhalte auch ein geistliches Lehen annehmen könne, sobald es ihm auf gesetzliche Weise übertragen wurde; doch dürfe er aber dieses nur so lange behalten, bis der Zustand des kirchlichen Wesens in Preußen sich bessere. Die Päpste ließen es überhaupt nie an ihrer Sorgfalt fehlen, das Aufkommen und Gedeihen der jungen Kirche in Preußen, in geistiger sowohl als auch in weltlicher Beziehung auf alle Weise zu fördern. So forderten sie immerfort Geistliche und Mönche auf, nach Preußen zu ziehen, und dort das Unkraut, welches noch üppig unter dem Waizen wuchere und die Pflanzung des Herrn in ihrem Wachsthume hindere, völlig auszutilgen, und suchten auch die christliche Bildung des Volkes und der Geistlichen immer mehr zu heben und zu begründen. So erließ Papst Innocenz IV. im Jahre 1246 eine Bulle an die Vorsteher und Oberen der Mönchsorden, in welcher er sie ersucht der Schwesterkirche in Preußen, Liefland und Esthland, welche der nöthigen Bücher entbehre, mit dem Ueberflusse ihrer Bücher zu Hilfe zu kommen, oder auch Bücher für sie schreiben zu lassen. Auch die früheren Päpste Honorius III. und Innocenz III. wirkten wohlthätig für die Verbesserung des Schulwesens. Papst Honorius forderte in einer eigenen Bulle überall zur Beisteuer und Wohlthätigkeit auf, um die nöthigen Mittel zur Errichtung von Knabenschulen aufzubringen, um so das Christenthum wirksamer und leichter unter den Heiden zu verbreiten. Damals erwarb sich gewiß hierin der päpstliche Legat Wilhelm von Modena schöne Verdienste, hatte er doch selbst die altpreußische Sprache erlernt und mit Mühe den Donat für die Schulen Preußens in diese Sprache übersetzt. Auch die Bischöfe des Landes waren nicht unthätig in der Bildung der Jugend. Im Ermlande finden wir Spuren von Landschulen schon um das Jahr 1251; der Bischof Anselm verständigte sich mit dem damaligen Landmeister über die Ein- und Absetzung der Schullehrer dahin, daß das Recht hierüber dem Orden in seinen Besitzungen unbeschränkt zustehen sollte. Aus diesen Bemühungen für die Volksbildung kann man wohl den Schluß ziehen, daß auch in den wichtigsten Städten Preußens, zu Thorn, Kulm, Marienwerder, Elbing, Braunsberg und Königsberg Schulen für den Jugendunterricht gegründet sein mochten. Allein bestimmte geschichtliche Nachrichten hierüber fehlen, und ohne Zweifel warfen die wilden und langwierigen Kriegsstürme auch die meisten dieser Anlagen wieder nieder oder hemmten doch auf lange Zeit ihre kräftige Wirksamkeit. — Was in anderen Ländern Klosterschulen wirkten, war in Preußen zu dieser Zeit nicht eben von Bedeutung, da der Orden der Verbreitung von Klöstern sich eben nicht fördernd bewies. Wenn auch in den Städten durch die Klöster für die christliche Bildung des Volkes gearbeitet wurde, so waren sie eben doch nur auf die Städte angewiesen, und ihre Zahl war ohnedieß noch immer viel zu gering, so wie die Mittel ihrer Wirksamkeit noch sehr beschränkt waren. Doch fühlte man in den letzten Jahrzehn-

ten des dreizehnten Jahrhunderts die Nothwendigkeit einer christlichen Bildung des Volkes recht sehr. Es wurden nicht bloß auf dem Lande zahlreiche Kirchen erbaut und Geistliche herbeigerufen, sondern auch die Domstifte wurden vorzüglich in der Absicht gegründet, wie dieses die Stiftungsurkunde des Pomesanischen Domcapitels ganz offen ausspricht, daß durch sie für die Kräftigung des katholischen Glaubens mit größerem Erfolge gewirkt werden könne. Daher sah man bei der Wahl der Domherren besonders darauf, daß nur geschickte und gebildete Geistliche in die Domcapitel aufgenommen wurden. Auch legte man zur Fortbildung der Geistlichen bei den Domcapiteln Bibliotheken an; außerdem bemüheten sich auch manche Bischöfe die Bibliotheken ihrer Domcapitel durch Schenkungen zu vermehren; auch selbst der Papst sorgte für Bücher, wie oben schon angeführt ist. — Der Erzbischof von Preußen war bekanntlich auch päpstlicher Legat und gerieth als solcher in manche Streitigkeiten mit dem teutschen Orden, bei welchen von beiden Seiten die Grenzen des Rechtes überschritten wurden. Während der Erzbischof anerkannte Rechte des Ordens verletzte, erlaubte dieser sich gewaltthätige Eingriffe in die Rechte des Erzbischofes. Darunter mußte ganz natürlich die Religion leiden. Das Verderbliche dieser Verhältnisse trat besonders im Jahre 1248 hervor, als bei der Feststellung des kirchlichen Wesens in den wiedergewonnenen Landen ein thätiges Eingreifen des Erzbischofes nothwendig wurde. Von beiden Seiten begegnete man sich nur in dem Wunsche einer friedlichen Ausgleichung der gegenseitigen Rechte. Da traten die drei Bischöfe in Preußen, Heidenreich von Kulm, Ernst von Pomesanien und Heinrich von Ermland in Verbindung mit dem Markgrafen Otto von Brandenburg im Anfange des Jahres 1249 als Vermittler ein und bewirkten, daß der Erzbischof und die Ordensritter sich gegenseitig alles bisherige Unrecht verziehen, und sich vollständig aussöhnten. Der Erzbischof versprach, den Orden forthin durch die Predigt des Kreuzes, und auf jede andere nützliche Weise nach allen Kräften und wo er nur könne, zu unterstützen, über die streitig gewesenen Rechte und Freiheiten keine Klage weder beim Papste, noch bei irgend einem andern Richter anzubringen, während die Ordensritter dem Erzbischofe die Versicherung gaben, sie würden ihn fernerhin durch Nichts mehr belästigen, vielmehr nach Recht und Gebühr stets achten und ehren. Zugleich verpflichtete sich der Orden, zur Bezahlung von dreihundert Mark Silber in bestimmten Fristen an den Erzbischof, wogegen dieser versprechen mußte, er wolle seinen erzbischöflichen Sitz nie ohne den ausdrücklichen Willen der Ordensgebietiger in Preußen nehmen. Darüber vereinigte man sich am 10. Januar 1249. Indeß ruhete der Streit nur auf kurze Zeit, waren ja ohnehin die Irrungen mehr auf die Seite geschoben, als völlig ausgeglichen. Eine gründliche Heilung konnte nur vom päpstlichen Stuhle kommen, welchen aber damals bekanntlich weit wichtigere Verhältnisse beschäftigten. Die Spaltung im teutschen Vaterlande spiegelte sich in den Verhältnissen des Ordens ab, die Wahl des neuen Ordensmeisters war zwiespaltig. In dieser Zeit der Spaltung und des innern Zerwürfnisses des Ordens mochten aber wohl hier leicht Verpflichtungen und Versprechungen vergessen oder doch unbeachtet geblieben, dort auch wohl ihre Erfüllung sehr erschwert oder verhindert worden sein. Der Streit des Ordens mit Erzbischof Albert regte sich von neuem. Je verderblicher dieser nun bei dem innern Zwiespalte des Ordens werden mußte, um so mehr beeilte sich der Landmeister, Dietrich von Grüningen, eine Ausgleichung aller streitigen Verhältnisse herbeizuführen. Der Landmeister legte weit größeren Eifer dafür an den Tag, als der Erzbischof. Der Landmeister begab sich nun an den päpstlichen Hof und stellte den großen Nachtheil und die für die Ausbreitung und Begründung des Christenthums in Preußen so verderblichen Folgen dieses Zwiespaltes zwischen dem Orden und dem Erzbischofe so eindringlich vor, daß Innocenz beschloß den Streit bald zu beendigen. Er lud den Erzbischof und den Landmeister auf Ostern des nächsten Jahres vor das Gericht des päpstlichen Stuhles, um die streitigen Verhältnisse

selbst zu untersuchen. Den Erzbischof ließ der Papst in allem Ernste warnen, er möge forthin nichts Nachtheiliges gegen den Orden vornehmen, sondern sich in aller Weise ihm günstig und geneigt bezeigen. Der Erzbischof erschien zur bestimmten Frist in Lyon, und der Papst überzeugte sich aus dem Verhöre, daß der Erzbischof seine Gewalt als päpstlicher Legat überschritten habe. Indeß entließ ihn der Papst aus Schonung gegen seine Würde, ohne augenblicklich eine Aenderung in seiner bisherigen Stellung zu verfügen. Erst im September 1250 erging an den Erzbischof Albert der Befehl des Papstes, zur Verhütung fernerer Mißverhältnisse gegen den Orden von seiner Vollmacht als päpstlicher Legat vorerst keinen Gebrauch zu machen und namentlich von jetzt an keinen Bischof mehr einzusetzen, weder in Preußen, noch in Liefland oder Esthland. Aber auch seine Verhältnisse als Erzbischof gegen den Orden bedurften einer festeren Regelung, darüber aber erfolgte die Entscheidung erst im Februar 1251. Im Auftrage des Papstes übernahmen die beiden Bischöfe, Peter von Albano und Wilhelm von Sabina (der frühere päpstliche Legat in Preußen, Wilhelm von Modena) und der Cardinal Johannes von St. Laurentius die Schlichtung des Streites. Sie legten im Wesentlichen jenen Vergleich zu Grunde, welchen 1249 die Bischöfe von Preußen und Markgraf Otto von Brandenburg über Verzeihung und Nachlaß der gegenseitigen Beeinträchtigungen, über die sog. Lösungsgelder und über die Unverletzlichkeit der beiderseitigen Gerechtsame und Freiheiten ausgesprochen hatten. So ward der Streit am 24. Februar 1251 vollständig beigelegt. Der Papst bestätigte nicht nur diesen Vergleich, sondern trug auch dem Bischofe Bruno von Olmütz auf, dafür zu sorgen, daß er in allen Puncten von beiden Theilen streng beobachtet und befolgt werde. — Grade um diese Zeit wurde aber wiederum neuer Samen zu einem Streite ausgeworfen, welcher bis in das nächste Jahrhundert dauerte. Um der erzbischöflichen Würde in den Ländern an der Ostsee eine festere Stütze zu geben, entwarf der Bischof Wilhelm von Sabina im Namen des Papstes die Anordnung, daß in der Folge der Erzbischof seinen Sitz in Riga nehmen sollte, weil sie aus mehreren Gründen die vornehmste und geeignetste Stadt in diesen Gegenden sei. Sobald der zeitige Bischof von Riga sterbe, oder sein bischöflicher Stuhl durch Versetzung erledigt werde, solle die Kirche von Riga als eine erzbischöfliche an den Erzbischof Albert übergehen. Bis dahin solle jedoch der Bischof von Riga in allen seinen bisherigen Verhältnissen bleiben und der Erzbischof in seinem ganzen erzbischöflichen Bezirk nur die ihm zustehende erzbischöfliche Gerichtsbarkeit ausüben. Nun starb gegen das Ende des Jahres 1253 der Bischof Nicolaus von Riga, und der Erzbischof Albert nahm schon im Anfange des Jahres 1254 seinen Aufenthalt in Liefland, wahrscheinlich sogleich in Riga. Seit einiger Zeit hatte ihm der Papst auch wieder die Ausübung der Legatengewalt über Preußen, Liefland und Esthland zugestanden. Doch traten ihm in Preußen bei seinen Anordnungen in kirchlichen Angelegenheiten und bei der Ausübung seiner Rechte als Legat in den von den Päpsten verliehenen Freiheiten und Vorrechten des Ordens und selbst auch in der eigenthümlichen Stellung der Landesbischöfe zu dem Orden (unter dem Nachfolger des Bischofes Heidenreich von Kulm nahm das Domcapitel die Regel des teutschen Ordens an, die Domcapitel von Samland und Pomesanien wurden aber gleich bei der ersten Einrichtung mit Ordensbrüdern besetzt) nicht selten Schwierigkeiten und Hemmungen entgegen, welche seine ganze Thätigkeit hinderten und seinen Bemühungen allen Erfolg nahmen. Dieses trug er dem Papste vor und verzichtete auf seine Legatenwürde, so weit sie Preußen betraf und sprach den Wunsch aus, sie in Zukunft nur noch über Liefland, Esthland oder Rußland behalten zu dürfen. Indem der Papst dieses genehmigte, befahl er zugleich dem Erzbischofe, er solle in den Ländern des Ordens nichts gegen den Willen der Ordensritter unternehmen und verfügen. So schien jeder Anlaß zu Mißhelligkeiten verschwunden. Albert trat im April 1254

als Erzbischof von Riga auf und kam als solcher in eine ganz neue Stellung zum Orden in Liefland. Die Streitigkeiten, welche in dieser Beziehung entstanden, wurden am päpstlichen Hofe, wohin beide Parteien gereiset waren, am 12. December 1254 ausgeglichen. Dem Erzbischofe wurde darauf im folgenden Jahre vom Papste Alexander IV. eine Bulle ausgefertigt, in welcher dieser die Kirche von Riga mit allen ihren namentlich aufgeführten Besitzungen in den Schutz des Apostels Petrus nahm, ihr ausdrücklich die Bisthümer von Oesel, Dorpat, Wierland, Kurland, Kulm, Ermland, Pomesanien, Samland, Rußland (bei Voigt, Bd. III. S. 61 wird auch Warschau mit aufgeführt, das ist aber ein Irrthum, denn Warschau wurde erst gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts Bisthum, vgl. d. Art. Posen, Bisthum und Einführung des Christenthums in Polen) unterwarf, dem Erzbischofe alle seine Rechte und Freiheiten genau festsetzte, und auf jede Weise die Stellung auf's bestimmteste zu bezeichnen suchte, welche der Erzbischof von nun an sowohl gegen die Geistlichkeit dieser Länder, als gegen den Orden einnehmen sollte. So waren nun die hierarchischen Verhältnisse geordnet. Der Orden hatte vermöge päpstlicher Bewilligung in seinen Landestheilen das Patronatrecht; die Bischöfe und Domcapitel aber in ihren Landestheilen. In den dem Orden verbleibenden Landestheilen hatte der Bischof nur Anspruch auf das, was nothwendig durch einen Bischof geschehen muß (salvis tamen episcopo in duabus fratrum partibus illis omnibus, quae non possunt nisi per episcopum exerceri). Nachdem nun so alle Verhältnisse geordnet waren, hätten die Segnungen des Christenthums in reichem Maße über Preußen kommen können; aber da trat manches hindernd entgegen. Das Volk war durch Gewalt der Waffen dem Christenthume unterworfen, und der Geist der katholischen Religion war ihm so ziemlich fremd geblieben. Der Orden stellte nur teutsche Priester an, allerdings damit das Volk um so eher die teutsche Sprache erlerne und sich mit den Teutschen zu einem Volke vereinige. Es hatte dieses aber auch den großen Nachtheil, daß der Geistliche nur durch Dolmetscher mit ihnen verhandeln konnte. Mit Ausnahme von Ermland waren alle Domcapitel mit Ordenspriestern besetzt, so daß der Hochmeister die Wahl der Bischöfe ganz nach seinem Willen leiten konnte. Besonders nachtheilig wurde dieses, als später der Orden viel von seiner strengkirchlichen Richtung verlor. Der Orden gerieth mit den Bischöfen und dem Metropoliten oft in Streit, wo Gewaltthätigkeiten u. s. w. nicht ausblieben und gab auch durch öftere Nichtachtung des päpstlichen Bannes und Interdicts ein böses Beispiel. Auch in sittlicher Hinsicht war das Leben der Ordensmitglieder nicht immer ein leuchtendes Beispiel und leider waren manche aus dem höhern und niederen Clerus nicht besser als die Ritter. Selbst eifrige Erzbischöfe konnten den genannten Uebelständen nicht abhelfen, war ja der Metropolitanverband von Ermland, Samland und Pomesanien mit Riga, und von Kulm mit Gnesen ein sehr lockerer. Im Gebiete des Ordens bildeten sich nur wenige Klöster, namentlich keine, welche Reichthum und dadurch Macht und Einfluß besaßen, denn die Erwerbung liegender Güter von Seiten geistlicher Corporationen oder auch einzelner Geistlichen war an die Genehmigung des Ordens gebunden, diese wurde aber nur selten ertheilt. Eine Ausnahme bildeten bloß die Cistercienserklöster Oliva und Pelplin, welche unter dem Schutze und durch die Freigebigkeit der alten Herzöge von Pommern zu einem so ausgedehnten Güterbesitz gekommen waren, so daß kein anderes Kloster weder in Pommern noch in Preußen sie an Güterreichthum übertraf. — Dazu kam noch, daß Mitglieder verschiedener häretischer Secten in's Land kamen, welche ohne Widerstand ihre Irrlehren verkündigten, und im Geheimen viele Anhänger fanden. — Vergl. Voigt, Johannes, Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange des teutschen Ordens. Königsberg 1827—38. 9 Bde. [Uedinck.]

Preußen, Reformation in. Der teutsche Ritterorden (s. Teutschorden) war durch den zu Thorn 1466 abgeschlossenen Frieden in eine schmachvolle

Abhängigkeit von Polen gefallen (s. Polen), und glaubte, er könne von dieser sich um so sicherer befreien, wenn er Söhne aus mächtigen teutschen Fürstenhäusern zu Großmeistern wählte. Zuerst wählte man 1498 den Herzog Friedrich von Sachsen, welcher 1473 geboren war, und sich dem geistlichen Stande gewidmet hatte. Von Jugend an mehr den Wissenschaften als Waffenübungen und ritterlichen Künsten ergeben, hatte er sich auf den Hochschulen zu Siena und Leipzig ausgedehnte Kenntnisse erworben. Im Herbste 1504 wurde er vom Domcapitel von Magdeburg zum Coadjutor des Erzbischofes von Magdeburg, Herzogs Ernst von Sachsen, gewählt. Der Papst Julius II. genehmigte in einem Breve vom 27. Sept. 1506 diese Wahl und zwar so, daß der Hochmeister noch nebenbei das Hochmeisteramt behalten könne. Schwierige Verhältnisse hinderten ihn, so für den Orden zu wirken, als er beabsichtigte, zudem starb er am 14. December 1510 in der Blüthe seiner Jahre. Die Nachricht vom Tode des Hochmeisters traf am Weihnachtsfeste in Königsberg ein, und alsbald ward auf den letzten Tag des Jahres eine Tagfahrt in Heiligenbeil anberaumt, um die Wahl eines neuen Hochmeisters vorzunehmen. Die Verhältnisse des Ordens zu Polen forderten bei dieser Wahl eine ganz besondere Berücksichtigung. Und so traf dann die Wahl den jungen Markgrafen Albrecht von Brandenburg, welcher damals 20 Jahre alt war, einen Sohn des Markgrafen Friedrich von Anspach und Baireuth. Man lenkte deßhalb die Wahl auf ihn, weil sein Vater und sein Bruder Markgraf Casimir hoch verdient und angesehen seien, und es sich deßhalb vermuthen lasse, wenn Markgraf Albrecht als Oberhaupt des Ordens dastehe, die Könige von Polen und Ungarn ihn als Freund und Schwestersohn nicht bedrängen, und den Orden nicht ferner beunruhigen und verfolgen würden. Dazu kam noch seine nahe Verwandtschaft mit dem Churfürsten Joachim I. von Brandenburg. Es war aber der gewählte Hochmeister noch nicht Mitglied des teutschen Ordens, er ward daher am 13. Februar 1511 in dem Ordenskloster zu Zschillen zum Ritter geschlagen und feierlich in den Orden aufgenommen. An demselben Tage noch ward er von den nach Sachsen abgesandten Ordensgebietigern laut ihrer Vollmacht in förmlicher Weise zum Hochmeister des Ordens gewählt und mit den Insignien des Meisteramtes feierlich geschmückt. Am 22. November, einem durch Sturm und Hagel höchst unfreundlichen Tage hielt der Hochmeister seinen feierlichen Einzug in Königsberg. Er selbst war wegen des Todes seiner Mutter ganz in Schwarz gekleidet. Da in dem sittlichen Leben der Unterthanen Vieles aus der Bahn der Ordnung gewichen war, schritt der Hochmeister dagegen ein. Er untersagte mit strengem Nachdrucke die Sitte des übermäßigen Zutrinkens, der Quelle von vielen andern Unsittlichkeiten, und ging selbst mit dem Beispiele der Mäßigung voraus. König Sigismund von Polen that alles Mögliche, um den Frieden mit dem Orden und ein gutes Vernehmen mit seinem Neffen, dem Hochmeister, zu erhalten; aber auf der Huldigung bestand er, und konnte auch, ohne sein Volk zu erbittern, nicht füglich davon abgehen. Der Hochmeister aber wollte sich dazu nicht verstehen, und suchte Zeit zu gewinnen, auch griffen der Kaiser und der Papst in diese Streitsache ein und zogen dadurch die Sache weiter hinaus. Der Hochmeister rüstete auch nach Kräften und suchte sich durch Bündnisse zu verstärken, um einen Angriff des Königs von Polen abschlagen zu können. Er ließ sich sogar mit dem Großfürsten von Moskau in ein Bündniß gegen das katholische Polen ein. Ueber dieses Bündniß hatte die öffentliche Meinung in Preußen sich schon mehrmals tadelnd ausgesprochen. Als nun der Hochmeister auf einem Landtage im December 1514 aufgefordert wurde, sich darüber zu erklären, ob er mit den Russen in einem Bündnisse stehe, stellte er das in Abrede. Er ersuchte auch den Procurator des Ordens am päpstlichen Hofe, ihn an geeigneten Orten gegen diese Beschuldigung zu vertheidigen. Der Kaiser verbot den Krieg, weil er jetzt in Verbindung mit dem Papste Alles daran setzte, um seinen großartigen Plan eines europäischen Kreuzzuges gegen die Türken in

Ausführung zu bringen. Der Hochmeister setzte aber seine Rüstungen fort, und verzichtete, um die Freundschaft und Beihilfe des Churfürsten von Brandenburg zu erhalten, auf alle bisherigen Ansprüche auf jedes Wiederkaufs- und Einlösungsrecht in Betreff der Neumark, welche der Orden beim früheren Verkaufe des Landes an den Churfürsten Friedrich sich vorbehalten hatte. König Sigismund forderte den Hochmeister zur Leistung der Huldigung, wozu ihn auch der Kaiser Carl ermahnte, nach Thorn, und erklärte ihm, als er nicht erschien, den Krieg (28. December 1519). Zur Bestreitung der Kriegskosten ließ der Hochmeister alle Kirchengeräthe und Kleinodien aus allen Kirchen Samlands und Natangens nach Königsberg einliefern, wo sie vermünzt wurden. Aus dem Blei, mit welchem die Thürme gedeckt waren, wurden Kugeln gegossen. Ein großer Theil des polnischen Heeres bestand aus rohen Tatarenhaufen, daher ward an den Bewohnern des Ordensgebietes fast jede denkbare Grausamkeit verübt. Die Kirchen wurden geplündert, die Altäre umgestürzt, die Heiligthümer besudelt und entweiht, Kinder und Greise erwürgt, Frauen und Jungfrauen gemißhandelt und entehrt. Der Krieg wurde mit wechselndem Glücke geführt, neigte sich aber doch immer mehr zum Nachtheile des Hochmeisters. Endlich verdankte er der Vermittelung des Kaisers und anderer Fürsten, auch des Papstes, welcher den König von Polen wiederholt auf's Dringendste zum Frieden ermahnt hatten, einen vierjährigen Waffenstillstand, welcher zu Thorn am 5. April 1521 abgeschlossen wurde. Der Hochmeister faßte darauf den Gedanken nach Teutschland zu reisen, um theils bei seinen Verwandten, theils bei andern Reichsfürsten die Sache seines Ordens zu fördern, und wo möglich den Eifer und das Interesse für die Aufrechthaltung des Ordens neu zu beleben. Geldmittel fehlten, und die Landesmünze war während des Krieges so sehr verschlechtert, daß sie auf ein Drittel des ehemaligen Werthes herabgesetzt wurde. Der Hochmeister konnte auf keine Weise die zur Reise erforderlichen Geldmittel zusammenbringen, und mußte daher seinen Reiseplan noch einstellen. Da starb am 25. Mai 1521 der hochbejahrte und vielerfahrene Bischof von Pomesanien, Hiob von Dobeneck, welcher, so wie unter dem vorigen, so auch unter dem jetzigen Hochmeister, sich vielfache Verdienste um den Orden und um das Land erworben hatte. So war im Ordenslande nur noch ein Bischof, Georg von Samland. Georg von Polenz war mit dem Hochmeister, mit welchem er in Italien Kriegsdienste geleistet hatte, zugleich in den Orden eingetreten, er hatte sich vielseitige Lebens- und Geschäftskenntnisse erworben und diese nachher noch erweitert, als er in den verwickeltsten Verhältnissen des Ordens als Unterhändler an den König von Polen, und dann als Gesandter an den päpstlichen Stuhl, an den kaiserlichen Hof und verschiedene teutsche Reichsstände geschickt wurde. Dadurch hatte er sich dem Hochmeister so empfohlen, daß er durch seine Verwendung nach dem am 16. Juli 1518 zu Merseburg erfolgten Tod des Bischofes von Samland, Günther von Bünau, auf den erledigten Bischofssitz befördert wurde. Nach dem Tode des Bischofes von Pomesanien postulirte das Domcapitel, wenn auch nicht auf Veranlassung doch wenigstens mit Zustimmung des Hochmeisters, den Bischof Georg von Samland zum Bischofe von Pomesanien. Der Hochmeister begab sich 1522, nachdem er den Bischof von Samland zum Statthalter ernannt hatte, nach Teutschland, um Hilfe für den Orden zu finden. In Preußen konnte der Hochmeister wenig auf Beihilfe rechnen, denn dort waren wegen Erhebung der Abgaben die unruhigsten Bewegungen entstanden, und gegen ihn führte man täglich schwere neue Anklagen. Er besuchte nun den Reichstag zu Nürnberg 1524, um noch einen letzten Versuch um Hilfe zu machen. Die Verbindung des Ordens mit dem Reiche stellte er wieder her, nahm als Reichsfürst Sitz und Stimme unter den geistlichen Fürsten, suchte aber vergebens Unterstützung. „Von seinen Brüdern, welche bereits ihren unglücklichen Vater unter dem Vorwande des Wahnsinnes gefangen gesetzt hatten, und selbst nie Geld genug für ihre Verschwendungen hatten,

durfte er Nichts erwarten als einen wohlfeilen, guten Rath" (Stenzel, Gesch. des preuß. Staates, Bd. I. S. 290). Der Landmeister von Liefland ließ sich erst nach langen Unterhandlungen und nur durch eine Verschreibung über die Abtretung der Oberherrschaft über Harrien und Wierland bewegen, den Hochmeister mit einer Summe Geldes zu unterstützen (1524). — Der teutsche Orden war im Verlaufe der Zeiten in einen tiefen Verfall gerathen. Es war dieses früheren Hochmeistern nicht entgangen, denn der Hochmeister Martin Truchseß von Wetzhausen entwarf 1479 und 1488 Pläne zu einer Reform des Ordens, auch der Hochmeister Johann von Tiefen bemühte sich 1490 ebenfalls um eine Reform des Ordens, und auch der Hochmeister Herzog Friedrich von Sachsen hatte 1510 den Plan gefaßt, den Orden zu reformiren. Diese Pläne hatten aber der ungünstigen Zeitverhältnisse wegen nicht zur Ausführung gelangen können. Aber auch den Päpsten war die dringende Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reform jenes Ordens keineswegs unbekannt geblieben. Schon Papst Leo X. hatte 1519 den Hochmeister Albrecht auf die ernsteste Weise aufgefordert, eine gründliche, Haupt und Glieder berührende Reform seines in so tiefen Verfall gerathenen Ordens vorzunehmen. Der darauf folgende Krieg mit Polen hatte an sich schon ein solches Unternehmen unmöglich gemacht; doch war aber während der Anwesenheit des Hochmeisters in Teutschland über einen solchen Reformationsplan mit dem Ordensprocurator am römischen Hofe Manches verhandelt worden. Der Nachfolger des Papstes Leo X. aber, Hadrian VI., erneuerte 1523 die Aufforderung mit dem schärfsten Nachdruck: „Cum autem, sicut accepimus litterae huiusmodi ante praefati praedecessoris obitum et forsan nondum tibi praesentatae fuerint nec ad earum quoque executionem processeris Nosque cupiamus, ordinem praedictum ad pristinum statum reduci, Tibi per praesentes committimus et mandamus, quatenus postquam dictae litterae Tibi praesentatae fuerint, ad illarum omnimodam executionem in omnibus et per omnia procedas." Der Ernst, mit welchem der Papst jetzt auf die Ausführung seines Befehles drang, schien unter den obwaltenden Verhältnissen mit Polen es nothwendig zu machen, irgend welche Schritte zu thun. Der Hochmeister hatte während seines Aufenthaltes in Nürnberg den protestantischen Prediger Andreas Osiander (s. d. A.) kennen gelernt, und war durch ihn mit Luthers Lehre bekannt geworden. Albrecht wendete sich nun in der Sache der Ordensreformation an Luther (s. d. A.) und ließ ihm im Anfange des Juni 1523 durch seinen geheimen Rath, Magister Johann Oeden, einen Brief und eine Abschrift der Ordensstatuten überreichen, und ersuchte ihn, er möge diesem seinem Rathe seine Meinung über die auf dem Grunde dieser Statuten vorzunehmende Reformation seines Ordens mittheilen. Diese Sendung wurde im engsten Geheimnisse betrieben. Der Hochmeister hatte seinem Rathe ausdrücklich den Auftrag gegeben, er möge vorher Luther das Versprechen abnehmen, er wolle Alles, was ihm mitgetheilt werde bis in's Grab verschweigen. Dann erst sollte er dem Dr. Luther anzeigen, er werde ihm das Handschreiben eines Fürsten einhändigen, jedoch mit der Bitte, er möge es, sobald er dasselbe gelesen habe, verbrennen, nicht etwa wegen Mißtrauens, sondern damit es nicht in fremde Hände komme, weil daraus unwiederbringlicher Schaden und Nachtheil entstehen könne. Wenn Luther dieses Alles zugesagt habe, solle ihm der Rath eröffnen, der Hochmeister finde es für nöthig, eine Reformation des Ordens an Haupt und Gliedern vorzunehmen; er sende ihm deßhalb eine Abschrift des Ordensbuches, mit der Bitte, dasselbe zu emendiren, das was er in ihm christlich finde, auszuzeichnen, und ihm überhaupt darüber seine Meinung schriftlich mitzutheilen. Zugleich ließ der Hochmeister ihm dabei sagen: er werde in der ganzen Reformation des Ordens ganz nach seinem Rathe handeln, „damit dieselbe zur Ehre Gottes ihren Fortgang ohne Aergerniß oder Empörung erlangen möchte". Endlich ließ er ihn um seinen Rath bitten, welche Maßregeln zu ergreifen seien, um die Bischöfe, Prälaten und

Geistlichen im Ordensgebiete, von denen einige regulirt, andere aber ohne Regel und frei wie andere Bischöfe und Prälaten seien, zu einem wahrhaft christlichen Leben bringen zu können. Bei der Heimlichkeit, mit welcher diese Verhandlung betrieben ward, läßt sich nicht bestimmt sagen, welchen Rath Luther dem Hochmeister ertheilt habe. Wahrscheinlich wird es derselbe gewesen sein, welchen er ihm gegen das Ende des Septembers auf seiner Durchreise nach Berlin in Wittenberg gab. Als er sich dort mit Luther besprach, rieth ihm dieser, er solle die alberne und verkehrte Ordensregel auf die Seite werfen, eine Frau nehmen und Preußen in ein weltliches Fürstenthum oder Herzogthum verwandeln. Melanchthon stimmte Luthers Rathe vollkommen bei. Dieser Rath fand beim Hochmeister offenbar Anklang; er lächelte, gab jedoch darauf keine weitere Antwort. Seitdem hatte der Gedanke, Preußen in ein erbliches Fürstenthum zu verwandeln, in des Hochmeisters Seele tiefe Wurzeln gefaßt, doch konnte er ihn seiner besonderen Verhältnisse wegen noch nicht gleich ausführen. In Folge der von Luther im März 1523 an die teutschen Ordensherren ergangenen Ermahnung, falsche Keuschheit zu meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen (welche in solchen Kraftausdrücken abgefaßt war, daß de Wette deßhalb sich veranlaßt gesehen hat, sie nicht in seine Sammlung der Briefe, Sendschreiben u. s. w. Luthers aufzunehmen), wollten schon mehrere Ordensritter in Teutschland, Preußen und Liefland sich vom Orden lossagen und verehelichen. Der Hochmeister fand es nun durchaus nothwendig, so wie zu seiner eigenen Vertheidigung rathsam, hier hindernd entgegenzutreten, weil sonst der Orden noch vor Ausführung seines Planes sich leicht hätte auflösen können. Er befahl daher dem Meister in Liefland, welcher auch schon mit Luther in Verbindung stand, er möge seine Ordensritter strenge bewachen und jeden, von dem er erfahre, er denke an Abfall vom Orden und an Heirathen, ohne Gnade und Schonung auf's ernstlichste bestrafen. Zugleich wendete sich auch der Hochmeister sofort an den Ordensprocurator in Rom, um den Papst von dem verderblichen Vorhaben im Orden zu unterrichten, ihn um ein strenges Strafedict gegen die Gesetzwidrigen zu ersuchen, und sich zugleich seine Meinung über die zu ergreifenden Maßregeln zu erbitten. — Bei der Erledigung des bischöflichen Stuhles von Pomesanien hatte Papst Leo X. kurz vor seinem Tode den Cardinal de Grossis zum Bischofe ernannt, welcher im November 1523 starb. Der neuernannte Papst Clemens VII. verlieh nun das Bisthum dem Cardinal Rudolphis, und setzte ihn zugleich zum Protector des teutschen Ordens ein, welche Stelle der Papst Clemens VII. vor seiner Erhebung zur päpstlichen Würde bekleidet hatte. Da nun nahm sich der Hochmeister es heraus, den Doctor beider Rechte, Eberhard von Queis aus Meißen, vormaligen Kanzler des Herzogs von Liegnitz zum Bischofe von Pomesanien zu ernennen. Er schickte ihn nach Preußen und befahl dem Bischofe von Samland, er möge es veranlassen, daß das pomesanische Domcapitel den Eberhard von Queis zum Bischofe wähle. Sei aber dieses so vorsichtig und verschwiegen als möglich geschehen, solle der Bischof von Samland den Gewählten alsbald in den Besitz des Bisthums setzen und die Unterthanen im bischöflichen Gebiete ohne Weiteres an denselben als ihren Herrn weisen. Der Hochmeister wollte auch das Bisthum Ermland mit dem Orden vereinigt sehen und hatte deßhalb dem Ordensprocurator am päpstlichen Hofe aufgegeben, er möge die Bestätigung der Wahl des Domherrn von Frauenburg, Moritz Ferber, zum Bischofe von Ermland hintertreiben, aber dieser Plan gelang nicht. Von den Männern, welche nun im Gebiete des Ordens die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in Händen hatten, konnte die katholische Kirche bei den heftigen Angriffen, welche jetzt auf sie gemacht wurden, keine kräftige Vertretung und entschiedene Vertheidigung erwarten. Eberhard von Queis soll schon vor seiner Wahl der Lehre Luthers geneigt gewesen sein, seine vom Hochmeister selbst veranlaßte Wahl, welche wohl nicht ohne Luthers Einfluß erfolgt war, ist bezeichnend genug. Es findet

sich zwar nicht, daß er in der ersten Zeit seiner Amtsverwaltung, da er immer noch seine Bestätigung aus Rom erwartete, der Verbreitung der neuen Lehre vorgearbeitet oder sie begünstigt habe. Dazu kommt noch, daß er im nächsten Jahre sich eine Zeitlang wieder in Teutschland aufhielt; allein vorerst war es schon hinreichend, daß er ihr nicht hinderlich entgegentrat; denn in mehreren benachbarten Städten hatte sie schon Eingang gefunden. In Danzig predigte schon 1518 Jacob Knade auf's Heftigste gegen verschiedene Lehren und Gebräuche der Kirche, und gab in demselben Jahre das Beispiel einer Priesterehe. In gleichem Geiste wirkten nach ihm Johann Böschenstein, früher Professor der hebr. Sprache zu Ingolstadt, der Franciscaner Dr. Bernhard Schulz, besonders aber in den Jahren 1522 und 1523 Jacob Hegge, gewöhnlich Jacob Finkenblock oder Winkelbloch genannt (s. Polen), welcher als Weltpriester zur Lehre Luthers übergetreten war. Seine heftigen Predigten gegen den Papst, die Geistlichkeit und die katholische Kirche fanden außerordentlichen Beifall; die Masse der Zuhörer vermehrte sich täglich. Der König von Polen befahl dem Danziger Rathe, er möge dem gottlosen Treiben des Priesters Einhalt thun, aber der Befehl fruchtete nicht. In Thorn fand Luthers Lehre schon 1520 so großen Beifall, daß sich der König von Polen veranlaßt sah, die Einführung und Verbreitung der Schriften Luthers mit aller Strenge zu verbieten. Auch in Elbing fand Luthers Lehre früh Eingang. Im J. 1523 war der größte Theil des Rathes und der Bürgerschaft ihr zugethan, in diesem Jahre ward den Dominicanern in dieser Stadt das Nachtläuten und das Predigen verboten. Der raschen Verbreitung der Lehre Luthers trat aber hier der Bischof Moritz von Ermland entgegen, so wie er sich auch mit Erfolg bemühte, sie in seinem Bisthume nicht aufkommen zu lassen. Im Gebiete des Bischofes von Samland dagegen wurde der Verbreitung der Lehre Luthers nicht das geringste Hinderniß gemacht. Der Bischof selbst, ohne vorläufig noch für die Lehre Luthers sich zu erklären, that ihr in jeder Beziehung Vorschub, und konnte dieses um so erfolgreicher, da er in Abwesenheit des Hochmeisters Regent des Landes war. Einer seiner Domherren, Georg Schmidt, hielt schon 1523, offenbar mit Einwilligung des Bischofes, öffentliche Vorträge im protestantischen Geiste. Ferner geschah es wohl nicht ohne seine und des Hochmeisters eigene Genehmigung, daß der Oberkompan Friedrich von Heideck, welchen der Hochmeister nach Teutschland begleitet hatte, bei seiner Rückkehr nach Preußen sich von Luther selbst einen Prediger erbat, um ihn mit sich nach Preußen zu führen. Dieser war ein früherer Franciscaner, Johann Brismann. Er kam am 14. September 1523 in Königsberg an, und hielt schon am 27. desselben Monats in der Domkirche, welche ihm der Bischof von Samland bereitwillig eingeräumt hatte, seine erste protestantische Predigt. Der Bischof von Samland ging selbst immer mehr in die lutherische Lehre ein, und hielt schon vor dem Ende des Jahres im Dome eine Predigt ganz im protestantischen Geiste, und bestellte dann den Johann Brismann als Prediger an seiner Stelle. Später kam ebenfalls auf Veranlassung Friedrichs von Heideck der protestantische Prediger Johannes Amandus, ebenfalls ein früherer Mönch, nach Königsberg und hielt am 29. November in der altstädtischen Pfarrkirche in einem sehr heftigen und stürmischen Geiste seine erste protestantische Predigt. Mit diesen beiden Predigern waren zugleich wieder neue Schriften Luthers und seiner Gesinnungsgenossen nach Preußen gekommen, wurden begierig gelesen und weiter verbreitet. Zugleich ertheilte jetzt der Hochmeister seinem Secretär Christoph Gattenhofer und dem Wolfgang Maler auf ihre Bitten die Erlaubniß, in Königsberg eine Papiermühle und eine Buchdruckerei anzulegen. So wurden dann schon mit dem Anfange des Jahres 1524 eine Menge Schriften für die Lehre Luthers durch das Land verbreitet. Der Bischof von Samland begünstigte dieses Alles. Unterdeß reiste der Hochmeister von Nürnberg ab, besprach sich zu Wittenberg mit Luther, — und ersuchte diesen ihm einige tüchtige Prediger

zuzuweisen. Nun ward auch die Zuneigung des Hochmeisters zu Luthers Lehre bekannt. Der Herzog Georg von Sachsen, welcher sich früher sehr dafür verwendet hatte, daß Albrecht Hochmeister wurde, hatte kaum davon gehört, als er schon an des Hochmeisters Bruder, den Markgrafen Casimir schrieb, und ihn auf die Gefahren aufmerksam machte, denen sein Bruder so entgegen gehe. „Es thue ihm leid, daß ein solches Uebel von einem Fürsten von Brandenburg angefangen werde wider seinen Gott und dem Orden gethanen Gelübde, zumal da er selbst es so treulich befördert habe, daß Albrecht das Haupt des löblichen Ordens geworden. Der Orden müsse nothwendig dadurch untergehen" .... Der Markgraf möge daher den Hochmeister dringend warnen, und ihn von ferneren Schritten zurückhalten. Diese Warnung wurde nicht beachtet. Der Bischof von Samland erließ schon am 15. Januar 1524 eine Verordnung, welche den Geistlichen ausdrücklich anempfahl, die Taufe teutsch auszuspenden und in derselben Sprache die Messe zu lesen, sie möchten auch Luthers Uebersetzung des neuen Testamentes fleißig lesen; zugleich wurde jede Verfolgung und Verunglimpfung der Protestanten bei Strafe untersagt. Diese Anordnung konnte keinen andern Zweck haben, als etwas Neues zu machen, war ja die teutsche Sprache den Preußen eben so gut eine fremde, als die lateinische, deßhalb wurden auch noch sehr lange bei den Predigten Tolcken oder Dolmetscher gebraucht. Brismann predigte nicht allein, sondern hielt auch Vorlesungen über den Brief an die Römer. Der Bischof von Samland sorgte auch besonders dafür, daß wenn die Mönche aus den Klöstern entliefen, die Klosterschätze genau verzeichnet und von den Amtleuten in Verwahrung genommen wurden. Schon im Februar 1524 wurden in Königsberg in der Kirche der Altstadt, sowie im Dom alle Altäre abgedeckt, ein Theil derselben abgebrochen, das Kirchengeräth von den Gilden in Beschlag genommen, die Heiligenbilder aus den Kirchen fortgeschafft u. s. w. Der Bischof und Brismann verfuhren dem Prediger Johannes Amandus im Niederreißen der alten Kirche viel zu langsam, er forderte von der Kanzel wiederholt das Volk zur gewaltsamen Vernichtung der alten katholischen Ueberbleibsel auf. Um Ostern dieses Jahres hetzte er von der Kanzel den aufgereizten Pöbel gegen das graue Mönchenkloster. Das Volk stürmte nun in großen Haufen gegen das Kloster, plünderte es aus, und vertrieb die Mönche gänzlich aus ihren Cellen. Sie konnten sich kaum unter dem Geleite des Bürgermeisters retten. Aehnliche stürmische Plünderungen und Vernichtungen der Altäre, Bilder und Kirchenschätze erfolgten bald auch an andern Orten. Eine mißverstandene Predigt des Bischofes erregte mancherlei Unruhen. Da predigte er am Oster- und Pfingstfeste gegen Ablaß, Fasten, Seelenmessen, Fegfeuer, Klosterwesen u. s. w. und erklärte sich offen für die Sache Luthers, welcher voll Freude an seinen Freund Spalatin schrieb: „Endlich gibt auch ein Bischof Christo die Ehre, und predigt in Preußen das Evangelium, nämlich der von Samland, den Johannes Brismann belehrt, welchen wir dorthin gesandt haben, um in Preußen dem Reiche des Satans ein Ende zu machen." Der Hochmeister hatte den Amandus, dessen feuerigen und stürmischen Sinn er kannte, dem Bischofe von Samland und dem Rathe der Altstadt Königsberg empfohlen. Er forderte den Bischof auf, bei der Eile, mit welcher Amandus Alles werde ausrotten wollen, ihn gegen etwaige Unbill, die ihm wohl wiederfahren könne, in Schutz zu nehmen und aufrecht zu erhalten, „denn wo das nicht geschehe, würden Andere sich daran spiegeln, und sich um so mehr scheuen, sich nach Preußen zu begeben." So lange Amandus bloß gegen die Katholiken losfuhr, geschah ihm nichts, aber „als er den Rath umb unterschiedener Sünden, und insonderheit des Kirchengehens wegen hefftig gestraffet, ist er im folgenden Jahre wider den Willen der Gemeine, von dem Rath des Dienstes entsetzet." Diese Bemühungen des Hochmeisters zur festen Begründung und Verbreitung der Lehre Luthers waren in Rom bekannt geworden. Der Papst ließ durch den Erzbischof von Capua den Bruder des Hochmeisters, welcher sich in Rom aufhielt, davon in Kenntniß setzen,

ihm sein Befremden darüber äußern, und auf die Folge aufmerksam machen. Der Markgraf meldete dieses eiligst seinem Bruder und forderte ihn auf, wenn er schuldlos sei, dem Papste seine Unschuld an den Tag zu legen, damit aus dessen Argwohn nicht großer Nachtheil für ihn hervorgehe. Der Hochmeister verschob aber absichtlich seine Vertheidigung längere Zeit; er fand vorerst Schritte nöthig, welche er zu seiner Rechtfertigung benützen wollte. Er verordnete, die Ordensglieder sollten die Ordenskreuze noch an sich behalten, da noch Niemand wissen könne, welchen Ausgang die Zeitläufte gewinnen würden. Ferner verfügte er, die neuerrichtete Druckerei in Königsberg solle unter guter Aufsicht gehalten, alle Bücher genau durchgesehen, besonders Schmäh- und Schändworte, aufrührerisches und anderes ungeschicktes Wesen verhindert werden, damit ihm in dieser Sache nichts Unbilliges zugemessen werden könne. Um Pfingsten schickte er den schon verheiratheten Doctor Paul von Spretten oder Speratus aus Schwaben als seinen künftigen Schloßprediger nach Königsberg mit dem ausdrücklichen Auftrage, durch Predigten auf passende Weise bei dem gemeinen Manne den aufrührerischen Haß gegen die Geistlichkeit der alten Kirche so viel als möglich zu dämpfen. Zu gleicher Zeit sprach er seine Verwunderung darüber aus, daß der Bischof von Samland öffentliche Mandate wegen der lutherischen Lehre habe ausgehen lassen, deren keines von ihm beschlossen und genehmigt sei. Er befahl ferner, man solle den aus den Klöstern entweichenden Mönchen nicht mehr wie bisher Geld oder eine sonstige Abfertigung geben, damit ihm Niemand nachsagen könne, er lasse Geistliche und Klosterleute auf solche Weise verlocken; solchen, die nicht mehr bleiben wollten, dürfe man das Weggehen nicht wehren, jedoch auch denen, welche länger noch in einem Kloster leben wollten, keine bestimmte Zeit ihres Bleibens setzen. Alles Aufruhrwesen des gemeinen Haufens, namentlich die stürmische Ausplünderung des Mönchsklosters in Königsberg mißbilligte er und warnte daher die Prediger, sich Alles dessen zu enthalten, was das Volk zu Aufruhr und Widerwillen reize. Dem Bischofe von Samland trug er noch ganz ausdrücklich auf, bei dem ungestümen Wesen des Pöbels sich insbesondere der Beschützung der Klosterjungfrauen zu Königsberg anzunehmen, damit ihnen nicht irgendwie Schmach und Unehre widerfahre. Der Hochmeister hatte zur Verbesserung seiner Finanzen den Hausconvent der Ordensritter zu Königsberg aufgelöst, die dortigen Ordensbrüder in andere Häuser vertheilt; auch ein Theil der Priesterbrüder war anderswohin versetzt und nur einige in Königsberg zurückgeblieben. Er ertheilte nun in dieser Beziehung dem Bischofe von Samland die Weisung: es solle durch diese Anordnung der Gottesdienst mit Messen und Gezeiten keineswegs abgestellt werden, „damit ihm vom Papste oder jemand Anderm nicht zugemessen werde, daß er Alles auf einmal fallen lasse, und zum Aergerniß reize". Der Bischof möge daher dafür sorgen, daß noch alle Tage neben der Predigt eine Messe gesungen, und die dazu nöthigen Personen unterhalten würden. Der Hochmeister trug aber auch dem Bischofe von Samland ausdrücklich auf, er möge auch auf's Land und in die anderen Städte gelehrte und dem Evangelium treuergebene Geistlichen schicken. Der Bischof kam dem gern nach, aber die protestantischen Prediger wurden nicht überall so aufgenommen wie in Königsberg. In Wormditt wollten Rath und Gemeinde den protestantischen Prediger nicht annehmen, ja nicht einmal eine Predigt gestatten. Auch der Bischof Moritz von Ermland hinderte die Verbreitung der lutherischen Lehre mit dem entschiedensten Erfolge. Auch der Statthalter Heinrich Reuß von Plauen widersetzte sich mit aller Kraft, und ließ in Bartenstein keinen protestantischen Prediger zu. Er hatte sich aber dadurch so verhaßt gemacht, daß er es nicht mehr wagen durfte mit dem Ordenskreuze in Königsberg zu erscheinen, ohne befürchten zu müssen, von dem gemeinen Volke gesteinigt zu werden. Es verbreiteten sich auch jetzt Gerüchte, der Hochmeister wolle ein Weib mit in's Land bringen, und alle Ordensherren wollten heirathen, nur darum befördere man überall den lutheri-

schen Ketzerglauben u. s. w. In Königsberg gab es noch Viele, welche der katholischen Kirche treu geblieben waren und ihren Glauben standhaft und kräftig vertheidigten. Der Bischof von Samland fand es deßhalb nothwendig, unter dem 15. August 1524 an die Räthe der Stadt Königsberg die Verordnung zu erlassen, daß jeder, der wider die evangelische Lehre oder deren Verkündiger und Zuhörer sich frevelhafte Schmähungen, Verunglimpfungen oder sonst Ungebührlichkeiten erlauben werde, die nachdrücklichste Strafe an Leib und Gut zu erwarten haben solle; jeder ehrenhafte Bürger, der sich den christlichen Namen beilege, solle bei Vermeidung ernster Strafe verpflichtet sein, jeden Lästerer Gottes und des Evangeliums sogleich auf der That dem Rathe anzuzeigen, damit die Strafe auf der Stelle erfolge. Der Bischof gebot auch zugleich, es solle in Zukunft beim Bierzechen und überhaupt an Orten, wo oft zu viel getrunken werde, über Gotteswort nicht disputirt werden. — Die Ordensglieder selbst waren hinsichtlich ihres religiösen Bekenntnisses getheilt. Der größere Theil der vornehmern Ordensritter hatte sich schon der Lehre Luthers zugewendet und beförderte selbst ihre Verbreitung; der andere Theil der Ordensritter und Ordensglieder hielt noch am alten Glauben fest, und blieb der alten Kirche getreu. Der Orden war so gewissermaßen fast völlig aufgelöset. Der Hochmeister verweilte noch in Teutschland. Er hielt sich im Sommer 1524 eine Zeit lang in Halle auf, während dieser Zeit fragte er mehrere Male durch seinen getreuen Rath, Sebastian Startz in kirchlichen Angelegenheiten Luther um Rath. Unterdeß erfuhr der Hochmeister, daß die beiden Meister von Teutschland und Liefland allerlei Anklagen gegen ihn und den teutschen Orden in Preußen beim römischen Hofe angebracht hätten. Er ließ daher sofort eine Schrift abfassen und dem päpstlichen Legaten Cardinal Campeggio auf dem Reichstage zu Nürnberg übergeben, in welcher er sich gegen die vom Papste ihm wegen seiner Untreue gegen den römischen Stuhl gemachten Vorwürfe und Beschuldigungen zu rechtfertigen suchte. Da der Papst in seiner Klage der Lehre Luthers und ihrer Anpflanzung in Preußen nicht ausdrücklich erwähnt hatte, so ging auch der Hochmeister in seiner Rechtfertigung gar nicht darauf ein, und erleichterte sich so seine Vertheidigung. Seitdem der Cardinal Campeggio in Teutschland war, wußte man in Rom Alles auf das Genaueste, was in den Angelegenheiten der Kirche an den verschiedenen Fürstenhöfen vorging (s. Campegius). Der Papst war daher schon einmal ganz nahe daran gewesen, den Hochmeister seines Amtes zu entsetzen. Dieses erfuhr der Hochmeister durch seinen noch in Rom verweilenden Bruder zugleich mit der Meldung, es sei ihm kaum noch möglich gewesen, den hl. Vater einigermaßen zu beruhigen. Als so seine Pflichten im Orden und seine Stellung als Hochmeister mit seiner Ueberzeugung immer mehr in Widerspruch traten, war im Hochmeister der Gedanke erwacht, sein hochmeisterliches Amt zu Gunsten des Herzogs Erich von Braunschweig, welcher damals Comthur zu Memel war und der Kirche getreu blieb, niederzulegen, in's weltliche Leben zurückzutreten und sich in die Dienste des Königs Franz von Frankreich zu begeben, mit welchem er schon zu diesem Zwecke Unterhandlungen angeknüpft hatte. Dieses war kaum dem Könige von Polen durch einen französischen Botschafter, welcher nach Krakau kam, bekannt geworden, als beim Hochmeister in Nürnberg der polnische Hauptmann von Stargard, Achatius von Zemen als geheimer Unterhändler erschien und dem Hochmeister rieth, wenn er sein Amt niederlegen wolle, so möge er es keinem andern als dem Könige von Polen abtreten, dieser werde ihn dafür reichlich mit Land und Leuten und auch mit einem Dienstgelde versorgen. Der Hochmeister sprach sich gegen den Hauptmann unter dem Versprechen tiefer Verschwiegenheit über seine religiöse Gesinnung ziemlich offen aus, und nahm den Antrag zur näheren Erwägung. Er ertheilte nun seinem Bruder, dem Markgrafen Georg und seinem Schwager, dem Herzoge Friedrich von Liegnitz den Auftrag, mit dem Könige von Polen über den Vorschlag weiter zu unterhandeln. Auch

Luther hatte einige Monate vorher die Sache wieder angeregt, indem er den Johann Brismann nicht nur über den früher dem Herzoge gegebenen Rath, dem Orden zu entsagen und Preußen in ein weltliches Fürstenthum zu verwandeln, brieflich unterrichtete, sondern ihn zugleich aufforderte, er möge das Volk in Preußen auf eine geeignete Weise für diesen Gedanken gewinnen, damit dieses selbst eine solche Forderung an den Hochmeister richte, und dieser so eine Veranlassung bekomme, den ihm angerathenen Schritt zu wagen und als weltlicher Herr Preußens aufzutreten. Indeß gestalteten sich die Verhältnisse des Hochmeisters in Rom immer bedenklicher. Der Ordensprocurator meldete ihm: das Geschrei über ihn und seine lutherische Gesinnung habe sich von Neuem erhoben. Es waren aus Danzig, Polen und vom Legaten Campeggio die ungünstigsten Nachrichten über die Vorgänge in Preußen am päpstlichen Hofe eingelaufen; man wollte dort wissen, auf des Hochmeisters ausdrückliche Erlaubniß seien drei Klöster in Preußen erstürmt und ausgeplündert, und er sei jetzt fest entschlossen, zu heirathen u. s. w. Auch war eine Predigt des Bischofes von Samland eingeschickt. Dieses konnte jetzt für den Hochmeister die nachtheiligsten Folgen haben, wenn der Papst ihn der Hochmeisterwürde entsetzte und der König von Polen davon Veranlassung nahm, alle Verhandlungen mit ihm abzubrechen. Daß ein solcher Schritt des Papstes auch bei den beiden Meistern von Teutschland und Liefland sogleich Anklang finden werde, unterlag keinem Zweifel. Als nun der päpstliche Legat in Wien dem Hochmeister wegen des vom Bischofe von Samland am 15. Januar 1524 erlassenen Mandats hinsichtlich der Ausspendung der Taufe in teutscher Sprache und des Lesens der Schriften Luthers, und daß er sich nur allein: „aus Gottes Gnaden Bischof von Samland“ nenne, ohne in seinem Titel der päpstlichen Bestätigung zu erwähnen, ernstliche Vorstellungen machte, und darauf drang, den Bischof entweder zur Abstellung seiner Neuerungen zu bewegen, oder ihn seines bischöflichen Amtes zu entsetzen, und dieses einem rechtgläubigen Priester anzuvertrauen, erließ der Hochmeister unter dem 8. November 1524 aus Wien ein für die Oeffentlichkeit bestimmtes Schreiben, welches er auch dem Legaten mittheilte, an den Bischof von Samland, in welchem er dem Bischofe nicht nur die Beschwerden des Legaten und das große Mißfallen des Papstes zu erkennen gab, sondern ihm auch sein Befremden über die ohne sein Vorwissen vorgenommenen Neuerungen bezeugte, und befahl, alle bereits eingeführten unchristlichen Gebräuche von Stund an wieder abzustellen und fortan nichts wider den Papst und die römische Kirche zu unternehmen. An demselben Tage erließ er auch noch ein geheimes Schreiben, in welchem er ihm eröffnet, er habe jenen Befehl „nur zum Scheine wegen des Legaten und wegen seines hitzigen Gemüthes und Anzeigens ausstellen müssen“; der Bischof möge sich gegen diesen so verantworten, daß ihm mit Recht keine Beschwerde auferlegt werden könne, und seine Antwort dermaßen begründen, daß sie durch das Wort Gottes und die Wahrheit bestätiget werde. Dabei wolle er den Bischof so lange schützen, als er von Gott selbst in Gnaden erhalten werde. Auf der Rückreise von Wien schrieb er unter dem 27. u. 30. November 1524 aus Anspach an seinen Bruder Johann Albrecht und den Ordensprocurator in Rom und betheuerte beiden, daß alle dort bisher gegen ihn erhobenen Anklagen nur Erdichtungen und lügenhafte Nachreden seiner Mißgönner seien. „Daß wir lutherisch sein sollen, wird uns mit Unwahrheit ausgelegt u. s. w.“ Der Teutschmeister verweigerte nun auch dem Hochmeister die Beisteuer, weil er und seine Gebietiger von mehreren Orten die glaubliche Nachricht erhalten hätten: Der Hochmeister gehe damit um, das Ordenskreuz abzulegen, sich zu verheirathen, das Ordensland Preußen in ein weltliches Fürstenthum zu verwandeln und erblich an sein Haus zu bringen. Eine Bestätigung dieser Nachrichten fand aber der Teutschmeister in den kirchlichen Neuerungen in Preußen, in Verbannung der alten Kirchengebräuche, in der Verheirathung der Priester, in der Einführung „der neuen lutherischen Weise

und Manier" durch die nach Preußen gesandten Prediger u. s. w. Der Hochmeister gab hier wieder alle diese Beschuldigungen als bloße Erdichtungen seiner Widersacher aus. Im Anfange des Jahres 1525 begab sich der Hochmeister nach Wien, und von da nach Ofen. Kaum war er hier angelangt, als er von dem päpstlichen Legaten Campeggio ein an denselben gerichtetes Breve des Papstes vom 1. December 1524 erhielt, in welchem er seinen Unwillen über das schon erwähnte Mandat des Bischofes von Samland, über dessen Begünstigung und Verbreitung der lutherischen Ketzerei in Preußen und über das ganze der Kirche und dem wahren Glauben verderbliche Unwesen in der Verwaltung seines Amtes aussprach, und den Legaten beauftragte, er solle den verbrecherischen und meineidigen Bischof vorladen, ihn zum Geständnisse zwingen und wenn er seiner Anmaßung und Ketzerei überwiesen sei, seines kirchlichen Amtes entsetzen und dieses einem Manne übergeben, welcher desselben würdig und zugleich dem Hochmeister genehm und wohlgefällig sei. Der Legat forderte mit Ernst und Nachdruck, daß dem päpstlichen Befehle Genüge geleistet, und vom Hochmeister selbst Maßregeln ergriffen würden, um die Beschwerden abzustellen. Dieser entschuldigte sich aber in einem Schreiben an den Legaten mit seiner langen Abwesenheit aus Preußen und mit seiner Unkenntniß dessen, was während dieser Zeit dort geschrieben und gelehrt worden sei, äußerte seine Unzufriedenheit und Betrübniß über die durch einen stürmischen Schreier gegen Priester und Mönche, an Kirchen und Heiligenbildern begangenen Frevel, die durch die Landesregenten bestraft worden seien (der Hochmeister sagt: Movit pariter ea indignitas facti Praesides nostra vice fungentes, qui ea causa curarunt, ut paulatim cum tempore poenas luerent autores mali) u. s. w. Gegen den Churfürsten von Brandenburg sprach er sich in gleicher Weise aus: „er habe mit Unwillen vernommen, daß sich seine Unterthanen in Preußen Ungebührlichkeiten gegen die Satzungen der Kirche erlaubt hätten; Alles sei ohne sein Wissen und in seiner Abwesenheit geschehen; sobald er aber nach Preußen zurückkehre, werde er dort Alles abstellen, was wider Gott und die heilige christliche Kirche vorgenommen sei. Während deß ließ sich der Hochmeister aber immerfort durch Georg Vogler, den protestantischen Secretär seines Bruders Casimir „allerlei evangelische Tractätlein" zusenden, welche damals in der Sache Luthers in so großer Anzahl erschienen, und sprach gegen ihn und andere Vertraute es offen aus, er werde dem „Evangelium" unwandelbar treu bleiben und erkenne es als seine heiligste Pflicht, Alles zu thun, was die Verbreitung des reinen Wortes Gottes fordern könne (Brief an Georg Vogler, d. Brieg, d. 26. Febr. 1525). — Die Zeit des Waffenstillstandes lief nun in kurzer Frist ab, der Hochmeister mußte daher zu einem entscheidenden Beschlusse kommen. Er konnte nicht daran denken, den Krieg mit Erfolg zu erneuern, Unterstützung von keiner Seite hoffen. Er entschloß sich also, dem Könige von Polen zu huldigen und den ewigen Frieden anzuerkennen, wenn nur die Bedingungen desselben einigermaßen gemildert würden. Als seine Bevollmächtigten unterhandelten sein Bruder, Markgraf Georg von Brandenburg und sein Schwager, Herzog Friedrich von Liegnitz mit dem Könige Sigismund von Polen in Krakau. Der Hochmeister selbst aber begab sich, um den Verhandlungen näher zu sein, nach Beuthen, im Gebiete des Herzogs Johann von Oppeln, zehn bis zwölf Meilen von Krakau entfernt, so daß er fast täglich Nachrichten von dort erhalten konnte. Bald trafen auch die Abgeordneten des Ordens und der Stände aus Preußen in Krakau ein. Zu Bevollmächtigten des Ordens und der Stände, welche noch kurz vorher, auf dem Landtage zu Bartenstein, wo des Hochmeisters Plan nur erst vermuthet wurde, erklärt hatten, sie wollten dem Orden treu bleiben und kein fürstliches Regiment haben, hatte man mit großer Vorsicht die Personen ausgewählt. Nach kurzen Unterhandlungen kam am 8. April 1525 der Vertrag von Krakau zu Stande. Es wurde darin bestimmt: Das gesammte Ordensgebiet in Preußen, wie es der Thorner Frieden

(1466) begrenzt hat, behält seine Landesverfassung und ständischen Gerechtsame, aber es ist nebst den weltlichen Besitzungen der Bischöfe und Domcapitel von Pomesanien und Samland, ein rechtes erbliches Lehn der polnischen Krone, welches nach der üblichen Huldigung der bisherige Hochmeister Markgraf Albrecht von Brandenburg unter dem Titel eines Herzogs für sich, seine Descendenz, seine Brüder und deren rechte Lehnserben erhält. (Der Vorschlag zur Umwandlung Preußens in ein weltliches Lehnfürstenthum fand, als er bei den Verhandlungen in Krakau officiell von Seiten Polens gemacht wurde, bei dem Hochmeister und den Abgeordneten des Ordens sehr geringe Bedenklichkeiten, und selbst die ständischen Deputirten fürchteten mehr die Verantwortlichkeit wegen Ueberschreitung ihrer Instructionen, als den offenkundigen Abfall von der katholischen Kirche.) Erlöscht aber der Mannesstamm dieser brandenburgischen Linie, dann fällt das Land seinem natürlichen Erbherrn zu, dieser muß aber die Verwaltung einem in Preußen ansässigen Teutschen übergeben. Während über alles Andere die genauesten bis in's Einzelne gehenden Bestimmungen verabredet wurden, traf der König Sigismund nicht die geringste Maßregel zum Schutz der Katholiken. Ueber die Religion und die kirchlichen Verhältnisse findet sich in dem gedachten Vertrage nur ein vager aber doch recht schlau abgefaßter Artikel. Der Herzog verpflichtete sich nämlich nur: „was die Güter und die Jurisdiction der Geistlichen betreffe, wolle er auf Ersuchen der Letztern einem Jeden Gerechtigkeit erzeigen, wie es billig, christlich und gerecht sei, und wenn die Bischöfe ihm anzeigten, daß kirchliche Personen gegen die Verfassung der allgemeinen heiligen Kirche sich verfehlten, werde er Jene unterstützen, daß die Schuldigen gebührend gezüchtigt würden.“ Außer diesem Aufsichtsrechte und der sehr zweideutigen Strafgewalt der Bischöfe, ist nur noch erwähnt, daß der Bischof von Ermland die von dem Herzoge oder sonstigen Berechtigten zu kirchlichen Pfründen Präsentirten nach der alten Gewohnheit einzusetzen und zu investiren habe. Der König Sigismund erkannte auch, daß ihm der Papst nur zu gegründete Vorwürfe machen könne, daß er diesen Vertrag mit dem Hochmeister geschlossen, und daß er die Rechte der treuen Anhänger der katholischen Kirche im Ordensgebiete nicht im geringsten gesichert habe. Er schrieb deßhalb an seinen Gesandten in Rom, Johannes Dantiscus: „De Religione vero nihil inter nos actum: tum quia Interesse nostra nihil videbatur; tum quod Ordinis non fuerimus; tum vero, quod fere in tota ditione prorsus de tota Religione catholica sit actum et deploratum.“ (Eine Würdigung der Schritte Albrechts, das Ordensland Preußen zu einem erblichen Lehn zu machen, und die katholische Religion ganz aus demselben zu verdrängen, sieh bei Riffel, neueste Kirchengesch., Bd. II. S. 147 ff.) Albrecht von Brandenburg kehrte am 9. Mai 1525 nach Königsberg zurück, und schrieb sogleich einen Landtag aus, welcher am Sonntage nach Christi Himmelfahrt (28. Mai) zusammentreten sollte. Die Stände kamen in Königsberg zusammen, genehmigten den in Krakau abgeschlossenen Vertrag und huldigten ohne Weigerung Albrecht auf's Neue, und brachten durch den Mund des Bischofes von Samland Worte des Dankes und Glückwünsche dar. Dieser übergab auch, was freilich in Krakau schon beschlossen war, „freywilliglich unndt on allen gezwangk“ sämmtliche Besitzungen des Bisthums Samland dem neuen Landesherrn, weil „Jnn das Heylig Evangelium unndt das wort gottes dahin gewisen, daß Jme als Ainen prelaten unndt Bischoff, der das gottlich wort zu predigen unndt zu verkundigen schuldig, nicht geburen will, Landt unndt leut zw regieren, sondern dem waren unndt lauttern wort gottes anhengig zu seyn, unndt demselbig allein abzuwarten.“ Zu allem Ueberfluß nahm Albrecht die Stände zu Zeugen, daß er diese Abtretung nicht erzwungen habe. Dem Beispiele des Bischofes von Samland folgte der Bischof von Pomesanien, aber erst nach zwei Jahren, indem er durch eine Urkunde, ausgestellt zu Ortelsburg am Tage Severini (den 23. October) 1527 seine bischöflichen Güter an Albrecht abtrat. Die Ordensglieder legten

nach kurzem Bedenken und mit wenigen Ausnahmen die Ordenskleidung ab. Die Samländischen Domherren verließen sofort den Dom, ihnen folgten im nächsten Jahre (1526), aber nicht ohne Zwang, die drei noch katholischen Mitglieder des Domcapitels zu Marienwerder. Unter Mitwirkung der fügsamen Bischöfe suchte Albrecht nun vollständig die „Reformation" im Lande durchzuführen. Er fand dabei um so weniger äußere Hindernisse, als König Sigismund dem Krakauer Frieden weder einen Vorbehalt zu Gunsten der katholischen Religion noch auch sonst der Reformation hinderliche Clauseln eingefügt hatte. Noch auf dem genannten Landtage entwarfen die Bischöfe mit Zuziehung der Prediger in Königsberg eine Kirchenordnung, welche der in Sachsen gebräuchlichen nachgebildet war, „nicht das hiemit . . . eyniche nott oder gezwang gemacht, unndt also den Gewissen, wie vormals durch Menschensatzung geschehen, strike gelegt werden sollen, Sonder alleyn das wir hierrynne als durch eyne bürgerliche wilkürliche Ordnung formlich unndt ordentlicher, auch so vil als möglichen eynerley weyse handeln unndt gebahren mögen." Es heißt aber auch darin: „Doch kan jederman wol abnemen, das von wegen Christlicher eynigkeit, sich nicht geburen wil, noch czu geduldеn warn, so yemands seynes kopffs und gefallens dyse bewilligte Ordnung vorachten werde uns aber tretten, des wysse sich menniglich czuhalten." Diese Kirchenordnung wurde von dem Herzoge und den Ständen „eynheliglich für gut angesehen, bewilligt und angenommen" und gleichzeitig (1526) mit einer Landesordnung, welche insbesondere über Besetzung und Unterhaltung der Pfarrer, so wie über das Schulwesen nähere Vorschriften enthielt, im ganzen Lande publicirt. Diese Landesordnung ist vom 6. Juli 1525 und wurde den Aemtern unterm 13. Juli zugefertiget. Den Pfarrern wurde aufgelegt, das Evangelium lauter und rein, treulich und christlich zu predigen, darüber zu wachen, daß jeder solcher Predigt gemäß lebe, daß nicht Winkelprediger auftreten, oder falsche Lehrer, welche den christlichen Glauben unterdrücken, daß sie Anzeige von solchen machen, damit ihre Lehre verhört, erkannt und geurtheilt werden möge, denn „welicher diesem Christenlichen befelich nicht nachfolgen wirt, sondern anderst, denn was Christus Wort sint, leren thut oder zu leren gestattet, denselbigen wollen wir mit nichten yn unserm Herczogthumb leyden, sondern uns dermaßen mit Straff gegen yhm erzeygen, wie uns denn das Ampt des Schwerdts, wider die Ungehorsamen, und sonderlich wider die auffrührischen, czu gebrauchen von Gott aufgelegt und befohlen ist." Auch wurden die Amtleute beauftragt „wo heymliche Winckelprediger, Meutemacher, odder andere unchristliche lerer von Mannen odder Frawen . . . . . . eyn ernstlich auffsehen zu haben." Die Gemeinden wurden zugleich aufgefordert, ihre Geistlichen wie bisher zu unterhalten. Außerdem wurde das Zutrinken und die Gotteslästerung, ungeziemendes Schwören und Fluchen, unordentliches Leben außer der Ehe verboten, auch jedem untersagt, religiöse Gespräche ohne Zucht und an unpassenden Orten zu führen. Die Geistlichen erhielten die Anweisung, diese Verordnung wiederholt (alle Monate einmal) von den Kanzeln bekannt zu machen. Die Landesordnung aber sollte vierteljährig in einer allgemeinen Volksversammlung an den einzelnen Orten, und außerdem am ersten jedes Monates in den Rathsversammlungen der Städte vorgelesen werden. Die wesentlichen Bestimmungen der Landesordnung wurden auf der am Martinitage 1529 zu Marienburg gehaltenen Tagfahrt mit einigen Zusätzen wiederholt. — Es war immer noch ungewiß, welchen Ausgang die Sache nehmen würde, der teutsche Orden in Teutschland protestirte, wählte einen neuen Hochmeister, Walther von Kronberg, welchen der Kaiser zum Administrator des Hochmeisterthums von Preußen bestätigte (1527), auch Papst Clemens VII. erhob seine Stimme gegen das Unrechtmäßige des Verfahrens Albrechts von Brandenburg. In Folge der Klage des Papstes wurde der neugewählte Hochmeister, Walther von Kronberg feierlich zu Augsburg mit Preußen belehnt, und an Albrecht erging der kaiserliche Befehl, binnen 8 Wochen jenem das

Land abzutreten, oder bei Strafe der Acht sich vor dem Kammergerichte zu rechtfertigen. Die Vollstreckung aber unterblieb, weil der König von Polen seinem Vasallen untersagte, der Ladung Folge zu leisten. Die im Anfange des Jahres 1532 über Albrecht und vier Jahre später auch über die preußischen Städte wirklich verhängte Acht änderte an diesem Verhältnisse Nichts; denn der Herzog war dem protestantischen Fürstenbunde beigetreten, und der Kaiser, welcher anderswo vollauf beschäftigt war, wollte sich nicht mit diesem und dem Könige von Polen in einen Krieg verwickeln, dessen Ausgang für ihn sehr zweifelhaft, jedenfalls aber für Teutschland verderblich war. Albrecht konnte es daher nicht wagen, mit Gewalt die katholische Lehre zu verdrängen, er wendete aber Mittel an, welche langsam aber sicher zu dem vorgesteckten Ziele führten. Während der Anwesenheit Albrechts in Teutschland war man gewaltthätig genug gegen die Katholiken verfahren, man hatte die Klöster gestürmt und geplündert, die Mönche verjagt; Fleischer, welche in der Fastenzeit nicht schlachten wollten, durften ihr Geschäft nicht weiter treiben, und Gesellen, welche Fleisch zu essen, und Bürger, welche ihrem Glauben untreu zu werden sich weigerten, wurden aus den Städten vertrieben. Die Kirche zur heiligen Linde, ein von den Katholiken vielfach besuchter Wallfahrtsort, ward niedergerissen und es ward bei Strafe des Galgens verboten sich dorthin zu begeben. Einige wurden wirklich wegen einer solchen Wallfahrt „Andern zum Schrecken“ aufgehangen. Katholische Schriftsteller berichten auch, zum Schimpfe habe man auf der Stelle, wo die Kirche zur heiligen Linde gestanden habe, einen Galgen errichtet, die Gründe, welche Hartknoch in seiner preußischen Kirchen-Historia S. 279 dagegen anführt, können das Gegentheil nicht beweisen. — Albrecht besetzte jetzt mit protestantischen Predigern nach eigener Auswahl die Pfarreien, nicht nur im Umfange seines Gebietes, sondern auch in Ortschaften Preußens, welche unter dem Bischofe von Ermland standen. Zur Vertreibung der katholischen Geistlichen fehlte es nicht an Gründen, schon dadurch, daß sie nicht lutherisch predigten und nicht nach der neuen Vorschrift die Ceremonien verrichteten, betrugen sie sich nicht als Christen (im Krakauer Vertrage heißt es: „si secus quam Christiani se gererent“), verletzten die Bestimmungen „der allgemeinen christlichen Kirche“ und handelten gegen die Landesordnung und wurden deßhalb der Einkünfte beraubt, aus den Pfarrhäusern vertrieben und auf diese Weise entweder zum Abfalle oder zur Auswanderung gezwungen. Den Ordensgeistlichen ging es nicht besser, wenn sie vom katholischen Glauben nicht abfallen wollten; sie wurden ohne Schonung aus ihren Wohnungen vertrieben, aller Subsistenzmittel beraubt und der Verspottung eines ausgelassenen Pöbels preisgegeben. Sie brachten in die Länder, wo sie Zuflucht suchten, die Nachricht von der unwürdigen Verwendung des Kirchen- und Klostergutes. Das Land, welches um den Preis seines katholischen Glaubens einen weltlichen Herzog eingetauscht hatte, mußte nun die Kirchenschätze noch zum großen Theile daran setzen, um die alten Schulden des Herzogs zu bezahlen. Zu dem Zwecke wurden die kostbaren goldenen und silbernen Kirchengefäße und Geräthschaften verkauft. Obgleich ein großer Theil derselben schon vor dem Abfalle Albrechts verwendet war, wurden jetzt noch 12,800 Mark an Kirchensilber zusammengebracht, doch kostete es keinen geringen Kampf, einen Theil dieses Kirchensilbers den Händen des Adels zu entreißen, welcher diesen in Verwahrsam genommen hatte. So verlor Preußen sehr bald das Ansehen eines katholischen Landes und das folgende Geschlecht entdeckte kaum noch die Spuren des alten Glaubens, da man mit der größten Sorgfalt Alles, was daran erinnern konnte, fortgeschafft hatte. Albrecht hatte freilich noch ein- oder das andere Mal die Schwäche, ächt katholische Gebräuche nicht nur zu gestatten, sondern selbst anzuordnen, aber es geschah entweder aus Politik oder Fieberhitze und hatte keinen Bestand. — Es ward nun auf Grund einer vom Herzoge mit den Bischöfen und dem ständischen Ausschusse erlassenen Verordnung eine allgemeine Kirchenvisitation angeordnet, welche von den Bischöfen selbst

im Jahre 1528 im ganzen Lande vorgenommen werden sollte, so befahl es der Herzog am 24. April. Diese allgemeine Visitation führte überall im Lande, selbst in den zur Ermländer Diöcese gehörigen Ortschaften die lutherische Lehre ein, hatte ja der Krakauer Frieden dem genannten Bisthume bloß den Besitz seiner Güter und Einkünfte, nicht aber auch die Diöcesanrechte zugesichert. Es wurden also in den zur Ermländer Diöcese gehörigen Ortschaften ganz ohne weiteres lutherische Geistliche angestellt und die dortigen Kirchen, in deren Bezirk nur einzelne Adlige der katholischen Kirche treu blieben, förmlich unter das Samländische und Pomesanische Bisthum vertheilt (10. März 1528). Die Visitation wurde nun angestellt, aber statt des durch Krankheit gehinderten Bischofes von Queis trat im Januar 1529 der Pfarrer zu Rastenburg, Meurer, ein, und da der Bischof bereits im September starb, erhielt Paul Speratus die Diöcese. — Im Jahre 1525 war Albrecht dem Rathe Luthers gefolgt, und hatte sich mit Dorothea, der Tochter des Königs Friedrich von Dänemark verheirathet. Er hatte den König Sigismund von Polen ersucht, ihm eine päpstliche Dispense zur Heirath zu besorgen, dieser lehnte es aber ab, weil Albrecht nicht von der Lehre Luthers lassen wollte. Der Herzog schloß im Jahre 1526 mit dem Churfürsten Johann von Sachsen ein Bündniß zum Schutze der lutherischen Lehre in Preußen; und nahm auch 1530 die Augsburgische Confession an. — Da sich bei der Visitation herausgestellt hatte, daß die Kirchenordnung von 1526 noch vielen Geistlichen fehle, so erschien ein Wiederabdruck derselben mit einigen Zusätzen wünschenswerth. Damit wurden die Bischöfe Georg von Polentz und Paul Speratus beauftragt. Sie vollendeten die Arbeit im Anfange des Jahres 1530, diese wurde nun auf den Diöcesansynoden zu Königsberg am Tage Purificationis (2. Februar), zu Rastenburg am 16. Februar und zu Marienwerder am Montage nach Invocavit (7. März) und nochmals auf einer Landessynode zu Königsberg am Sonntage Trinitatis (12. Mai) bekannt gemacht, und als das erste symbolische Buch der lutherischen Kirche Preußens gewöhnlich Constitutiones synodales genannt. Das kurz nachher in Augsburg übergebene Glaubensbekenntniß wurde auch sofort in Preußen eingeführt. Unterdeß waren mit den durch den fürstlichen Rath, Friedrich von Heideck, im Jahre 1529 nach Preußen gezogenen Geistlichen Fabian Eckel und Peter Zenker, welche die Lehren der Wiedertäufer vertheidigten, Streitigkeiten ausgebrochen. Auf den oben genannten Synoden hatte man mit ihnen verhandelt, aber eben so wenig sich einigen können, als auf einem an den beiden letzten Tagen des Jahres 1530 abgehaltenen Colloquium. Man dachte jetzt auf den Rath Luthers daran, sie aus dem Lande zu vertreiben. Dieses gelang aber nicht, wie die später wiederholt gegen sie erlassenen Edicte klar genug nachweisen. Feste Ordnung kam nur allmählig in das Kirchenwesen Preußens, wie die mehrfachen Generalvisitationen, welche der Herzog theils selbst mit den Bischöfen abhielt, theils durch diese veranlaßte, und die wiederholten Revisionen der Kirchenordnung beweisen. Man bemühete sich den Mängeln, welche bei der Visitation bemerkt waren, durch besondere und allgemeine Verordnungen abzuhelfen. Der Bischof von Pomesanien klagte nach abgehaltener Visitation im Januar 1538 darüber, „daß die Leute meistens vom Glauben Nichts wüßten, da sie die Kirchen nicht besuchten, und daß die Amtleute, welche sie dazu anhalten sollten, selbst nicht in die Kirche gingen. Zwar dürfe man die Leute nicht zum Glauben zwingen, doch könne und müsse man sie zum Kirchgange nöthigen. Auch seien erneuerte Vorschriften gegen die Entheiligung des Sonntags erforderlich. Besonders entständen oft Streitigkeiten wegen der Zehntleistungen, da viele den Decem gar nicht entrichteten, andere nur einen Theil der Gebühr zahlen wollten.“ Da der 1538 dem Herzoge übergebene Visitationsbericht zeigte, daß die bereits 1526 ergangenen Vorschriften wegen Erwählung und Versorgung der Pfarrer u. s. w. noch immer nicht vollzogen seien, beschloß

man daher „dieselbigen zu besseren oder mit einem zuzatz weyter zu erkleren.“ So erging auf dem Landtage 1540 eine neue Verordnung, welche erst im Anfange des Jahres 1542 durch den Druck verbreitet wurde. Daher erließ Paul Speratus am 12. März desselben Jahres ein Rundschreiben wegen der demnächst von ihm vorzunehmenden Visitation. Ehe noch nach dieser Anordnung verfahren wurde, veröffentlichte Herzog Albrecht am 18. November 1542 eine „Regiments-Nottel“: Wie es im Geistlichen und Weltlichen Regimente zu halten, und übergab diese den Ständen. Die Beibehaltung der beiden Landesbischöfe hatte zu mancherlei Differenzen geführt, da der Herzog ein völlig selbstständiges Kirchenregiment der Bischöfe nicht mochte, sondern allmählig größeren Einfluß auf das Kirchenwesen zu gewinnen suchte, die Stände aber eine immer weitere Ausdehnung der neu gewonnenen fürstlichen Gewalt befürchteten. In der genannten Regiments-Nottel gab der Herzog dem Lande das feierliche Versprechen, daß allezeit zwei Bischöfe zu Samland und Pomesanien sein und bleiben sollten, welchen neben dem Visitationsrecht auch die geistliche Jurisdiction zugesichert wurde. Am 25. Nov. d. J. erließ der Herzog ein Rundschreiben an alle Aemter, in welchem er die Anzeige macht, er werde an der am 17. Decemb. beginnenden Visitation selbst Antheil nehmen. Er überzeugte sich aber nun bald, wie weit das Volk noch in der christlichen Erkenntniß zurück sei, wie wenig es sich um den Gottesdienst und um Gotteswort kümmere, und erließ daher noch während der Visitation am 1. Febr. 1543 ein strenges Mandat in teutscher und polnischer Sprache: Befehlich, in welchem das Volk zu Gottesfurcht, Kirchengang, Empfahung der heiligen Sacramente und anderm vermahnt werden. Es wurde befohlen, aus jedem Hause solle alle Sonntage der Hausvater oder die Hausmutter mit den Kindern und dem Gesinde in die Kirche gehen. Es sollten darüber in jedem Dorfe gewisse Personen wachen, welchen in der Kirche eine eigene Bank angewiesen wurde, von der aus die ganze Gemeine leicht übersehen werden konnte. Gegen diejenigen, welche dem Befehle nicht gehorchen würden, waren besondere Strafen bestimmt. Die Geistlichen erhielten besondere Gebote wegen der Predigt und des Unterrichts, so wie die Vorschrift, von Zeit zu Zeit in jedem Dorfe Prüfungen über die Kenntnisse in der Religion anzustellen. Der Herzog hatte bei dieser Visitation auch bemerkt, daß die Kirchenordnung von 1525 und 1530 noch vielen Kirchen fehle, er beschloß daher eine ohnehin nothwendige Revision derselben zu veranstalten. Diese dritte Kirchenordnung erschien 1544 in teutscher, lateinischer und polnischer Sprache, und würde durch ein fürstliches Mandat vom 2. Juni veröffentlicht. In derselben wurde die bis dahin übliche Elevation der Hostie abgeschafft. Die üblichen Exorcismen sollten beibehalten werden. Bei den Festen ist der grüne Donnerstag ausgelassen und für die drei hohen Feste eine zweitägige Feier angeordnet, die Aposteltage und andere derartige Feste sollten mit den nächsten Sonntagen verbunden werden. Im Jahre 1537 fing man an, statt der lateinischen, teutscher Gesänge sich zu bedienen, doch geschah dieses noch so bald nicht allgemein. Bevor noch diese neue Kirchenordnung veröffentlicht wurde, erging unter dem 21. Februar 1544 eine strenge Verordnung, daß, da die in der Visitation getroffenen Bestimmungen wegen des Unterhaltes der Pfarrer u. s. w. noch immer nicht allgemein befolgt wurden, jetzt mit größerem Eifer diesem Uebelstande abgeholfen werden müsse. In dem 1540 einhellig beschlossenen Artikel von Erwelung und underhaltung der Pfarrer u. s. w. heißt es unter Anderm: „Und söllen sich aber die pfarrer, so andere leren, und underweysen, nicht selbst dermassen halden, das sie billich ungunst möchten erlangen. Dergleychen auch, jnn jhren widmen weder bier noch methe schencken, viel weniger söllen sie sich leychtlich jnn Seüfferey, zcanck und hader, mit jhren pfarrkindern, allermayst mit der herrschaft und Obrigkeit desselbigen Orts begeben, nicht wyderschelden, oder arges mit argem vergleychen, auch nicht auffpochen, und unersucht die herrn Bischoff, mit nichten urlaub nemen, Dann es wil sich jhn also

gepüren, unnd nicht anders schicken, Wo dann ein Pfarrer sölchs vorgessen und auch würde ubertreten, daß er auch ungestrafft nicht sol bleyben, Daneben sölle ein jeder Pfarrer, jnn seynen predigen, sich von allem, dardurch der einfeltige gemeyne man, mehr zu argem nachdenken und ungehorsam, dann guttem und underthenigkeit gereyzt, auch die widderwertigen, des worts mit unbesserlichen ergerlichen groben flüch und scheltwortten alzuhoch und one massen anzutasten enthalten . . . (Jacobson, Gesch. der Quellen des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen. Königsb. 1839. Urkundensamml. S. 23.) In derselben Verordnung wird auch bestimmt, da an etlichen Orten zu viele Kirchen wären „Wöllen wyr hinfüro jhn zu zeytten drei oder vier, auch minder oder mehr, nach gelegenheit jnn eine verordnen, Doch, das sölchs ungeferlich, jnn einer meyl wegs, und nicht weyter beschen, und alwegen den geschicksten pfarrer, darunter bleyben lassen." (Jacobson l. c. S. 25). Ferner heißt es: „Und nach dem befunden, das die Caplan, Schulmeyster, Tolcken und Glöckner, mehr dann an einem orth den Pfarrern zu wyder, auch die pfarkinder einem pfarrer ungönstigk machen, Wollen wyr, das hinfuran keyne von den jetzt ernenten personen zum Kirchen Dinst auffgenomen werde, es geschee dann mit wissen und willen des pfarrers" (Jacobson l. c. S. 28). Dann auch: „Es söllen alle pfarrer jns gemein und ein jetzlicher sunderlich, vleyssiglich vermanet werden, sich von den widerteuffern und Sacramentiren zuhüetten und das alle Amptleütte jren besten vleys ankeren, ob sich jnn jhren Ampten oder den Steten der widerteuffer oder Sacramentirer ereügen, und so sie derhalb etwas jnn erfarung kommen, söllen sie sölchs uffs fürderlichste dem herren Bischoffe, darunter sie geordenet, durch ihr schreyben vermelden und angceygen" (Jacobson l. c. S. 31). Im März 1544 erging ein Mandat gegen den Verkauf von Büchern, welche gegen die evangelische Lehre gerichtet seien. Um Theologen und Schulmänner für Preußen heranbilden zu können, dachte der Herzog an die Errichtung einer Universität zu Königsberg. Dieser Gedanke beschäftigte ihn seit 1541; er erließ nämlich in diesem Jahre eine Aufforderung an alle Aemter, man möge in Folge eines Beschlusses des zuletzt gehaltenen Landtages alle Nutzungen und Einkünfte der geistlichen Güter, Bruderschaften, Lehen und Gilden erforschen und verzeichnen, damit aus denselben die zur Errichtung eines Particulars oder einer Schule erforderlichen Mittel erlangt werden könnten. Diese Stiftung trat am 24. October in's Leben, und damit erging zugleich: „der preussen privilegium szo sich zum pfarampt gebrauchen lassen wollen." Nach diesem Privilegium erlangte ein Preuße, dessen Sohn sich mit Erfolg dem geistlichen Stande widmete, ohne allen Unterschied, ob er ein Freier oder ein eigener Mann war, selbst mit seinen Kindern und Erben die Rechte eines freien Cölmers. Aus diesem Privilegium ergibt sich deutlich der Mangel an Predigern. Bei Hartknoch S. 289 heißt es: Ob nun aber gleich alles wol bestellet war, so wurde doch hierin nur mit der Zeit ein Mangel gespürt, daß man im Lande selbst nit hat gelehrte Leute zu den Kirchen und andern Aemptern finden können, sondern wenn man einen Prediger im Herzogthum Preussen haben wollte, so mußte man ihn in Teutschland suchen, da die Gelehrten auch nicht allzudick gesäet waren . . . . Aber am 20. Juli 1544 wurde die Gründungsurkunde der Universität erlassen, welcher die Einweihung derselben schon am Sonntage vor Bartholomäi (17. Aug.) folgte. — Ungeachtet der wiederholt ergangenen Verordnungen waren die äußeren Kirchenangelegenheiten noch immer nicht ganz geordnet, denn die erlassenen Gesetze waren noch keineswegs zur allgemeinen Ausführung gekommen, deßhalb wurde im Landtagsabschiede vom 13. April 1546 wieder vorgeschrieben, es sei dafür zu sorgen, daß der Kirchen- und Decemsordnung in allen Clauseln, Puncten und Artikeln gehorsamt werde. — Wenn die lutherische Kirche in Preußen bisher im Ganzen von inneren Bewegungen und dogmatischen Streitigkeiten verschont geblieben war, so traten diese nachher in desto größerem Umfange ein. Gleich an dem als Voranstalt der Universität errichteten Particular oder Gymnasium geriethen die beiden

Hauptlehrer Isinder und Abraham Culvensis in Feindschaft; Gnapheus einer der verdientesten Reformatoren Preußens, wurde von Isinder als Sacramentirer und Schwärmer verdächtigt und verfolgt. „Habsucht, Neid und Ehrgeiz entzweiten die Docenten immer mehr, man klagte über den Verfall der Disciplin, und in der Stadt stand die neue Anstalt in sehr schlimmem Rufe.“ Damals schon schrieb der Herzog an Melanchthon: „Wie wir den Zustand der Schule jetzt finden, und bei uns überlegen, so sehen wir jetzt nichts Anderes, als daß Zwiespalt und Unordnung unter den Lectoren je länger, desto größer einreißen, woraus eine endliche gänzliche Zerrüttung, Abfall, Schimpf und Verderb der Schule zu befürchten ist.“ Darauf wurde nun, wie oben angegeben, die Universität gegründet, welche ein geistiger Mittelpunct und eine Pflanzschule des Protestantismus für den ganzen Nordosten sein sollte. Von Wittenberg waren die meisten Professoren berufen, von dort das Muster der ersten Einrichtung genommen, und Melanchthon sollte aus der Ferne eine Art von Aufsicht über die Lernenden führen. Sein Schwiegersohn Sabinus war lebenslänglicher Rector der neuen Hochschule; es schien Alles dafür zu bürgen, daß Königsberg ein eben so reines Organ der lutherischen Lehre werden würde, als dieses Wittenberg nur immer war. Kaum war aber die Hochschule errichtet, als Zank und Hader der Professoren, Verwilderung und Sittenlosigkeit der Studenten sich in vollem Maße entwickelte. Wenn der Herzog in seiner Stiftungsurkunde sich äußerte: „Er habe auf den meisten Universitäten ein Leben wahrgenommen, wie es nicht nur christlichen Schulen, sondern überhaupt jeder bürgerlichen Gesellschaft unwürdig sei; die seinige solle daher auch eine Werkstätte der Frömmigkeit und Tugend sein,“ so hatten nach Verlauf von nur zwei Jahren die Universitätsstatuten nur zu hinreichende Veranlassung, sich ganz anders auszudrücken. Schon im Jahre 1547 wurden ganz allgemein Pasquille und Schmähbriefe gegen die Professoren verbreitet. In demselben Jahre klagte der Rector Sabinus: das Leben Vieler mache ihm bittern Schmerz. Blutige Kämpfe der Studenten mit Handwerkern und Kaufleuten waren später so an der Tagesordnung, daß von einer Verlegung der Universität nach Wehlau die Rede war. Sabinus mußte 1553 die Lehrer des Pädagogiums und die Präceptoren der Studirenden zusammenberufen, und ihnen auf Befehl des Herzoges wegen der völlig aufgelöseten Disciplin strenge Verweise geben. Von den Professoren wurden drei Pontanus, Mittag und Steineich nach kurzer Zeit wieder abgesetzt. Gnapheus, Professor der Theologie wurde 1547 von Brismann excommunicirt und mußte Preußen verlassen. Darauf begannen die Osiandristischen Streitigkeiten (s. d. A.) im Jahre 1549. Weil Osiander das volle Vertrauen und die ganze Gunst des Herzoges besaß, mußten Lauterwald und der Magister Stoffer ihren Widerspruch mit Wegweisung von der Universität und der Stadt büßen. Nicht lange nachher erregte Osianders Rechtfertigungslehre in Preußen und bald auch im übrigen protestantischen Teutschland das größte Aufsehen. Fast alle Theologen in Königsberg erklärten sich gegen Osiander, und gingen in ihrem Trotze gegen den Herzog so weit, daß sie Osiander factisch seiner Stelle als Präsident des Bisthums entsetzten. Mörlin (s. d. A.) eignete sich die Verrichtungen dieses Amtes an. Bürger, welche nur Osianders Predigten besuchten, wurden in den andern Kirchen vom Beichtstuhle und von Pathenstellen ausgeschlossen, sogar wurde eine Bekenntnißschrift Osianders, welche der Herzog den Theologen mittheilte, ihm von diesen uneröffnet zurückgesandt. Die Prediger erklärten: „Sie brauchten das Urtheil der Kirche über denselben nicht einzuholen, denn sie hätten Gottes Wort und durch dieses müsse die Kirche sich richten lassen. Habe doch auch der Herzog selbst das Evangelium angenommen, ohne die Kirche vorher zu befragen. Den Vorwurf, daß sie durch Absetzung Osianders den Proceß mit der Execution angefangen, verdienten sie nicht, denn der Mann sei aus Gottes Wort längst seines Irrthums überwiesen und sie würden es vor Gott und der Kirche nicht verantworten können, wenn sie

einen solchen Wolf länger als ihren Bischof anerkennen wollten." Die Polemik auf der Kanzel und in teutschen Schriften wurde so geführt, wie sie von Männern, welche in Wittenberg studirt, und an Luthers Predigten und Schriften sich gebildet hatten, erwartet werden konnte. So wurde, obgleich der Herzog zum größten Nachtheile seines eigenen Ansehens die Partei Osianders ergriffen hatte, die Lage des letzteren in Königsberg mit jedem Tage peinlicher und unhaltbarer. Der Herzog hatte durch ein im October 1551 an alle protestantischen Fürsten, Stände und Städte erlassenes Ausschreiben sich Gutachten über die Streitsache erbeten. Diese liefen nun nach der Reihe ein, suchten aber theils zwei widersprechende Lehren mit einander zu verschmelzen und jedem Theile Recht zu geben, theils erklärten sie sich geradezu gegen Osiander. Die feindliche Stimmung der Gegner ward dadurch natürlich nicht gemildert. Mitten in dieser Aufregung starb Osiander im October 1552, aber der durch ihn entzündete Hader spann sich noch mehrere Jahre fort. Mörlin, ein Hauptgegner Osianders wurde vom Herzoge aus dem Lande verwiesen, eine Verwendung des Markgrafen Johann von Brandenburg-Cüstrin fruchtete nicht. In Königsberg war die obgleich nicht zahlreiche Partei der Osiandristen, durch den Schutz und die Gunst des Herzoges mächtig. Im Ganzen war sie aber um so schwächer, weil das Dogma, welches sie vereinte, durchaus nicht populär zu werden vermochte. Ein Convent preußischer Prediger zu Osterode im Mai 1553 trat geradezu gegen die Befehle des Herzoges, welche eine Lehrnorm aufstellen wollten, auf. Die Osiandristen waren dagegen in Königsberg noch immer um so stärker. Unter Aurifabers Rectorat kam die Universität fast ganz in ihre Gewalt, als der Herzog 1554 ihre entschiedensten Gegner Hoppe, Venetus, Wagner und die Lehrer des Pädagogiums absetzte, Sabinus seinen Abschied nahm, und fast die ganze philosophische Facultät sich hiemit auflöste. Jetzt droheten die eigenen Räthe dem Herzog mit einem allgemeinen Landesaufstande, wenn er fortfahre, seine Unterthanen mit Gewalt zur Osiandrischen Religion zwingen zu wollen. Der Herzog aber ließ sich dadurch nicht abhalten, nicht allein noch ferner an Osianders Lehre festzuhalten, sondern auch in dem Geiste derselben Maßregeln zur Beendigung des theologischen Streites vorzuschreiben, regte dadurch aber die Gegner Osianders noch um so mehr auf. Eine Synode preußischer Prediger faßte im Mai 1554 zu Salfeld den Beschluß, indem sie Osianders Lehrbegriff zur abgeschmacktesten Fratze verzerrten, Alles, was in jüngster Zeit unter herzoglicher Authorität in kirchlichen Dingen erschienen sei, Gebetsformeln, Katechismen, Mandate, weil Ketzer und Gaukler den Fürsten dabei bethört hätten, zu verwerfen und abzuschaffen. In solcher Verwirrung befand sich das preußische Kirchenwesen, als die beiden schwäbischen Vermittler, Beurlin und Dürr in Königsberg ankamen. Der Herzog berief jetzt eine zahlreiche Versammlung von Predigern und Theologen in die Hauptstadt, aber hier wurde gleich bestimmt, kein Osiandrist solle in der Versammlung geduldet werden, das Glaubensbekenntniß des Herzogs, in der Gestalt, welche es durch neue Ueberarbeitung und Brenzen's Verbesserungen erhalten hatte (grade zur Anerkennung dieses Glaubensbekenntnisses war die Versammlung berufen), wolle man auf sich beruhen lassen, und den Herzog um Veröffentlichung und Vollziehung der früher eingeholten auswärtigen Gutachten angehen. Verweigere er aber dieses, so heiße das den hl. Geist in den Männern, welche die Urtheile verfaßt, Lügen strafen und Christus verläugnen; zudem müßten alle Osiandristen zum Widerrufe und zur Verdammung sämmtlicher mit Osiandrismus angesteckten Schriften genöthigt, dann aber abgesetzt, oder wenigstens, bis sie Probe ernstlicher Buße gegeben, suspendirt werden. Der Abschied, mit welchem der Herzog den Convent entließ, zeigte nur zu deutlich, wie schwach er sich dieser Majorität gegenüber fühlte, welche auf der zustimmenden Gesinnung des Volkes ruhend, sicher ihm trotzen durfte. Sein Verlangen, daß nach dem Gutachten von Brenz (s. d. A.) und dessen Declaration gelehrt und das ärgerliche Lästern und

Schmähen von Personen vermieden werden solle, rief einen Widerspruch hervor; dagegen ließ die dogmatische Formel, welche er vorschrieb, in ihrer Unbestimmtheit Raum für die kämpfenden Gegensätze, und sein Versprechen, die auswärtigen dem Osiandrismus so bitter und schroff widersprechenden Urtheile verkündigen zu lassen, wiewohl erst nach Einholung neuer Urtheile über die Form dieser Vollziehung, deckte vollends das Geheimniß seiner Ohnmacht auf. Die Magdeburger und Braunschweiger Theologen, welche darauf von den preußischen Theologen befragt wurden, d. h. Flacius (s. d. A.) und Mörlin empfahlen die schärfsten Mittel: Verbrennung der Osiandrischen Schriften, Suspension aller Osiandristen, Ausschließung aller Verdächtigen vom Abendmahl und öffentliche Excommunication derer, welche nicht widerrufen wollten. In seiner Rathlosigkeit und in dem Bedürfnisse, dem Andrange der übermächtigen Lutheraner gegenüber sich neue Stützpuncte zu verschaffen, hatte der Herzog damals selbst von den böhmischen Brüdern, welche in Polnisch-Preußen und Polen eben zahlreich waren, ein Gutachten begehrt. Dieses erschien, gab aber beiden Parteien Unrecht, und mußte besonders die Feinde Osianders, die Wittenbergisch-Gesinnten mit Unwillen erfüllen, denn als die Ursache der unter dem protestantischen Volke herrschenden Ruchlosigkeit und Sicherheit war geradezu die neue Rechtfertigungslehre, wie sie gewöhnlich vorgetragen wurde, bezeichnet. Etwas später glaubte der Herzog, er werde sein gesunkenes Ansehen in kirchlichen Dingen durch einige kräftige Maßregeln wieder heben können. Er setzte seinen Hofprediger Christoph Langener ab und stellte dafür den Othmar Epplin an, welcher durch seine Bigamie berüchtigt war. Darauf erließ er 1555 ein scharfes, strafendes Mandat, in welchem das endlose Schmähen und Lästern der Prediger, welches selbst seiner Person nicht geschont, gerügt, die dogmatische Formel des letzten Abschieds von Neuem eingeschärft und hinsichtlich der Personen Amnestie „nach dem Rathe angesehener Gottesgelehrten," d. h. des Agricola in Berlin, vorgeschrieben wurde. Als dieses Mandat, welches in allen Kirchen vorgelesen werden sollte, allgemeinen Widerstand fand, schritt der Herzog mit Absetzungen und Verbannungen ein. Aber sofort erschienen wieder bittere, zu kräftiger Abwehr ermunternde Schriften von Mörlin, Flacius, Gallus; auch selbst die Landstände reichten eine Vorstellung ein, und so dauerte es nicht lange, daß der schwache Fürst sich ein neues Zugeständniß abnöthigen ließ, er zwang seinen Hofrediger, den Osiandristen Funk, vor der Synode zu Riesenburg 1556 einen Widerruf zu leisten. Zu einem Widerrufe vor seiner Gemeinde, welcher auch verlangt wurde, ließ sich aber Funk nicht bewegen. Durch seinen Einfluß kamen gleichzeitig mehrere Osiandristen in geistliche Aemter. Endlich aber hielt er es bei dem allgemeinen Hasse gegen den Osiandrismus für gerathen, sich von demselben loszusagen. Er ging 1561 nach Wittenberg und Leipzig, und erhielt auch von den dortigen Theologen auf ein übergebenes Bekenntniß ein Zeugniß lutherischer Rechtgläubigkeit; ja 1563 widerrief er auch in Königsberg in vier Predigten vor seiner Gemeinde Alles, was er früher im Osiandrischen Sinne gelehrt hatte. Aber dieses Alles vermochte den Haß gegen ihn nicht zu mildern, und sein Verderben nicht abzuwenden. Als die polnischen Staatsbeamten, welche von den preußischen Ständen gegen den Herzog herbeigerufen waren, ankamen, wurde Funk von einem aus seinen Feinden bestehenden Gerichte zum Tode verdammt. Wenn man auch Anderes gegen ihn vorbrachte, so waren doch seine religiöse Ueberzeugung und seine kirchliche Wirksamkeit die Hauptgründe. Er wurde am 28. October 1566 in Königsberg hingerichtet. Das versammelte Volk sang bei seiner Hinrichtung die Lieder: „Nun bitten wir den heiligen Geist" und „Du werthes Licht gib uns deinen Schein." Der Herzog durch die Drohungen der polnischen Commissarien eingeschüchtert, hatte nur Worte und Thränen für den Unglücklichen. — Der Herzog, welcher fortwährend Osianders Lehren zugethan blieb, wünschte eine nach diesen verbesserte neue Kirchenordnung einzuführen. Er ließ eine solche ausarbeiten, und überschickte sie

Melanchthon, Brenz und anderen Theologen zur Begutachtung und Verbesserung. Diese erklärten sie für „christlich, der hl. Schrift und der Augsburgischen Confession gemäß“ und bewirkten dadurch, daß der Herzog sie am 25. November 1558 publicirte. In der Vorrede heißt es: „Weil aber zuvor kein gewisse Form, oder weiß, die Kinder zu Tauffen, die Bußfertigen Sünder zu Absolwiren, die Krancken und Sterbenden Leut zu Tröſten, Eheleute zu Trewen, und wie es mit den verbotenen Gradibus der Blutfreuntschafft und Schwegerschafft gemeinet, Unserer Kirchenordnung eingeleitet, und hierinnen Unsere Pfarheren und Kirchendiener, auff D. Luthers seligen gestelte Christliche Formulare gewiesen, So aber eines theils.... derselben wenig geacht, Sondern jnen eigen und die einander sehr ungleich sind gemacht .... Haben Wir das abzuschaffen, auch in solchen eußerlichen Kirchengebreuchen, nach laut der eingelaibten Formular mit andern Christlichen Kirchen, der Augspurg. Conf. verwanten, gleichait zu halten verordnet.“ In dieser Kirchenordnung wurde der Gebrauch des Kreuzmachens und der Exorcismus bei der Taufe fortgelassen. Als nun diese sogenannte Osiandrische Kirchenordnung eingeführt werden sollte, fanden sich unübersteigliche Schwierigkeiten, denn nicht nur widersetzten sich viele Geistliche derselben, sondern auch die Landstände erklärten sich gegen sie, da sie ohne ihre Zustimmung erlassen sei. Da zugleich auch wegen der Wiederbesetzung der bischöflichen Stellen vielfach gestritten ward, sah sich der Herzog genöthigt, nachzugeben. Der Herzog hatte in der Regimentsnottel vom 18. November 1542 die Beibehaltung zweier Bischöfe in den beiden Diöcesen Samland und Pomesanien für immer zugesichert. Als aber der Bischof von Samland am 28. April 1550 starb, blieb die Bischofsstelle unbesetzt, da der Herzog einen Präsidenten für die Verwaltung des Bisthums für genügend hielt. Mit dem Bisthum Pomesanien wurde nach dem am 12. August 1554 erfolgten Tode Paul Sperats in gleicher Weise verfahren. Der Herzog suchte überhaupt immer größeren Einfluß auf das Kirchenwesen zu gewinnen. Während er in der Vorrede zur Kirchenordnung von 1530 von seiner Betheiligung an deren Erlassung und Einführung die Worte braucht: Coacti sumus alienum officium h. e. episcopale in nos suscipere, wird im Jahre 1550 das Drängen der Stände auf Wiederbesetzung des Bisthums Samland als ein Eingriff in die „regalia Fürstl. Durchlaucht“ behandelt, und in der Bestallung des Präsidenten Rösler 1565 die Besetzung aller Kirchenämter als ein dem Landesherrn nothwendig gebührendes Recht dargestellt. Auch die Erlassung der Kirchenordnungen wurde immer mehr als eine Angelegenheit des Landesherrn behandelt, und auch selbst in Sachen der Lehre fehlt es nicht an Beispielen fürstlicher Mandate. — Die Landstände waren indessen mit dem Verfahren, die erledigten Bisthümer nicht wiederzubesetzen, sondern durch Präsidenten (die Präsidenten wählte der Herzog aus seinen Lieblingen, und ging darin so weit, daß er diese Würde einem Mediciner gegen das Wissen und den Willen der Landstände übertrug) verwalten zu lassen, durchaus unzufrieden und forderten wiederholt auf den Landtagen im Jahre 1550, 1562, 1563, 1565 und 1566 die Einsetzung neuer Bischöfe. Da sie dabei die Vermittlung des Königs von Polen in Anspruch genommen hatten, sah sich der Herzog endlich genöthigt, nachzugeben. Er vereinigte sich daher mit den Ständen am 4. October 1566 wegen der Wahl, Jurisdiction und sonstigen Rechte und Pflichten, wie auch wegen der Besoldung der anzustellenden Bischöfe und bestätigte diese Meinung auch in seinem Testamente vom 17. Februar 1567. Ueber die Wahl der Bischöfe wurde bestimmt, daß 16 Personen, und zwar 8 aus dem Adel, und 8 aus den Städten, welche von den Ständen dazu erkoren würden, die Bischöfe wählen sollten. Es wurden nun Dr. Georg Venetus (Venediger) am 3. Febr. 1567 zum Bischofe von Pomesanien, und Dr. Joachim Mörlin am 1. Januar 1568 zum Bischofe von Samland bestellt. So wurden nun die verbannten Mörlin und Venetus zurückgerufen, jener selbst durch bittende Briefe des ohnmächtigen und schwachsinnigen Herzogs. Bei der oben gedachten

Vereinbarung am 4. Octob. 1566 wurde auch bestimmt: „Es sol von den Bischoffen und andern gelerten Gottesfürchtigen Kirchendienern vom jetzigen S. Michaelistage zurechnen in Jahres frist eine rechtschaffene reine unvordechtige Kirchenordnunge, darinne die Lehre nach der Augspurgischen Confession anno dreißig getruckt, klärlich verfasset, gute Christliche und uberein tragende Ceremonien und Disciplin begriffen, angesetzt und beschrieben werden.“ Zur Ausarbeitung dieser Kirchenordnung wurden 1567 Joachim Mörlin und Martin Chemnitz (s. den Art.) aus Braunschweig nach Königsberg berufen, wo sie früher schon geistliche Aemter bekleidet hatten. Sie kamen am 9. April an und fingen gleich am folgenden Tage an, sich der ihnen gestellten Aufgabe zu unterziehen und vollendeten das Werk am 6. Mai in lateinischer und teutscher Sprache und überreichten es dem Herzoge. Dieser berief sofort auf den Sonntag Trinitatis (25. Mai) eine Synode nach Königsberg. Auf dieser vereinigte man sich dahin: „daß man bei dem Corpore doctrinae, wie dieselbige aus den prophetischen und apostolischen Schriften in der Augspurgischen Confession, derselben Apologia und Schmalkaldischen Artikeln verfasset, begriffen und in den Schriften Lutheri erkläret ist, unverrückt bleiben sollte.“ Nachdem über einige Puncte in dieser Schrift Erläuterungen verlangt und zur Zufriedenheit gegeben waren, unterschrieben am 28. Mai alle anwesenden Theologen und Prediger, 86 an der Zahl, diese Kirchenordnung. Das Buch wurde darauf sofort in die Druckerei geschickt und in teutscher Sprache gedruckt. Der Herzog verständigte sich darauf am 5. Juli mit den Ständen, welche die genannte Kirchenordnung annahmen. Die Vorrede des Fürsten vom 9. Juli 1567 spricht sich dahin aus: „daß es hinfüro zu ewigen Zeiten mit Lehren, Predigen und sonsten, inhalts der Augspurgischen Confession und vermöge obgemelter verfaßter Schrift, also bleiben und festiglich gehalten, keiner er sei auch wer er wolle zu einem Amt oder Dienst in Kirchen, Schulen, noch sonsten angenommen oder geduldet werden soll, es sei denn, daß er die obgemelte Schrift bewillige und annehme.“ Wegen der Ceremonialia wurde bestimmt, es solle vorläufig bei der Kirchenordnung von 1544 bleiben, doch bald nachher zog man es vor, auch diesen Theil der Kirchenordnung einer Revision zu unterwerfen, mit welcher am 25. December 1567 die beiden Bischöfe von Samland und Pomesanien, Venetus und Mörlin beauftragt wurden. Diese vollendeten die ihnen aufgetragene Arbeit rasch, so daß sie bereits 1568 gedruckt werden konnte. Als dritter Theil der Kirchenordnung lassen sich die Bestimmungen betrachten, welche man gewöhnlich die Bischofswahl nennt. Diese erneuerte Kirchenordnung hat so drei Theile: 1) „Repetitio Corporis doctrinae ecclesiasticae. Oder Wiederholung der Summa und Inhalt der rechten, allgemeinen Christlichen Kirchen Lehre u. s. w.“; 2) Kirchenordnung und Ceremonien. „Wie es in übung Gottes Worts, und reichung der Hochwürdigen Sacramente, in den Kirchen des Herzogthumbs Preußen soll gehalten werden“; 3) Die Bischofswahl. — Die Kirchenordnung wurde in einer polnischen Uebersetzung 1571 gedruckt. Ehe noch die Kirchenordnung und Bischofswahl veröffentlicht wurden, starb der Herzog Albrecht am 20. März 1568. — A. Theiner in Rom will in der 1846 bei Kollmann in Augsburg erschienenen Schrift: „Herzogs Albrecht von Preußen, gewesenen Hochmeisters des teutschen Ordens, erfolgte .... Rückkehr zur katholischen Kirche“ nachweisen, Albrecht sei im Jahre 1565 katholisch geworden, und habe dem Papste Pius IV. durch Anweisung vom 7. September 1567 eine Summe von 100,000 Thalern übersendet. Aber in den von Voigt herausgegebenen Briefen des Herzogs finden sich noch welche, die über das Jahr 1565 hinausgehen, in welchen der Herzog sich eben so maßlos wie zuvor für die protestantische Lehre ausspricht; Paul Skalich, der angebliche Unterhändler des Herzoges beim Papste, war ein Abentheurer, von dem man wohl annehmen kann, er habe die in der Theinerschen Schrift aus den römischen Archiven mitgetheilten Papiere für seine Zwecke angefertigt. Ganz überzeugend erweiset sich die Erdichtung aus der Uebersendung von 100,000 Thalern, einer für die damaligen

Zeiten und besonders für des Herzogs Verhältnisse ungeheueren Summe, denn der Herzog befand sich, wie sich hinreichend nachweisen läßt, in ununterbrochener Geldnoth, so daß er zuweilen kaum einige hundert Thaler aufbringen konnte. — Seinem verstorbenen Vater folgte der Herzog Albrecht Friedrich. Nach dem vom Könige von Polen bestätigten Testament des Herzogs sollten die Regimentsräthe über seinen einzigen Sohn und Nachfolger die Vormundschaft, doch unter Obervormundschaft Polens, also verantwortlich führen. „Dieses veranlaßte die Stände zu der Erklärung, der Verstand des fünfzehnjährigen Prinzen sei seinem Alter vorangeeilt und so konnten sie unter seinem Namen ohne verantwortlich zu sein regieren und sich bereichern.“ (Stenzel, Bd. I. S. 372). Der Regierungsantritt Albrecht Friedrichs lösete Preußens Verbindung mit dem teutschen Reiche völlig auf. Am 19. Juli 1569 empfing er auf dem Reichstage zu Lublin das Herzogthum vom Könige Sigismund August von Polen zu Lehn, zugleich ward der Markgraf von Anspach und der Churfürst von Brandenburg in die Belehnung aufgenommen. Der König von Polen ertheilte bei dieser Gelegenheit dem Herzoge für Preußen ein Privilegium zur Sicherstellung der lutherischen Confession und versprach namentlich: „ut Augustanae confessionis doctrina incorrupte servata, omnia alia peregrina dogmata et haeresium genera, quae post Augustanam confessionem exorta sunt, quaeque ab ea sunt aliena non modo non ferantur sed penitus prohibeantur et aboleantur.“ Demnach wurde in der Bestätigung der Landesprivilegien am 8. Mai 1573 dieses vom Herzoge Albrecht Friedrich wieder anerkannt und insbesondere die Aufrechthaltung der repetitio corporis doctrinae von 1567 und der Kirchenordnung von 1568 zugesichert. Daher wurden seitdem alle Geistlichen nicht mehr bloß, wie früher, auf die Augsburgische Confession, sondern auch auf die repetitio corporis doctrinae mitverpflichtet. — Der Kaiser Maximilian II. (s. d. A.) hatte 1571 bei der Belehnung des Churfürsten Johann Georg von Brandenburg dem Herzoge Albrecht Friedrich die Mitbelehnung ertheilt, und so stillschweigend die von Kaiser Carl V. (s. d. A.) ausgesprochene Reichsacht zurückgenommen. Vom teutschen Orden hatte also Preußen nichts mehr zu befürchten. Aber innere Streitigkeiten trübten die Ruhe des Landes um so mehr. Die Regimentsräthe gingen mit dem Herzoge strenge, ja hart um. Das erbitterte den jungen Herzog, welcher früher ziemliche Fähigkeiten gezeigt hatte, ganz außerordentlich gegen sie, denn während er äußerlich als Fürst galt, zwangen ihn die Räthe durch Drohungen, ja sogar durch körperliche Mißhandlungen zu Allem, was sie nur wollten, wenn er auch den entschiedensten Widerwillen dagegen zeigte. Ein Argwohn, man wolle ihn vergiften, bemächtigte sich seiner ganz. Es hatte sich ihm das Unglück der letzten Lebensjahre seines Vaters und die üble Begegnung, welcher dieser ausgesetzt war, tief eingeprägt und weinend rief er wohl: sie (die Räthe) haben meinen Herrn Vater betrübt und geplagt bis in die Grube, also thun sie mir auch. Gott strafe sie bis ins dritte und vierte Glied. Unzweckmäßige Behandlung der Aerzte und hauptsächlich der Einfluß eifernder Theologen, vorzüglich des heftigen und ihm sehr widrigen Heßhusius, mögen den Verstand des Fürsten vollends geschwächt haben, so daß er ganz abhängig wurde, was vielleicht den Wünschen manches Machthabers nicht entgegen war. So wurde denn eine Regentschaft nöthig, welche König Stephan von Polen 1577 dem Markgrafen Georg Friedrich von Ansbach, Herzog von Jägerndorf, übertrug. — Früher ist schon angegeben worden, daß Herzog Albrecht, auf wiederholtes Begehren der Stände die Bisthümer Samland und Pomesanien 1567 wieder besetzt hatte. Der Bischof von Samland, Mörlin starb aber schon am 23. Mai 1571, da faßte Albrecht Friedrich den Plan, diese Stelle nicht wieder zu besetzen, und auch den Bischof von Pomesanien, Venetus, anderweitig zu versorgen und für das ganze Land Ein Consistorium einzurichten. Jedoch konnte er die Landstände für seinen Plan nicht gewinnen und so mußte das Bisthum Samland auf's Neue besetzt werden. Es wurde zu dem-

selben der Professor zu Jena, Tilemann Heßhusius (s. d. A.) berufen, welcher es aber nur von 1573 bis 1577 verwaltete. Nun starb auch am 3. Nov. 1574 der Bischof von Pomesanien, Venetus, ihm folgte im Amte 1575 Johannes Wigand, dieser übernahm nach der Absetzung des Heßhusius auch die Verwaltung des Bisthums Samland. So weit war die Angelegenheit gediehen, als die Blödsinnigkeit des Herzogs Albrecht Friedrich, wie oben schon angegeben wurde, eine Regentschaft nothwendig machte. Aber auch der Regent, Markgraf Georg Friedrich von Ansbach wünschte eine einfache Consistorialverfassung durchzusetzen und ließ zu dem Zweck 1584 eine Consistorialordnung entwerfen. Diese kam aber nicht zur Vollziehung, weil die Stände beharrlich Bischöfe verlangten. Der Markgraf gab aber deßhalb keineswegs seine Absicht auf, sondern erklärte vielmehr, daß nur wegen „jetziger eingefallener Ungelegenheit und Kürze der Zeit" er vorläufig die Sache auf sich wolle beruhen lassen, zumal da die Landstände versicherten, daß die Klage der Fürsten darüber, „daß sich die Bischöfe allzugroßer Gewalt unterfangen, unternommen und angemaßt haben sollen", mit Rath und Vorwissen der Landschaft beseitigt werden könne. Als nun aber am 21. Oct. 1587 auch Bischof Wigand starb, ließ sich der Markgraf nicht zu einer neuen Bischofswahl bewegen, sondern verwendete nach und nach die für die Bischöfe bestimmten Einkünfte zu anderweitigen kirchlichen Zwecken, und gründete zwei Consistorien, für das Bisthum Samland zu Königsberg, und für das Bisthum Pomesanien zu Salfeld. Ueber diese neue Verfassung ergingen besondere Vorschläge am 9. Juli 1588. Als eigentliches Gesetz wurde die früher erwähnte Consistorialordnung von 1584 vorgeschlagen. Die Consistorien hatten nicht mehr die frühere Gewalt der Bischöfe, denn es wurde ihnen die Jurisdiction über die Geistlichen in Civilsachen, die Aufsicht über die Universität, und die Censur von Schriften entzogen. Das samländische Consistorium behauptete ein gewisses Uebergewicht und nahm bestimmte Geschäfte für sich allein in Anspruch, worüber sich späterhin Streit erhob. — Die Concordienformel (s. d. A.) wurde 1577 von den Landständen approbirt und 1579 allgemeiner angenommen, nur die Professoren der Universität verstanden sich nicht dazu. Ein Streit zwischen Wigand und Heßhusius (s. d. A.) wurde mit besonderer Heftigkeit mehrere Jahre hindurch geführt und durch eine Synode in Königsberg vom 16. Januar 1577 nicht genügend ausgeglichen. Als man deßhalb im J. 1578 den Fürsten ersuchte, wieder eine Synode zu berufen, ging er auf dieses Begehren nicht ein, sondern ernannte eine Commission, deren Entscheidung von Wigand und den Ständen approbirt wurde. Der Markgraf bestätigte diese Entscheidung so wie die Unterschreibung der Concordienformel durch ein Edict vom 21. Januar 1579, welches am 24. März d. J. wieder erneuert wurde, da einige Theologen demselben noch nicht nachgekommen waren. Nichts desto weniger brach bald nachher der Streit wieder aus, und es mußte unterm 28. Juni 1581 den Geistlichen strenge verboten werden, sich wegen dieser Lehre ferner zu bekämpfen. Zu gleicher Zeit erging auch der Befehl, daß kein Geistlicher ohne höhere Authorisation einem Mitgliede der Gemeinde die Sacramente und das christliche Begräbniß versagen dürfe. — Bei der großen Kirchenvisitation 1585 und 1586 wurde für das pomesanische Bisthum, da Bischof Wigand unmöglich beide Bisthümer genügend berücksichtigen konnte, eine eigene Commission ernannt, bei welcher kein Geistlicher zugezogen war, wie das auch später zuweilen unterblieb. Bei diesen Visitationen fand man noch immer die Vermögensverhältnisse der Kirchen nicht in der rechten Ordnung, deßhalb erließ der Markgraf unter dem 12. Nov. 1589 ein allgemeines Mandat, die ausstehenden Kirchenschulden sollten pünctlicher gezahlt, und jährlich Rechnung gelegt werden. Die Landstände waren übrigens mit der neuen Einrichtung der Consistorien durchaus nicht zufrieden, sie behaupteten, die kirchlichen Angelegenheiten würden jetzt noch immer mehr verwahrlost und die fürstlichen Beamten sowohl als das Volk machten sich grober Mißbräuche schuldig, sie begehrten

deßhalb eine Wiederbesetzung der bischöflichen Stellen, zunächst wenigstens die Anstellung eines Bischofes von Samland. Dieses auf dem Landtage von 1602 besonders geäußerte Verlangen wurde mehrmals wiederholt, es erfolgte aber im J. 1612 die Erklärung, eine Wiederherstellung der Bisthümer sei schon aus dem Grunde nicht mehr möglich, weil von den zum Unterhalte der Bischöfe bestimmt gewesenen 6686 Mark, nach Verwendung zu kirchlichen Zwecken nur noch 379 Mark übrig wären. Die Landstände beruhigten sich aber mit dieser Antwort nicht, sondern übergaben unter dem 21. Nov. 1615 dem Könige von Polen eine Beschwerdeschrift, darauf erklärte dann der Churfürst Johann Sigmund von Brandenburg, welcher damals die Verwaltung Preußens für den blödsinnigen Herzog Albrecht Friedrich führte, sich bereit, statt der zwei Bischöfe zwei Inspectoren anzustellen. Am 27. August 1618 starb der blödsinnige Herzog Albrecht Friedrich von Preußen, und nun fiel Preußen dem Churfürst von Brandenburg zu. — Durch die lebhaften und weitverbreiteten Handelsverbindungen der großen preußischen Städte hatte die lutherische Lehre schon früh in dem Theile von Preußen, welcher unter polnischer Herrschaft stand, Anhänger gefunden, wie das früher schon angegeben ist. Der König Sigismund hatte sich deßhalb schon 1520 veranlaßt gesehen, ein Strafedict gegen die Einführung der lutherischen Schriften zu erlassen. Danzig hatte durch ausgedehnte Privilegien eine große Selbstständigkeit erhalten, und so waren dann hier schon früh lutherische Predigten gehalten worden. Von der Hauptstadt ging nun die Anregung weiter. Der Bischof von Leßlau oder Pommerellen, Matthias Dezewicki, suchte sofort (1523) den Rath zu bewegen, gegen die Neuerung einzuschreiten, und erließ deßhalb viele Schreiben an ihn. Aber seine Bemühungen, sowie die Befehle des Königs blieben ohne nachhaltigen Erfolg. Die Bewohner Danzigs schritten auf dem betretenen Wege voran, es wurden aufregende Reden gegen die katholische Kirche gehalten, Altäre, Statuen und Gemälde in den Kirchen zerstört, die Kirchengeräthe und Gefäße aus den Kirchen fortgenommen u. s. w. Der schon genannte Bischof von Leßlau und der Erzbischof von Gnesen waren 1524 als königliche Commissarien in Danzig nicht wegen der religiösen Angelegenheiten, aber der Bischof sah die Gefahren für die katholische Kirche, wenn er nicht eine Untersuchung über den Glauben der Prediger anstellte. Als er nun aber einen Prediger in's Gefängniß werfen ließ, entstand ein großer Aufruhr, so daß der Bischof sich genöthigt sah, den Prediger frei zu geben. Zugleich hielt er es für angemessen, des Nachts aus der Stadt abzureisen. Später entstand ein Aufruhr, in Folge dessen der katholische Gottesdienst wieder hergestellt wurde. Der König Sigismund forderte unterm 15. Dec. 1525 den ganzen Rath und viele Bürger, welche die meiste Schuld am Aufruhr hatten, nach Krakau zur Verantwortung vor. Es erschienen aber nur einige Deputirte. Gegen diese erklärte sich der König, er werde nach Danzig kommen, die Sache untersuchen und dann das Weitere verfügen. Da ward dem neuen Rath und der Bürgerschaft recht bange, deßwegen hob man anno 1526 den Montag nach Reminiscere wieder an, die Lateinischen Metten, Messe und Vesper in der Pfarrkirche zu singen, damit der König weniger finden möchten, was ihn beleidigen und ärgern könnte (Hartknoch S. 665). Der König begab sich nun im folgenden Jahre nach Danzig (s. Polen), veranstaltete eine genaue Untersuchung des Aufruhrs und ließ mehrere wegen desselben hinrichten. Der katholische Gottesdienst ward nun wieder hergestellt, die Mönche in ihre Klöster wieder zurückgeführt, dagegen ward durch ein Mandat in 35 Artikeln, Sonntags nach Visitat. Mariae (8. Juli) der lutherische Gottesdienst verboten, sowie die Auslieferung der Schriften Luthers befohlen. Dieser Befehl wurde am Tage vor Mariä Magdal. (21. Juli) wiederholt. So wurde die lutherische Lehre für einige Zeit zurückgedrängt. Die Bischöfe Lucas a Gorka und Nicolaus Dzierzgowski bemüheten sich sehr für die Förderung der katholischen Sache. Im J. 1544 kamen außer dem zuletzt genannten Bischofe, auch der Bischof von Plock, Samuel

Maccejowski, und der Bischof von Kulm, Tidemann Gise nach Danzig, wo ein Dominicaner, Pancratius Klein, protestantische Predigten hielt. Sie konnten aber Nichts ausrichten, weil die Bürger größtentheils auf der Seite des Dominicaners waren. Die Stadträthe in Danzig, so wie auch in anderen Städten wußten durch Berufung lutherischer Schullehrer die Erhaltung und Verbreitung der lutherischen Lehre zu fördern, da der Besuch ausländischer Universitäten, besonders Königsbergs und Wittenbergs, strenge verboten war. Nach dem Regierungsantritt Sigismund August I. 1549, welcher die neue Lehre begünstigte und den Besuch der bisher verbotenen ausländischen Universitäten erlaubte, gingen die Protestanten in Danzig immer weiter, und konnten dieses um so ungehinderter thun, als auch der Bischof Johannes Drojowski sich so benahm, daß Paul Piasecki, Bischof von Przemisl, in seiner Chronik schreibt: „Sed magis mirandum et dolendum, quod etiam Polonici Ecclesiastici aliqui deviare coeperunt. Joanne Drojowski, Episcopo Wladislawiensi spectante palam et connivente Gedanum fuit introducta Haeresis". Im J. 1555 wurde die Fronleichnamsprocession abgeschafft, und 1556 die Communion unter beiden Gestalten eingeführt. Die Danziger erhielten am 4. Juli 1557 vom Könige ein Religionsprivilegium, welches von Stephan am 16. Dec. 1577, von Sigismund am 11. Januar 1588, von Wladislaw am 10. März 1633 und später bestätigt wurde. In demselben J. 1577 fingen auch die lutherischen Prediger in Danzig an zu heirathen, und 1558 ward zuerst erlaubt, zur Fastenzeit in den Fleischbänken Fleisch zu verkaufen. Gleichzeitig verbreitete sich die lutherische Lehre auch in der Umgegend von Danzig. — Die lutherische Lehre konnte in dem Theile des polnischen Preußens, welcher der Oberaufsicht des Bischofs von Kulm unterworfen blieb, keine großen Fortschritte machen. Die katholischen Geistlichen suchten ihre Ausbreitung zu verhindern, und auch König Sigismund trat durch ein Edict 1520 derselben entgegen. Der päpstliche Legat Zacharias ließ 1521 zu Thorn das Bildniß Luthers mit seinen Büchern verbrennen, fand aber Widerstand bei den Einwohnern. Das Lutherthum erhielt aber allmählig weitere Verbreitung in der Stadt Thorn, und auch in Kulm und Graudenz. Gegen die beiden letzteren Städte ergingen auf Antrag des Bischofes strenge Befehle des Königs. Die Bischöfe von Kulm aber, Johannes von Danzig und Tidemann Giese, griffen wenig kräftig durch, der ausgezeichnete Bischof von Kulm, Stanislaus Hosius (s. d. A.), bekleidete diese Stelle zu kurze Zeit (1549—1551), als daß er die katholische Religion überall hätte wieder herstellen können und wurde noch dazu den größten Theil dieser Zeit vom Könige zu Gesandschaften verwendet. — Das Palatinat Marienburg war auch nach seiner Vereinigung mit dem Königreiche Polen ein Theil des Bisthums Pomesanien geblieben. Der neue Glaube konnte hier nicht recht aufkommen, obgleich er in einzelnen Städten, wie in Marienburg, einen Anhang fand. Die Geistlichkeit blieb im Ganzen der Kirche treu. Später aber verbreitete sich die lutherische Lehre. Sigismund August ertheilte der Stadt Marienburg und Neuteich am 14. und den übrigen Ortschaften des Werders am 27. April 1569 besondere Religionsprivilegien. Da die lutherische Lehre sich so weiter verbreitete, übertrug man die Verwaltung des katholisch gebliebenen Pomesanien dem Bischofe von Kulm. Der Bischof Peter Tilicki (1577—1599) und seine Nachfolger bemühten sich mit Erfolg, für die katholische Kirche den verlorenen Raum zum Theile wieder zu gewinnen. — Im Bisthum Ermland fand das Lutherthum unter dem Bischofe Fabian von Lucian einigen Eingang, besonders in der Stadt Elbing (s. Polen). Der folgende Bischof aber, Mauritius Ferber (1523—1537), war der katholischen Kirche aufrichtig ergeben. Er erließ am 20. Januar 1524 ein Edict gegen die Lehre und die Anhänger Luthers. Während des Krieges zwischen den Polen und dem Hochmeister Albrecht bemühte sich besonders der Burggraf Peter von Dohna die lutherische Lehre in mehreren Städten des Bisthums zu verbreiten.

Nach den Bestimmungen des Friedens vom 9. April 1525 blieb Ermland unter der Oberhoheit des Königs von Polen. So konnte nun der Bischof mit Unterstützung des Königs der Verbreitung des Lutherthums kräftig entgegenarbeiten. In der Landesordnung vom 22. September 1526 wurde die Bestimmung erlassen, Jeder sollte nicht nur sofort Luthers Schriften ausliefern, sondern es sollte überhaupt kein Lutheraner im Bisthum geduldet werden. Einzelne lutherisch Gesinnte blieben immer noch wohl im Ermlande, und ihre Zahl konnte sich noch vermehren, da die Bischöfe Johannes von Danzig (1537—48) und Tidemann Giese (1548—1550) mit lutherischen Gelehrten in Verkehr standen, und dem Lutherthume eben nicht entgegentraten. Diese Verhältnisse änderten sich aber auf eine dauernde Weise, als (1551—1579) Stanislaus Hosius Bischof von Ermland wurde. Als König Sigismund August 1552 eben nicht abgeneigt war, dem Verlangen mehrerer Städte, insbesondere Elbings, wegen der freien Religionsübung nachzugeben, wußte Hosius dieses zu verhindern. Seine wiederholten liebevollen und eifrigen Bemühungen den Rath und einen großen Theil der Bürgerschaft von Elbing zur katholischen Religion wieder zurück zu bringen, hatten nicht den gewünschten Erfolg. Später benützten die Elbinger die Reise des Bischofes zum Concil von Trient, um am 22. December 1558 das gewünschte Religionsprivilegium zu erhalten. Dasselbe wurde ihr am 4. April 1567 und umfassender am 26. Nov. 1576, 11. Januar 1588 und öfter erneuert. Der Bischof war während seiner Abwesenheit nicht unthätig, sondern eifrig besorgt, die katholische Religion in seiner Diöcese aufrecht zu erhalten. Nach seiner Rückkehr 1564 machte er dem Lutherthume, welches in Braunsberg wieder vielen Anhang gefunden hatte, ein Ende, und hielt strenge darauf, daß kein Lutherischer sich in seinem Gebiete niederließ oder aber dort Güter besaß. Darauf wendete er sich an den Jesuiten-General Laynez und ersuchte ihn, Mitglieder des Ordens nach Ermland zu schicken, und gründete dann in Verbindung mit einem academischen Gymnasium und Clericalseminar ein Jesuitencollegium zu Braunsberg. Während seines ganzen Lebens ließ er nicht nach, dem Protestantismus nach Möglichkeit Abbruch zu thun (s. d. Art. Hosius). Sein Nachfolger Martin Kromer (1579—1589) wirkte mit eben so großem Eifer für die katholische Kirche. — Die Städte im polnischen oder königlichen Preußen hatten schon im J. 1556 auf dem Reichstage in Warschau auf Genehmigung der bisherigen Religionsneuerungen angetragen, da aber der Reichstag zwar dem Adel gestattete „nach seinem Gewissen zu leben", dagegen von den Städten verlangte, sie sollten den alten Satzungen und Gebräuchen gemäß sich verhalten, so schlossen sie einen förmlichen Bund zur vollständigen Einführung der Reformation. — Seit dem Abfalle von der katholischen Kirche hatte man mit Eifer darauf gewacht, daß nur die Lutheraner ihre Religion frei im Lande bekennen durften. Gegen die Wiedertäufer, Socinianer, Arianer und andere Secten verfuhr man stets mit großer Strenge. Die Wiedertäufer hatte man früher aus dem Lande verwiesen, sie erhielten sich aber fortwährend im Stillen, so daß man es 1559 für nothwendig hielt, ein neues Mandat gegen sie in Königsberg zu erlassen. Als sie nun darauf 1577 um Duldung einkamen, holte die Regierung von Melanchthon ein Gutachten ein, und verbot ihnen dann 1579 auf Grund desselben das Land. Als sie aber auch diesem Befehle nicht Gehorsam leisteten, erging am 12. November 1586 ein um so strengeres Mandat, nach welchem sie bis zum 1. März 1587 das Land räumen mußten. Gleiche Maßregeln ergriff man gegen die Arianer und Socinianer, welche sich theilweise im Lande eingefunden hatten. — Die mährischen Brüdergemeinden (s. d. A.) hatten 1547 im Herzogthum Preußen eine günstige Aufnahme gefunden. Anfangs verlangte man von ihnen, sie sollten sich allen bestehenden kirchlichen Einrichtungen unterwerfen. Als man dieses aber nicht erreichen konnte und sich davon überzeugt hatte, daß sie mit dem lutherischen Lehrbegriffe im Wesentlichen übereinstimmten, gestattete man ihnen auf Verwendung des Paul

Speratus eine gewisse Selbstständigkeit. Als man nun aber später doch wieder von ihnen eine unbedingte Annahme der eingeführten Symbole verlangte, entfernten sich viele aus dem Lande. — Gegen die Reformirten war man in Preußen gleich vom Anfange an gestimmt. Als in den Jahren 1531, 1532 und 1536 mehrere Reformirte, welche zum Theile aus den Niederlanden geflüchtet waren, beim Herzoge Albrecht ein Unterkommen nachsuchten, befragte dieser Luther, wie er sich zu verhalten habe, und versagte ihnen auf dessen Rath die Duldung. Die Geistlichen, besonders die Bischöfe Joachim Mörlin und Tilemann Heßhusius eiferten auf's Heftigste gegen die Calvinisten und Zwinglianer. In dem vom Herzoge auf dem Landtage zu Königsberg am 5. Juli 1567 übergebenen Recesse wurde namentlich bestimmt, „alle verdächtige Personen, als Calvinisten oder andere, die mit irriger Lehre befleckt, sollen aus den Rathstuben geschafft und darinnen nicht gelitten werden“. Man verfuhr so gegen die Calvinisten mit der größten Strenge. Die Edicte, welche gegen die Wiedertäufer erlassen wurden, umfaßten in der Regel auch die Sacramentirer oder Sacramentsschwärmer, unter welchen man die Reformirten verstand. Durch die Concordienformel wurde der Zwiespalt zwischen den Parteien noch größer. Die Verhältnisse der Reformirten gestalteten sich günstiger, als Preußen an die Brandenburgischen Fürsten fiel. Eine förmliche Beschützung der Reformirten in Preußen erfolgte aber erst durch den Churfürsten Johann Sigismund. Obgleich dieser sich 1593 durch einen Revers für die Aufrechthaltung des Lutherthums verpflichtet hatte, hielt er sich doch später in seinem Gewissen daran nicht für gebunden, und empfing zuerst am 25. Dec. 1613 das Abendmahl nach reformirtem Gebrauch. Darauf verbot er am 25. Febr. 1614 das gegenseitige Verlästern und Verdammen beider Religionstheile. Das kam aber den Reformirten in Preußen vorläufig nicht zu gut, denn noch im J. 1612 mußte der Churfürst auf Antrag der Stände in dem am 29. Mai ergangenen Recesse der polnischen Commissarien sich die Bestimmung gefallen lassen, daß, sobald Jemand, welcher nicht der Augsburger Confession zugethan sei, zu einem Amte gelangt oder irgendwer der Secte der Zwinglianer, Calvinisten u. s. w. angehört, derselbe zu einer willkürlichen Strafe gezogen werden solle. Eine Verwendung dagegen auf dem Landtage zu Warschau am 13. März 1613 war ganz vergebens. Der König Sigismund III. von Polen erklärte am 11. August 1614, es müsse streng an dem hergebrachten Grundsatze, nach welchem die nicht der Augsburgischen Confession zugethanen Christen im Herzogthume nicht geduldet würden, festgehalten werden. Als Churfürst Johann Sigismund nach seinem förmlichen Uebertritt zum reformirten Bekenntnisse die Geistlichen in Preußen 1615 anwies, sich fernerer Schmähungen gegen die Reformirten auf der Kanzel zu enthalten, erlangten die Stände nochmals einen Ausspruch vom Könige von Polen unter dem 10. Juli 1616, daß kein Calvinist geduldet oder zu einem Amte befördert werden solle. Als deßungeachtet der Churfürst während seines Aufenthaltes in Königsberg für sich und seine Begleitung reformirten Gottesdienst abhalten ließ, klagten die Stände beim Könige, welcher am 3. März 1617 seine frühere Erklärung bestätigte. Der Churfürst aber wies die Anklage zurück und beharrte bei seinem Verfahren bis zu seinem am 23. December 1619 erfolgten Tode. Sein Sohn Georg Wilhelm verfuhr hinsichtlich der Reformirten ganz nach den Grundsätzen seines Vaters. Deßhalb wuchs die Zahl der Reformirten in Königsberg, so sehr auch die Stände und die Geistlichkeit dagegen zu wirken suchten. Man wendete sich daher wieder an den König von Polen. Seine Abgeordneten genehmigten am 21. Mai 1621 ein vom Königsberger Ministerium entworfenes Religionsdecret in Verbindung mit einem Religionseide, welchen Beamtete leisten sollten. Als nun darauf der Churfürst am 22. November 1629 den Reformirten einen eigenen Kirchhof überwies, wurde diese Bewilligung durch ein königliches Rescript vom 18. Januar 1630 und einen Reichtagsschluß vom August 1631 aufgehoben. Nichtsdestoweniger aber wurde nach

wenigen Jahren trotz dieser Verbote der Kirchhof den Reformirten zuerkannt. Der Churfürst Georg Wilhelm konnte wegen ungünstiger politischer Verhältnisse auf den kirchlichen Zustand des Landes nicht umfassend einwirken. Sein Sohn Friedrich Wilhelm, welcher nach dem Tode seines Vaters (1. December 1640) die Regierung übernahm, vermochte viel mehr, zumal da es ihm 1657 durch den Frieden von Wehlan den 16. September und den Vertrag zu Bromberg vom 6. November gelang, Preußen, von der lehnsherrlichen Gewalt Polens befreiet, als unabhängiges Land fort zu besitzen. Er ließ die Angelegenheiten der Reformirten, welche er begünstigte, nicht unbeachtet, und wünschte eine Ausgleichung beider Parteien im April 1642 durch ein Religionsgespräch zu bewirken. Doch wurde dieses Religionsgespräch nicht gehalten, weil die Lutheraner zu schwere Bedingungen stellten. Dadurch ward natürlich die Spannung nicht geringer, dazu kam noch der Latermann'sche Streit, und als eine Verordnung vom 3. Januar 1647 die Kämpfenden nicht zur Ruhe gebracht hatte, erschien es im J. 1651 nochmals nöthig, die Abhandlung der streitigen Lehren auf den Kanzeln zu verbieten, ohne daß jedoch auch dießmal die beabsichtigte Wirkung erfolgt wäre. Die Streitigkeiten wurden mit einer solchen Erbitterung geführt, daß z. B. die Leiche des am 31. August 1650 verstorbenen Prof. Dr. Michael Behm erst am 4. Juni 1652 begraben wurde. Durch den obengenannten Wehlaner Vertrag war das Lutherthum sicher gestellt, dasselbe geschah im J. 1661 in dem instrumentum novi regiminis vom 14. November. In demselben ward versprochen, die Augsburger Confession und die übrigen lutherischen Symbole sollten aufrecht erhalten werden. Auch wurden die beiden Consistorien bestätigt und zudem eine Verbesserung der Kirchen- und Consistorialordnung verheißen. Die damit Beauftragten sollten ihre Arbeit zu des Churfürsten „gnädigster Revision, Ratification und Voleziehung zuschicken. Würden auch die zukünftigen Zeitten erfordern, daß in solchen Kirchen- und Consistorialordnungen eines undt des andern den Kirchen zum besten müßte geendert, verbessert oder hinzugethan werden, So versprechen Wir hiemit, daß solches niemahlen ohne Zuziehung Unserer Stände sondern alles mit derselben einrath und unterthänigstem Vorwissen geschehen soll". Auch sollten zur gehörigen Zeit Kirchenvisitationen gehalten und die vier Oberräthe (Landhofmeister, Oberburggraf, Kanzler und Obermarschall) bestellt werden, welche auch das fürstliche „ius episcopale und Alles was davon dependiret, besonders auch die iura patronatus fleißig zu respiciren haben". Als die Stände 1663 die Vornahme einer Kirchenvisitation abermals dringend forderten, wurde festgesetzt, „daß jeder Erzpriester (d. i. Superintendent) bei Verlust seiner Inspectionsgelder nebst dem Hauptmanne jedes Ambts wenigstens alle Jahre einmal die Visitation vollziehen solle. Ueber die Erzpriester sollten die Consistorien und über diese die Oberregierung die Aufsicht behalten". Es ward zugleich bestimmt, die vier Oberrathsstellen, die vier Hauptämter, der Landrath, die Consistorien, und die Academie sollten nur mit lutherischen Subjectis besetzt, in dem Oberappellationshofe und peinlichen Halsgerichte aber je zwei tüchtige reformirte Subjecte zu Assessoren von Preußischen Indigenis befördert, und von den Aemtern und Hauptmannschaften für die Reformirten vier vorbehalten werden. Die Verordnung vom 2. Juni 1662, welche zunächst für die Mark erlassen war, „wie sich sowohl die Reformirten als auch die Lutherischen, sonderlich die im Lehramte sind, bei ihrer Freiheit des Gewissens und Gottesdienstes wegen der noch übrigen Mißhelligkeiten, christlich und friedlich beiderseits verhalten sollen", sowie das Edict vom 16. Sept. 1664 „daß beide evangelische Confessionen sich nicht verlästern sollen, auch die Taufe ohne Exorcismus geschehen könne", wurden auch im Herzogthum Preußen zur Anwendung gebracht. — Der Churfürst Friedrich Wilhelm widmete fortwährend den Reformirten im Lande seine Sorgfalt. Wie er überhaupt darauf Bedacht nahm, seine Macht zu erhöhen, so suchte er auf die Kirche dadurch einen unmittelbaren Einfluß zu gewinnen, daß er bei Besetzung geistlicher Stellen persönlich mitwirkte. Daher

erklärte er oft, wenn eine Kirchenstelle landesherrlichen Patronats erledigt würde, müsse sie zu seiner Disposition gestellt werden, da er sich die Ernennung der Pfarrer vorbehalten habe. Als nun aber die Regierung ihm wegen der großen Schwierigkeiten bei Vollziehung dieser Maßregel Gegenvorstellungen machte, erklärte er am 15. September 1679: „Wir können keineswegs absehen, aus was für Fundament man Uns als dem Landesfürsten und Oberherrn die Hände darunter zu binden und hingegen mit Vocation und Bestellung der Prediger ohne Unser Vorwissen und unerwartet Unser gnädigsten Verordnungen, ja auch denenselben zuwider zu verfahren sich unterfangen dürfen". Als der Churfürst Friedrich Wilhelm am 29. April 1688 starb, folgte sein Sohn Friedrich III. Er verfolgte den von seinem Vater betretenen Weg. Während er den Lutheranern dieselben Zusicherungen ertheilte, wie sein verstorbener Vater, vergab er seinem reformirten Bekenntnisse nichts. Immer entschiedener brachte er sein ius episcopale im Einzelnen in Anwendung. Er ging davon aus, daß in demselben die ganze kirchliche Gewalt liege, und übertrug nun die einzelnen Rechte derselben theils der Regierung, theils dem Consistorium und den andern geistlichen Beamten. Das Consistorium, welches früher ausgedehntere Befugnisse gehabt hatte, wurde jetzt vielfach beschränkt. So wurden z. B. dem Consistorium die Dispensationen zu Haustaufen und Haustrauungen u. s. w. genommen. Während ferner das Consistorium ein gewisses Gesetzgebungsrecht ausgeübt hatte, wurde jetzt durch eine Entscheidung vom 22. December 1696 (1. Januar 1697) bestimmt, das Consistorium solle seine Verordnungen u. s. w. vor der Bekanntmachung der Regierung vorlegen. Als dieses aber einmal nicht geschehen war, entschuldigte sich das Consistorium mit einem Versehen des Secretärs und fügte hinzu: „daß es sich zu bescheiden wisse, daß ihm nicht zustände, ohne der hohen Herrschafft Vorbewußt und Einwilligung einige Verordnungen auszuschreiben". Der Churfürst zeichnet seine Stellung zur Kirche ganz bestimmt in der oben genannten Entscheidung, indem er die Landstände zurückweiset, da sie „das uns allein zustehende ius supremum episcopale, höchstes und souveränes Recht circa Ecclesiastica anfechten, und uns gleichsam vorschreiben wollen, wie wir solches exerciren lassen sollten .... Dasjenige aber, so uns am meisten hiebey zu Hertzen gehet und wir mit nicht geringer indignation empfinden, ist, daß man sich nicht entblödet unter dem Scheine das Samblandsche Consistorium einzuschrencken, unser supremum ius episcopale und souveränes und höchstes Recht circa Ecclesiastica, und desselben freyes exercitium anzufechten. Denn was wollen anders die dürre und klare Worte und Assertiones in dem vermeintlichen Bedencken, daß nehmlich die Stände an ihren Fundamental-Gesetzen und Rechten circa Ecclesiastica, von welchen sie niemals abgegeben noch abgeben könnten, keine Verkürtzungen leiden mögen. Item daß in Ecclesiasticis denen Ständen auch ihr competirendes ius gestritten worden: item daß die consistoria abgeschaffet und hergegen zwei Bischöff introducirt werden sollen; zu dessen Behauptung sie aus denen alten Constitutionen viele Dinge allegiren, welche sich auf die jetzige Zeit gar nicht schicken" u. s. w. Der Churfürst hielt diese Herrschaft über die Kirche fest, wie seine vielen Verordnungen über das Patronatrecht, die Sonntagsfeier, die Taufe, Ehe, das Abendmahl, das Begräbniß u. s. w. zeigen. Als er aber am 18. Januar 1701 sich die Königskrone aufgesetzt hatte, war er noch viel weniger geneigt, sich seine Herrschaft über die Kirche irgendwie schmälern zu lassen. Der Plan dieses Königs, die Union der Lutheraner und Reformirten, hatte nicht den erwünschten Erfolg, obgleich er durch die Vermählung seiner Schwester mit einem lutherischen Fürsten, durch die Stiftung der lutherischen Universität Halle, durch die Ceremonien bei seiner Krönung, durch seine dritte Vermählung mit einer lutherischen Princessin, hinreichend zeigte, wie sehr ihm daran lag, durch sein eigenes Beispiel zur Aussöhnung der Bekenner beider Confessionen beizutragen. So sehr er sich aber auch bemühte, durch sein Beispiel die Lutheraner den Reformirten

nahe zu bringen, so waren beide doch viel zu sehr gegen einander erbittert, als daß die Maßregeln des Königs eine Aussöhnung hätten bewirken können. Eben so vergeblich waren Strafen, welche natürlich nur die Aeußerungen des gegenseitigen Widerwillens unterdrückten. Doch darf auch nicht geleugnet werden, daß die Begünstigungen, welche die Reformirten sowohl im Staate, als auch durch besonders für sie erbaute neue Kirchen vor den Lutheranern erlangten, ferner die Hinneigung des Fürsten zu der reformirten Form des Gottesdienstes nicht eben sehr geeignet waren, die Lutheraner günstig zu stimmen. So verbot der König 1705 die, wie es in dem Edicte heißt, ärgerlichen, mit dem reinen Gottesdienste streitenden Ceremonien, welche unter den Lutheranern beim Gottesdienste, besonders in den alten Kirchen üblich waren. Sehr große Unruhen entstanden wegen des Exorcismus bei der Taufe und wegen der Privatbeichte. Die Lutheraner wollten den Exorcismus bei der Taufe beibehalten, wogegen der Fürst sich alle Mühe gab, ihn abzuschaffen. Endlich verordnete ein Edict vom 3. Januar 1703, kein Candidat des Predigtamtes solle angestellt werden, welcher nicht vorher erklärt habe, er wolle auf Verlangen der Eltern deren Kinder auch ohne den Exorcismus taufen. Der lange und heftige Streit über die Privatbeichte wurde durch ein Edict vom 16. November 1698 „aus landesfürstlicher und oberbischöflicher Macht“ entschieden. Es sollte nämlich die Privatbeichte nur für die gehalten werden, welche sie gebrauchen wollten, nicht aber für die, welche Skrupel dagegen hätten. Weil in **Wittenberg** bittere Schriften gegen die Reformirten erschienen, wurde am 4. März 1690 ein früher schon erlassenes Verbot erneuert, nämlich diejenigen anzustellen, welche auf der genannten Universität studirt hätten. Um Zwist und Streit zu verhindern durfte nach einer Verordnung vom 5. November 1703 keine theologische Schrift uncensirt erscheinen, auch durfte Keiner im Auslande etwas ohne Censur drucken lassen. — Seinem am 25. Februar 1713 gestorbenen Vater folgte **Friedrich Wilhelm I.** Dieser betrachtete sich in jeder Beziehung als unumschränkten Herrn der ihm von Gott übergebenen Unterthanen. Das entsprach zugleich seinem religiösen Sinne und seiner heftigen Weise, welche keinen Widerspruch duldete. Er hörte wohl Vorschläge an und forderte auch seine Räthe dazu auf, sagte aber: „ich bin doch König und Herr, und kann machen, was ich will.“ Er verlangte augenblicklichen, unbedingten und blinden Gehorsam, und weil er sich keiner bösen, vielmehr guter Zwecke bei der Ausübung seiner Macht bewußt war, ertrug er keine ihm von Menschen gesetzte Schranken, er brach sie gewaltsam nieder. König **Friedrich Wilhelm I.** trieb den monarchischen Absolutismus, den in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Teutschland vornehmlich der große Churfürst von Brandenburg im Wetteifer mit Ludwig XIV. aufgenommen und ausgebildet hatte, auf die höchste Spitze. Der König war religiös und dem Glauben seiner Confession, wie ihm derselbe eingeprägt worden war und er ihn aufgefaßt hatte, eifrig ergeben. Er selbst besuchte den Gottesdienst gerne und hielt strenge darauf, daß es auch von seiner Familie, seinen Beamten und Officieren geschah. Sein Absolutismus machte sich auch besonders im Kirchenwesen geltend, so daß eine wesentliche Umgestaltung hierin unter seiner Regierung bewirkt wurde. Er erließ nicht nur einzelne Verordnungen, welche das äußere und innere Kirchenwesen betrafen, sondern traf ganz neue Einrichtungen, welche die Kirche im Ganzen und Großen modificirten. Als Inhaber des ius episcopale stand er selbst an der Spitze. Vermöge dieses Rechtes in Verbindung mit dem ius circa sacra nahm er sämmtliche die Verwaltung der Kirche betreffenden Angelegenheiten theils persönlich wahr, theils übertrug er sie den Behörden in größeren und kleineren Kreisen. Im J. 1714 verordnete er, weil so viele reformirte und lutherische Prediger ihre Predigten so ungemein lang einrichteten und nur durch verdrießliche Wiederholungen desselben Gegenstandes so verlängerten, daß den Zuhörern die Aufmerksamkeit und Andacht entgehe, die Predigt solle bei Strafe von zwei Thalern für jeden Uebertretungsfall außer dem Gesange und

Gebete nie über eine Stunde dauern. Im J. 1723 befahl er allen Geistlichen nachdrücklich, in jeder Predigt die Treue und den Gehorsam, welche die Unterthanen dem Könige zu erweisen schuldig wären, vorzustellen, und auf die daraus fließende willige Abtragung ihrer Leistungen an ihn mit gehörigem Eifer zu dringen. Die Fiscale sollten besonders darauf Acht haben, daß die Prediger diesem Befehle in jeder Predigt Genüge leisteten. Bald darauf wurde ihm die Anzeige gemacht, der Oberhofprediger Quandt in Königsberg habe zweimal in seinen Predigten unterlassen, die Unterthanen an ihre Pflicht zu erinnern. Der König verwies ihm, der andern Predigern mit gutem Beispiele vorangehen solle, das aufs Schärfste, befahl ihm gehorsam zu sein oder zu gewärtigen, daß solches auf andere Weise an ihm werde geahndet werden. In den J. 1719 und 1723 verbot er bei Amtssuspension oder anderer willkürlicher Strafe sowohl den reformirten als den lutherischen Predigern, Streitfragen über die Verschiedenheit der beiden Confessionen, und namentlich die Lehre vom unbedingten göttlichen Rathschluß auf die Kanzel zu bringen. Die Fiscale wurden angewiesen, die dawider Handelnden als offenbare Verächter königlicher Befehle anzusehen. Das Generaldirectorium wurde angewiesen, bei Neu- oder Reparaturbauten von Kirchen landesherrlichen Patronats keine Altäre, Lichter Taseln und Meßgewande weiter zu leiden, sondern darauf zu halten, daß der Gottesdienst eben so wie in Potsdam, Wusterhausen und in der Garnisonskirche zu Berlin gehalten werde. Den Lutheranern untersagte er im J. 1729 die Vortragung des Crucifixes bei Begräbnissen, als einer aus dem Papstthum übrig gebliebenen ärgerlichen Gewohnheit. Der König hätte gern die Lutheraner und Reformirten vereinigt. Da er aber allem Katholischen sehr abgeneigt war, gestaltete sich sein Streben nach Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen zum Nachtheile der lutherischen dahin, daß dieselbe alle Ueberreste der altkirchlichen Formen und Gebräuche, welche Luther ihr gelassen hatte, aufgeben und dem zwinglisch-calvinischen Cultus des gesprochenen Wortes Alleingeltung einräumen sollte. Von den Reformirten verlangte er dagegen, sie sollten auf die calvinische Lehre vom unbedingten Rathschlusse verzichten und gleich den Lutheranern die auf seinen Befehl von dem hallischen Theologen Joachim Lange (s. d. A.) in einem ausführlichen Werke verfaßte Widerlegung derselben für ihre Kirchen anschaffen. Die Unionsbestrebungen des Königs fanden jedoch unüberwindliche Hindernisse. Als er daher später die Union der beiden protestantischen Confessionen wieder vornahm, ging er nicht im Wege der Verhandlung mit Theologen und Predigern über Lehrpuncte vor, sondern beschränkte sich lediglich auf die Aeußerlichkeiten des Gottesdienstes und befahl ohne Weiteres aus landesherrlicher Machtvollkommenheit, was er in dieser Beziehung für zweckmäßig hielt. Den Anfang machte er mit einem Reglement vom 25. Februar 1733 über die Einrichtung des Gottesdienstes in der neu erbauten Petrikirche in Berlin. Der Gottesdienst wurde auf zwei Stunden beschränkt, Altar, Leuchter, Lichter, Meßgewand und Chorrock abgeschafft, statt der Privatbeichte eine alle Sonnabende zu haltende Generalbeichte eingeführt, das Beichtgeld durch eine andere Art des Einkommens zu ersetzen verheißen, das Kreuzmachen bei Ertheilung des Segens, und das Absingen des letztern so wie der Einsetzungsworte, den Geistlichen untersagt. Dabei wurden die Prediger ermahnt, nicht sowohl auf das äußere Ceremonienwerk zu sehen, welches noch aus dem Papstthum herstamme, als sich vielmehr angelegen sein lassen, die ihnen anvertrauten Seelen zu einem rechtschaffenen Wesen und thätigen Christenthume mehr und mehr zu bringen. Im J. 1736 wurden die Prediger der Churmark rottenweise nach Berlin vor das Consistorium geladen, um sich über ihre Meinung von den Mitteldingen zu erklären, und des Königs Befehle durch den Geheimenrath von Reichenbach zu vernehmen. Bei dieser Prediger-Revue erhielten diejenigen, welche sich für die lutherischen Kirchengebräuche aussprachen, so eindringliche Warnungen und Weisungen, daß kein Widerspruch laut wurde, als die für die Petrikirche getroffene Anordnung auf die

ganze Churmark ausgedehnt und unter dem 27. September 1736 die Abschaffung aller dem Könige mißfälligen Kirchenformen der sämmtlichen lutherischen Geistlichkeit anbefohlen wurde. Dieselbe Verordnung wurde bald nachher auch an die lutherische Geistlichkeit des Herzogthums Magdeburg und des Fürstenthums Halberstadt erlassen. Als nun aber viele Mitglieder derselben dagegen mit Bitten und Vorstellungen einkamen, befahl er unter dem 16. August 1737 dem Consistorium zu Magdeburg, durch einen von allen Predigern zu unterschreibenden Umlauf Erkundigung einzuziehen, ob die Verordnung wegen Abschaffung der aus dem Papstthum herrührenden Ceremonien ausgeführt sei, demjenigen aber, der einiges Bedenken dabei habe oder eine Gewissenssache daraus machen wolle, zu eröffnen, der König wolle ihm zu seiner Beruhigung seine Dienstentlassung ertheilen. Die meisten Prediger fügten sich zwar dem königlichen Willen, doch machten dabei einige dem Unwillen, den sie über den Eingriff der weltlichen Gewalt in das Innere des Kirchenwesens empfanden, in bittern Bemerkungen Luft, und einige wenige hatten sogar den Muth, den Gehorsam zu verweigern. Der König ging aber auf die ihm gemachten Vorstellungen gar nicht ein, sondern griff den Prediger Braun zu Peissen, dessen kurze und kräftige Erklärung ihn am meisten verdrossen haben mochte, aus der Mitte der Widersprecher heraus und setzte ihn ab. Zugleich ernannte er einen andern an seine Stelle und machte dieses unter dem 16. November 1737 der Regierung und dem Consistorium zu Magdeburg mit dem Befehle bekannt, die andern widerstrebenden Prediger auf dieses Beispiel mit dem Bedeuten zu verweisen, daß sie bei dem geringsten fernern Einwenden ihre Entlassung erhalten würden. Dem Braun solle sofort die Verwaltung des Amtes abgenommen und bis zur Ankunft seines Nachfolgers für Vertretung gesorgt werden; auf die übrigen Prediger solle man genau achten, um die ergangene Verordnung zur genauesten Vollziehung zu bringen. Nun wurden noch zwei Prediger abgesetzt, die übrigen fügten sich. Unter dem 27. October 1738 verfügte das Consistorium und die Regierung zu Magdeburg an die Superintendenten, bei Vermeidung der höchsten Ungnade den Predigern, falls noch einer oder der andere einen Mantel mit großen Aermeln und ein Baret tragen sollte, die sofortige Ablegung dieser Kleidungsstücke anzudeuten und bei Vermeidung der Cassation binnen drei Tagen die Folgeleistung anzuzeigen. — Für gröbere Vergehen ordnete der König die Kirchenbuße an, und schrieb das zu beobachtende ausführliche Verfahren vor und verlangte besonders, man solle dem allgemeinen Wahne steuern, daß die Kirchenbuße keine göttliche Anordnung, sondern nur menschliche Erfindung sei. — Allen Secten war der König abgeneigt, weniger wohl wegen ihrer Grundsätze, welche er meistens nicht kannte, als um die bestehenden Glaubensbekenntnisse rein zu erhalten, und weil er als unbeschränkter Fürst natürlich dahin strebte, in jeder Beziehung Gleichförmigkeit in die gesammte Organisation des Staates, also auch soviel irgend thunlich in die Glaubensbekenntnisse und deren Uebung zu bringen. Dennoch duldete er sie, wenn ihre Lehren nur nicht den Staat betrafen. Doch untersagte er Bücher mit atheistischen Grundsätzen, ordnete die Confiscation der Bücher Dippels (s. d. A.) und anderer Sectirer an und verbot die Einführung derselben bei 2000 Thaler Strafe, so wie er auch in ähnlicher Weise rücksichtlich der Werthheim'schen Bibel verfuhr. — Die Mennoniten duldete er anfangs in Preußen, wo sie sich durch vortreffliche Einrichtung ihrer Wirthschaften und als gehorsame, stille und sittliche Unterthanen auszeichneten. Allein später bei seiner Anwesenheit in Preußen, mißmuthig durch die großen Verheerungen, welche die Heuschrecken dort bewirkt hatten, und wohl von irgend einem seiner Generale gegen die Mennoniten gereizt, weil diese nach ihren Religionsgrundsätzen den Kriegsdienst für unchristlich hielten, statt dessen aber eine ansehnliche Abgabe entrichteten, zwang er deren Vorsteher, das ihnen ertheilte Privilegium zurückzugeben und befahl ihnen unter dem 22. Februar 1732 bei Strafe der Karre innerhalb drei Monaten Preußen zu verlassen, und beauftragte die Kammer, an ihre Stelle gute Christen zu suchen, welche den Soldatenstand

nicht verabscheuten. Doch sollten sie in Königsberg unter der Bedingung geduldet werden, daß sie besonders Woll- und Zeugfabriken anlegten (22. Sept. 1732). Auch die früher duldsamer behandelten Unitarier und Socinianer in Preußen schränkte er strenge auf das ihnen von seinen Vorfahren ertheilte Privilegium ein und gestattete ihnen keinen förmlichen Gottesdienst unter Leitung eines Predigers und Schulmeisters. — Im J. 1739 ließ der König bei der Verkündigung des zweiten Jubelfestes der Einführung der Reformation in der Mark Brandenburg seine Willensmeinung dahin bekannt machen, daß alles Invehiren und Schmähen auf die Papisten gänzlich unterbleiben, vielmehr dem großen Gott zugleich mit für die Wohlthat gedankt werden solle, daß die beiden evangelischen Religionsverwandten in den hiesigen Landen angefangen, sich miteinander christbrüderlich zu vertragen, mit dem Wunsche, daß Gott diese ihm gefällige Verträglichkeit ferner segnen und die Einigkeit mehr und mehr befördern möge. Weder in den Predigten noch in den Schulreden sollte der Name des lutherischen, sondern schlechthin des evangelischen Reformationsjubiläums gedacht und die Zuhörer ermahnt werden, dem wiederangefangenen helleren Lichte der evangelischen Religion gemäß zu glauben und zu leben. — Noch zuletzt beschäftigte sich der König mit der Kirche und ihrem Zustande. Er schrieb durch den Minister von Brand und den Präsidenten von Reichenbach den Universitäten ausführlich und auf eine verständige Weise vor, wie die Studenten der Theologie zu tüchtigen Predigern ausgebildet werden könnten. — Am 31. Mai 1740 starb der König mit großer Fassung. — Sein Sohn Friedrich II. hatte in seiner Jugend keinen zweckmäßigen Religionsunterricht gehabt, und war zu den Religionsübungen auf eine solche Weise angehalten worden, daß sich ein religiöser Sinn nicht füglich entwickeln konnte. Dazu kam die eifrige Lectüre der damaligen französischen Literatur, sein Umgang mit Voltaire u. s. w. Daraus folgte nun, daß er in seinem Glauben den Ansichten der damaligen Philosophie sich genau anschloß. Den Grundsatz allgemeiner und unbedingter Toleranz, welcher aber nicht immer Probe hielt, und nur auf Indifferentismus beruhte, erklärte er als Regel seines Wirkens. Demnach wurden die gegen einzelne Secten und religiöse Parteien bisher festgesetzten Beschränkungen aufgehoben. Am 3. Juni 1740 schon erließ er eine Cabinetsordre, nach welcher „jederman in den casibus, wo die Ehe nicht klar in Gottes Wort verboten, sonder dispensation und Kosten nach Gefallen sich verheirathen dürfe." Die erste Wirkung der auf Gleichgültigkeit begründeten Toleranz war die Zurücknahme des von seinem Vater für den Zweck der Union erlassenen und zum Theile schon durchgesetzten Verbotes der lutherischen Kirchengebräuche. Schon unter dem 3. Juli 1740 erging ein Befehl an den Staatsminister von Brand und den Präsidenten von Reichenbach, die sämmtlichen evangelischen Prediger von Berlin vor sich fordern zu lassen und ihnen bekannt zu machen, der König habe aus eigener Bewegung beschlossen, den evangelisch-lutherischen Predigern in den sämmtlichen Landen, sowohl die bisher verboten gewesene Tragung des Chorrockes oder der Caseln in den Kirchen, als auch die bei ihrem Gottesdienste und bei der Feier des Abendmahls sonst üblich gewesenen Ceremonien mit Anzündung der Lichter auf den Altären und dergleichen wiederum frei zu geben, so daß es jedem Prediger frei stehen solle, nach den Umständen seiner Gemeinde sich solcher wieder zu bedienen oder es bei der unlängst eingeführten Art bewenden zu lassen. In Folge dieser Verordnung, welche sofort auch durch die Consistorien bekannt gemacht wurde, stellte man zuerst in den lutherischen Kirchen Berlins und der Mark, dann im Magdeburgischen und in den andern Provinzen die abgeschafften Ceremonien, Gesänge, Lichter und Chorröcke wieder her. Damit endigten zugleich für lange Zeit die von den drei vorhergehenden Regenten so angelegentlich betriebenen Versuche zur Union der beiden getrennten protestantischen Parteien. Das Verbot der Hausandachten, welches unter dem 23. November 1742 erlassen und nachher mehrmals wiederholt wurde, paßt zu dieser toleranten Gesinnung nicht, wenn der König auch in einzelnen

Fällen sich nachsichtig bewies. Daß der König sich übrigens in kirchlicher Beziehung als Oberhaupt seiner protestantischen Unterthanen betrachtete, ergibt der ganze Entwickelungsgang der Kirche, so wie auch die Gesetzgebung. Freilich wurde rücksichtlich der religiösen Angelegenheiten mehr durch einzelne Vorschriften als durch eine umfassende Gesetzgebung gewirkt. Doch enthalten die für das bürgerliche Recht zusammengestellten Gesetzbücher doch auch manche Vorschriften für kirchliche Angelegenheiten. Wenn gleich der König häufig selbst in Kirchensachen entschied, so überließ er doch im Allgemeinen diese Angelegenheiten den dazu bestimmten Verwaltungs- und Justizbehörden. Für diese Behörden erfolgten aber unter seiner Regierung mannigfache Aenderungen. Die kirchlichen Angelegenheiten standen je nach den Religionsparteien unter verschiedenen Behörden. Für die Teutsch-Reformirten blieb das 1713 gestiftete Kirchendirectorium bestehen, für die Französisch-Reformirten das Oberconsistorium. Jetzt erhielten auch die Lutheraner ein lutherisches Kirchendirectorium und Oberconsistorium. Auch für die Militärgeistlichen wurde ein eigenes Kriegsconsistorium gegründet. Diese verschiedenen Behörden erließen nun wieder manche theils neue, theils ergänzende Bestimmungen. — Ein paar Tage nach seinem Regierungsantritt, am 5. Juni, räumte er zwar den Berliner Zeitungen unumschränkte Censurfreiheit ein; aber schon im December wurde diese wieder aufgehoben und dem Cabinetsministerium die Censur für alles in publicis zu Druckende übertragen. Und im Jahre 1749 unter dem 11. Mai erging ein Censuredict, in welchem der König erklärt: „Nachdem Wir höchst mißfällig wahrgenommen, daß verschiedene skandalöse, theils wider die Religion, theils wider die Sitten anlaufende Bücher und Schriften in Unserm Lande verfertigt, verlegt und verkauft werden, haben Wir, um diesem Unwesen und den daraus entstehenden übeln Folgen abzuhelfen, für gut befunden, die ehemalige seit einiger Zeit in Abgang gekommene Büchercensur wiederum herzustellen, und zu dem Ende in Unserer Residenz eine Commission niederzusetzen, an welche alle Bücher und Schriften, die in Unsern sämmtlichen Landen verfertigt und gedruckt werden, oder die Unsere Unterthanen außerhalb Landes drucken lassen wollen, zuvörderst zur Censur und Approbation eingesandt, und ohne deren Genehmhaltung nichts gedruckt und verlegt werden soll. Zu dieser Commission haben Wir vier Mitglieder angeordnet und jedem derselben die Censur einer besonderen Gattung von Schriften aufgetragen, dem geheimen Tribunalrath Buchholz die juridischen, dem französischen Prediger und Consistorialrath Pelloutier die historischen, dem Kirchenrath und Prediger Elsner die philosophischen, und dem Propst und Consistorialrath Süßmilch die theologischen Sachen.“ Von dieser Censur wurden nur ausgenommen 1) die Schriften der Academie der Wissenschaften, 2) die auf Universitäten verfaßten und gedruckten Werke, indem die Facultäten die Censur übernehmen und für den Inhalt stehen mußten; 3) „diejenigen Schriften, welche den öffentlichen Zustand des teutschen Reiches, Unseres Hauses, und die Gerechtsame Unserer Länder angehen, nicht weniger die, wobei andere Mächte und Reichsstände interessirt sind, als welche ohne Unterschied, wenn sie auch auf Unsern Universitäten verfaßt worden sind, zuvörderst an Unser Departement der auswärtigen Angelegenheiten zur Approbation eingesandt werden müssen; 4) die bloßen Carmina, deren Censur in jeder Provinz der Landesregierung oder dem Magistrate des Ortes überlassen wird. Außer diesen sollen sämmtliche Buchführer und Buchdrucker bei Einhundert Reichsthaler fiscalischer Strafe nicht das Geringste, ehe es censirt und approbirt worden, zum Verlag oder Druck annehmen, und eben so wenig anstößige Bücher, welche außerhalb Landes verfaßt und verlegt worden, bei einer Geldstrafe von zehn Reichsthaler für jedes verkaufen.“ Diese Anordnungen, welche allen Druck und Verlag theologischer und philosophischer Schriften von dem Urtheile dreier Berliner Geistlichen abhängig machten, erreichten ihren Zweck, einem mißfällig gewordenen Schriftsteller (Edelmann s. d. A.) Schweigen aufzulegen, und wurden auch in der Folge beibehalten.

Die Censoren in Berlin ließen, als nach dem Absterben der älteren jüngere Männer dieses Geschäft erhielten, aus Rücksicht auf die Grundsätze des Königs oder aus eigener Befreundung mit denselben, der Schriftstellerei, wenn sie das Gebiet der äußeren Politik und der innern Staatsverwaltung nicht berührte, oft freien Lauf, und legten besonders dem Drucke oder Vertriebe theologischer Schriften deßhalb, weil sie mit der Kirchenlehre nicht in Uebereinstimmung standen, gewöhnlich kein Hinderniß in den Weg. Die Literatur der Zeitgeschichte aber verstummte gänzlich, seitdem jede Schrift, welche sich hierauf bezog, vor dem Drucke dem Departement der auswärtigen Angelegenheiten zur Censur vorgelegt werden sollte. Die für Schriften aller Art gesetzlich bestehende Censur wurde in den Provinzen von den damit beauftragten Geistlichen und Beamten mit großer Strenge geübt. Das Meiste kam freilich auf die gesellschaftliche Stellung der Schriftsteller an. Höhere Beamte, welche sicher waren, von der Geistlichkeit nicht angefochten zu werden, durften Bücher über das Kirchenwesen veröffentlichen, welche einem Prediger, Schulmanne oder Privatgelehrten ganz bestimmt sehr üble Händel bereitet haben würden. — Durch das oben näher bezeichnete Censuredict trat Friedrich für die protestantische Kirchgläubigkeit schützend auf. Bei seiner unverholenen Geringschätzung des Kirchenglaubens und seiner offenen Gemeinschaft mit den französischen Bestreitern des Christenthums, hat Gervinus dieses Verfahren als eine autocratische Laune bezeichnet, welche der teutschen Freidenkerei nicht habe gestatten wollen, was ihr an der französischen gefallen habe. Doch ist der leitende Gedanke des Königs leicht zu erkennen, daß die Volksreligion als ein nothwendiger, wenigstens sehr nützlicher Bestandtheil des Staatsthums des Schutzes der Staatsgewalt wohl werth sei, und daß ihr eigenes Interesse der letzteren gebiete, die Grundlagen derselben nicht antasten zu lassen. So wie Friedrich hier aus politischen Gründen den protestantischen Glauben schützte, so übernahm er auch aus Gründen der äußeren Politik, die Vertretung der Protestanten im teutschen Reiche. Ebenso brauchte er den Protestantismus als politischen Hebel. So erließ der preußische Gesandte, Freiherr von Plotho, am 26. Sept. 1756 eine Circular-Note an die Reichstaggesandten: „Wenn jemals die Gefahr groß gewesen, die teutschen Reichsstände, besonders evangelischen Theiles unterdrückt zu sehen, so sei es gewiß dermalen, da das Haus Oestreich nicht allein Sr. königl. Majestät den Untergang drohe, sondern auch der Dresdener Hof, wie davon unverwerfliche Proben gegeben werden könnten, die allergefährlichsten Plane wider Höchstdieselben geschmiedet.“ Dagegen hieß es aber in einem Schreiben der Kaiserin-Königin an den Reichstag vom 10. October 1756: „Die von des Königs in Preußen Majestät so oft mißbrauchte Namen der Religion, des Friedens, der Ruhe und der ständischen Freiheit zur Beschönigung eines gerade dawider streitenden Verfahrens werden nur bei jenen einige Aufmerksamkeit erregen können, welche zum Voraus entschlossen sind, sich durch die preußischen Vorspiegelungen blenden zu lassen.“ Hierauf wurde von Preußen das früher Gesagte nochmals bekräftiget und versichert, der König wolle bloß aus Schonung mit den Entdeckungen an sich halten, welche auf den Umsturz noch anderer, besonders protestantischer Mitstände gezielt gewesen, sobald man nur an ihm das Müthlein gekühlt und ihn einiger vom Reich mitgarantirter Provinzen beraubt haben würde. Die Volksmeinung im protestantischen Teutschland war ganz geneigt, den Krieg als einen auf die Unterdrückung des Protestantismus hinzielenden zu betrachten, aber Friedrich war gegen die Volksmeinung zu gleichgültig und dem Religionseifer zu abgeneigt, um von diesen Potenzen für politische Verhältnisse eigentlichen Gebrauch zu machen. Als einzige Lebenskraft für den Betrieb der Staatsangelegenheiten erschien ihm das Geld, als Grundlage des Staats die Armee. Wenn er aber nichts desto weniger in Staatsschriften und in der Verwaltungspraxis zuweilen das Interesse der protestantischen Religion voranstellte, so geschah dieses ohne die innere lebendige Theilnahme, aus welcher allein dem religiösen Princip eine neue Wirk-

samkeit für die Politik hätte erwachsen können. — Der protestantische Reichstheil hatte im siebenjährigen Kriege durch den Anschluß seiner meisten Mitglieder an den Kampf Oestreichs wider Preußen seinen politischen Charakter verläugnet, und das Kirchenparteiwesen, welches dritthalb Jahrhunderte der reichsständischen Opposition wider das Kaiserhaus eine Form geliehen hatte, als abgelebt und unbrauchbar für Behauptung seiner früheren Zwecke sich kund gegeben. Als aber der Hubertsburger Frieden Alles auf den vorigen Fuß setzte und die Reichsverfassung Fortdauer behielt, suchte Friedrich, oder vielmehr sein Cabinetsministerium, dem er die Reichsangelegenheiten zum eigenen Betrieb überließ, um die Opposition wider Oestreich nicht ersterben zu lassen, den alten Hebel derselben wieder hervor, und wies den Brandenburg'schen Wahlbotschafter am Wahltage in Frankfurt, Freiherrn von Plotho, an, die sogenannten Religionsbeschwerden von Neuem in Anregung zu bringen. Dieses geschah am 8. März 1764 in einer Sitzung des Churfürstlichen Collegiums bei der Berathung über die dem römischen Könige vorzulegende Wahlcapitulation. Plotho stellte den Antrag, den Kaiser durch ein Churfürstliches Collegialschreiben um Erledigung der evangelischen Religionsbeschwerden im reichsverfassungsmäßigen Wege zu bitten. Durch das Churtriersche Votum wurde aber der Antrag auf Erledigung allerseitiger Religionsbeschwerden vom Collegium geändert, und am 10. März ein dahin lautendes Bittschreiben von den Wahlbotschaftern an den Kaiser gerichtet. Es ergab sich aber nun, daß bei beiden Reichsgerichten kein Erkenntniß in Religionsprocessen rückständig war. Damit behielt die Sache bei Lebzeiten des Kaisers Franz ihr Bewenden. Nach dem Regierungsantritt Josephs II. übernahm das evangelische Corpus in Regensburg diese Angelegenheit und überreichte unter dem 18. März 1767 dem Kaiser ein Verzeichniß der evangelischen Beschwerden zugleich mit einer Vorstellung, in welcher der Zustand des protestantischen Religionswesens als ein tief verfallener und noch schwerer bedrohter geschildert und diese Bedrängniß der katholischen Geistlichkeit zur Last gelegt wurde. Thätliche Gewalt, Verfolgung und unerschwingliche Geldstrafen behielten gegen die Evangelischen ungestörten Fortgang. Alles Bitten und Vorstellen habe nur in wenigen Klagefällen die reichsgesetzmäßige Abhilfe zu erwirken gemocht; sogar ein beträchtlicher Theil der zur Zeit des westphälischen Friedens bereits vorgewesenen Beschwerden sei noch unerledigt, ein weit größerer aber, der aus den Friedensschlüssen zu Ryßwick und Baden erwachsen, hänge unabgestellt dahin. Ueber hundert Verwendungsschriften des Corpus hätten nicht einmal so viel erzielt, daß bei der übergroßen Menge der Beschwerden mit einer durchgängigen Untersuchung derselben der erste Anfang gemacht worden; dieselben seien in unstatthafte Proceßweitläufigkeiten gezogen, durch die willkürlichsten Auslegungen der ersten Fundamentalgesetze, besonders des westphälischen Friedens seien ganze evangelische Gemeinden eingegangen, Kirchen, Schulen und Güter entzogen, Pfarrer und Schullehrer vertrieben, und wo man noch am leidlichsten sich benommen, gemengte Gottesdienste eingeführt worden. Nur durch Zurückgehen auf die im westphälischen Frieden bestimmten Normaljahre und durch Anwendung von Localcommissionen könne die beim kaiserlichen Friedens-Executionsamte so lange vergeblich erflehte Hilfe für das äußerst leidende und von noch größeren Gefahren bedrohte Religionswesen geschafft werden. Es ließ sich aber dieser mit so düstern Farben geschilderte Nothstand in dem der Vorstellung beigefügten Verzeichnisse von acht und zwanzig kirchlichen Klagesachen protestantischer Gemeinden wider katholische reichsständische Landesherrschaften nicht erkennen. Denn dieß waren Klagen, wie sie noch jetzt in Ländern von gemischten Religionen, wo die verschiedenen Interessen der getrennten Religionsgesellschaften, gleich denen anderer Körperschaften häufig sich entgegenstehen, bei den Gerichts- und Verwaltungsbehörden jährlich in großer Zahl vorkommen. Mehrere derselben waren von den Reichsgerichten zu Gunsten der protestantischen Kläger entschieden worden, die Erkenntnisse waren aber bei der mangelhaften Beschaffenheit

der vollziehenden Gewalt im Reiche ohne Vollziehung geblieben, andere betrafen unerhebliche Gegenstände, z. B. die Ernennung eines katholischen Dorfschulzen in einem reichsritterschaftlichen protestantischen Orte, Ausübung des katholischen Parochialrechtes bei gemischten Ehen von Seiten der katholischen Geistlichkeit in zwei gräflich Ingelheim'schen Herrschaften; Erweiterung eines zur Zeit des französischen Reunionskrieges erbauten Franciscanerklosters zu Enkirchen an der Mosel, Zumuthung an die protestantische Gemeinde zu Trarbach, auf einer umgegossenen Glocke die vorher auf derselben gewesene Inschrift aus katholischen Zeiten wieder herzustellen u. s. w. — Der Kaiser äußerte in seiner Antwort vom 8. Januar 1769 seine gerechte Empfindung über die in der obigen Vorstellung enthaltenen Beschuldigungen und erklärte sich zugleich für die Aufrechthaltung der Ryßwicker Clausel, deren Beseitigung das evangelische Corpus eigentlich vor Augen gehabt hätte. Dieses hätte nun die schönste Gelegenheit dargeboten, den alten Hader über diesen Punct zu erneuern; da aber bald nachher eine politische Annäherung zwischen Oestreich und Preußen stattfand, und das Verhältniß dieser Mächte sich nach der Zusammenkunft der beiden Monarchen in Neisse sehr freundlich gestaltete, so nahm das Corpus, dessen religiöser Eifer sich immer nach dem politischen Luftmesser bestimmte, diesen Streitpunct nicht auf, sondern hielt sich nur an die am Schlusse des kaiserlichen Schreibens stehende Verheißung, daß der Kaiser und die Reichsgerichte den in Religionssachen sich beschwerenden Theilen mit Beseitigung aller weitläufigen Processe, wenn sie ihre Sachen gehörig anbrachten und fortsetzten, vorzugsweise vor allen andern mit executivischem Verfahren schleunige Rechtshilfe angedeihen lassen würden. Der brandenburgische Gesandte stellte nun den Antrag, mit der lebhaftesten Dankverpflichtung für den eben so angenehmen als erfreulichen Inhalt der auf das allgemeine Beste hinzielenden huldreichsten Erklärung des Kaisers, einen engern Ausschuß aus Mitgliedern des Corpus zu bestellen, welcher alle Religionsbeschwerden einsehen und prüfen, nach erkannter Rechtmäßigkeit die Vorstellungen und Bittschriften an die Reichsgerichte durch einen besonderen Sachwalter abfassen und die Processe bei den Reichsgerichten durch besondere Agenten und Procuratoren betreiben lassen solle. Die Unkosten für die in Armuth versetzten protestantischen Gemeinden sollten durch freiwillige Beiträge der protestantischen Reichsstände aufgebracht werden. Dieser Antrag wurde nach langer Berathung genehmigt, und der Anfang des neuen Verfahrens im October 1770 mit einer Casse von 3591 Gulden gemacht, nachdem der Kaiser am 19. Juni 1770 die Reichsgerichte angewiesen hatte, Processe in Kirchensachen vor allen andern vorzunehmen und ohne Weitläufigkeiten sofort zu entscheiden, am Ende jedes Jahres aber ein Verzeichniß aller klagbar angebrachten Religionssachen mit Angabe des Tages der Einbringung und der Erledigung oder der Ursachen, weßhalb sie noch nicht erledigt war, bei ihm unmittelbar einzureichen. Bei diesem Ausschusse gingen bis zum November 1784, also in vierzehn Jahren, zwanzig Beschwerden ein, von denen man aber nur sechs geeignet befand, bei den Reichsgerichten in Gang gebracht zu werden. Die gesammten Geldbeiträge der protestantischen Reichsstände zur Unterhaltung des protestantischen Religionswesens betrugen nach einer Abrechnung vom 31. December 1784 zusammen 7474 Gulden 12 Kreuzer, davon waren am Tage der Berechnung noch 854 Gulden 16 Kreuzer übrig. Zu diesen Geldern hatte Brandenburg Nichts beigetragen. — Im politischen Interesse Preußens wurde die Religionsspaltung Teutschlands besonders von dem nach dem Abschluß des Hubertsburger Friedens zum zweiten Cabinets-Minister ernannten Ewald von Herzberg benützt, welcher für die weitere Erhebung Preußens von einem solchen Eifer beseelt war, daß der König das Uebermaß desselben nicht selten zügeln mußte. Nur in den Reichstagsangelegenheiten, in welchen Herzberg ganz zu Hause zu sein behauptete, ließ ihm Friedrich freiere Hand, weil er sich mit diesen Förmlichkeiten nicht näher befassen mochte. So gewann Herzberg Raum für den Gedanken, dem Uebergewichte Oestreichs im Reich so viel als möglich

Abbruch zu thun und Vorkehrungen zu treffen, daß im Falle einer neuen Fehde mit dieser Macht nicht auch der protestantische Reichstheil, wie im siebenjährigen Kriege geschehen war, sich unter die Fahne des Kaisers stelle. — Von der Bewegung, welche zu dieser Zeit in der protestantischen Philosophie und Theologie stattfand, und bekanntlich immer feindseliger gegen das Christenthum auftrat, nahm der König keine nähere Kenntniß. Seine Theilnahme an kirchlichen Dingen beschränkte sich darauf, daß er seine aus früheren Zeiten herstammende Abneigung gegen den Pietismus bei vorkommenden Gelegenheiten Geistliche dieser Richtung empfinden ließ, indem er ihnen Anstellung oder Beförderung weigerte, oder auch, wie dem Abte Hähn in Klosterberge bei Magdeburg widerfuhr, deren Entfernung aus Aemtern befahl, in welchen ihm Förderung pietistischer Gesinnungen besonders nachtheilig erschien. — Als am 1. Juni 1772 die Stellen der verstorbenen Censoren mit „aufgeklärten“ Männern wiederbesetzt wurden, kamen diese den in §. 10. des Censuredicts ausgesprochenen Absichten des Königs so getreu nach, daß fast Niemand ihre Genehmigung zum Drucke begehrte. Friedrich Nicolai (s. d. A.) erzählt, als er im Jahre 1759 den Dr. Heinius als Censor der philosophischen Schriften ersucht habe, die Censur der Literaturbriefe zu übernehmen, habe sich Heinius zwar gewundert, daß Jemand etwas censiren lassen wolle, welches ihm lange nicht vorgekommen sei, habe aber doch seinem Begehren willfahrt. (Preuß, Friedr. d. Große, Bd. 3. S. 256.) — Als der König aber nach dem Tode des Ministers von Münchhausen die Leitung der geistlichen und Schulangelegenheiten einem Freunde der neuern Ansichten dem Freiherrn Carl Abraham von Zedlitz übertragen hatte, wurden die höhern Kirchen- und Schulämter allmählig mit Männern gleicher Gesinnung besetzt, und mehrere derselben, Teller, Dietrich, Spalding, Zöllner und Büsching zu Mitgliedern des Oberconsistoriums ernannt. Doch trat eine unmittelbare Förderung der neuern theologischen Richtung, mit welcher Manche sich wohl geschmeichelt haben mochten, nicht ein, und als in den letzten Jahren des Königs Anhänger des alten Kirchenthums die Hilfe des Königs gegen eigenmächtiges Verfahren der Verbreiter der Aufklärung in Anspruch nahmen, willfahrte er ihnen zum allgemeinen Erstaunen. Im Jahre 1787 nämlich reichten vier Berliner Kirchengemeinden auf Anlaß eines neuen Gesangbuches, welches einige Prediger im Sinne der aufgeklärten Theologie bearbeitet hatten und mit der Genehmigung des Oberconsistoriums einführen wollten, eine Immediatbeschwerde ein, daß einige Consistorialräthe und mehrere Pfarrer schriftwidrige Reformationen in ihren Kirchen und Schulen nach ihrem Belieben vorgenommen hätten, da sie sich klüger dünkten als die Apostel und Luther, biblische Grundwahrheiten öffentlich auf den Kanzeln und in Schriften verdrehten, den heidelbergischen und lutherischen Katechismus in den Schulen nicht mehr lehren ließen und nun zum öffentlichen Gottesdienste ein Gesangbuch mit socinianischen Grundsätzen aufdrängen, in welchem die kräftigsten Lieder, namentlich alle von Luther ausgelassen und das Glaubensbekenntniß ganz verdreht sei, das schriftmäßige Porstische hingegen, angeblich auf allerhöchsten Befehl, verdrängen wollten. Es sei zu befürchten, daß die entsetzlichsten, unchristlichsten Eingriffe in das Glaubenssystem geschähen, wofern der König seinem Ministerio nicht Einhalt thäte. Die Kinder würden in Kurzem, wie schon der Anfang geschehen, zu lasterhaften und ungetreuen Unterthanen gebildet werden. Seine Majestät wolle daher zu verordnen geruhen, daß alle von jedem Prediger eigenmächtig gewählten Lehrbücher abgeschafft und die alten Katechismen wieder eingeführt werden möchten. Die Erfüllung dieser auf die Augsburgische Confession gegründeten Bitte um landesväterlichen Beistand gegen Religionsbedrückung werde um so mehr gehofft, als sie wüßten, daß der König freie Religionsübung ohne die geringste gewaltsame Vorschrift gestatte. Die königliche Antwort hierauf lautete: Seine Majestät habe es sich aus völliger Ueberzeugung zum unabänderlichen Gesetze gemacht, jedem Unterthanen völlige Freiheit zu lassen, zu glauben und seinen Gottes-

dienst zu halten, wie er wolle, nur dürften seine Lehrsätze und Religionsübungen weder der Ruhe des Staates noch den guten Sitten nachtheilig sein. Vermuthlich sei der neue Katechismus, so wie das neue Gesangbuch, verständlicher, vernünftiger und dem wahren Gottesdienste angemessener, weil so viele andere Gemeinden mit Männern von allgemeinem Rufe, demselben den Vorzug eingeräumt. Da aber der König wolle, daß in den Kirchen hinsichtlich des Katechismus und des Gesangbuches kein Zwang herrsche, sondern jedem frei stehen solle, zu glauben und zu singen, was er wolle, so möchten die vier Gemeinden sich beruhigen. Eigenhändig hatte der König dazu geschrieben: „Ein jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nur ehrlich. Was die Gesangbücher anbetrifft, so steht einem Jeden frei zu singen: Nun ruhen alle Wälder und dergleichen dummes und thörichtes Zeug mehr. Aber die Priester müssen die Toleranz nicht vergessen, denn ihnen wird keine Verfolgung gestattet werden." So war die Toleranz des Königs zu sehr mit seiner Verachtung aller positiven Religionen verbunden, als daß sie selbst auf die Gemüther derjenigen, zu deren Gunsten sie entschied, den vortheilhaften Eindruck machen konnte, welchen Gerechtigkeit und Freiheitsliebe eines Herrschers verdient. Die vorzüglichern Acte jener Duldung waren gewöhnlich mit Zeichen dieser Verachtung begleitet. Die Menschen lassen sich aber beinahe noch lieber den Zwang als die Verachtung gefallen. Es sollten freilich solche Aeußerungen nach seiner Absicht nicht unter das Volk kommen, aber das konnte nicht gut verhütet werden, besonders in Parteisachen, welche ein so lebhaftes Interesse erregen. Es darf aber doch hier nicht verschwiegen werden, daß der König, wo er absichtlich vor dem ganzen Publicum und mit demselben redete, sich gewöhnlich gemäßigter und unanstößiger Ausdrücke bediente. — Unter der Regierung Friedrichs II. hatte sich allmählig ein vollständiger Unglaube bei Vielen entwickelt; man griff nicht mehr einzelne Lehren des Christenthums, sondern geradezu das ganze Christenthum auf verschiedene Weisen an. Als man aber endlich so weit ging über die Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Predigtamtes Fragen aufzuwerfen und Anträge zur Abschaffung desselben, als eines solchen, dessen man gar wohl entbehren könne, zu machen, und geradezu herauszusagen, daß es „das kürzeste Mittel sei, dem Aberglauben und der Pfafferei abzuhelfen, wenn man dem Volke die Furcht vor dem Religionsgespenste ganz benähme, und daß die Pfaffen Feinde des Staates wären und nur Feinde des Staates erzögen," da fühlten dann einige von den Aufklärern selbst, welche Geistliche waren, sich gedrungen, auch etwas zum Vortheile des geistlichen Standes ins Publicum zu bringen, z. B. Lüdge, Gespräche über die Abschaffung des geistlichen Standes. Berlin 1784. — Von Friedrich II. selbst wird behauptet, er habe in den letzten Jahren seiner Regierung gegen einen seiner Minister geäußert: „Er sehe ein, wie Unrecht er in Hinsicht der Religion gehandelt, und wie sehr er seinem Lande in dieser Hinsicht geschadet habe; er gäbe gern seine beste Bataille dafür zurück, daß er die Liebe zur Religion und die Moralität wieder so allgemein machen könnte, wie er sie bei seinem Regierungsantritt gefunden habe. (S. Religionsbegebenheiten 1794. S. 501. 502. citirt in Triumph der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. Germantown (Frankfurt a. M.) 1803. Bd. 2. S. 19.) Auch F. H. Jacobi schreibt unter dem 17. Januar 1791 an den geheimen Rath Schlosser in Carlsruhe: „Mir ist von guter Hand zugekommen, daß der König von Preußen in den letzten Jahren seiner Regierung einmal voll Mißmuth zu einem seiner Minister gesagt haben soll: Herr schaff er mir Religion ins Land oder scheer er sich zum Teufel." (F. H. Jacobi's Werke. 3. Bd. S. 539 f.) — Neben dem vollen Unglauben kommen auch Beispiele religiöser Schwärmerei gepaart mit zügelloser Wollust vor, z. B. von einem gewissen Rosenfeld, welcher von 1762 oder genauer von 1765 bis 1782 in der Priegnitz, Uckermark und auch Jahre lang in Berlin sein Unwesen trieb. (Vergl. Dr. F. J. Herbst, katholisches Exempelbuch. 3. vermehrte Auflage. Ausgabe in einem Bande. Regensburg 1847. IV. Beispiele religiöser Schwärmerei S. 159—178.) Als König Friedrich II. am 17. August 1786

gestorben war, folgte **Friedrich Wilhelm** II. ihm in der Regierung. Schon am 26. Juni 1787 schrieb der König an den Präsidenten des schlesischen Consistoriums, Freiherrn von Seidlitz: „Er sei mit ihm vollkommen einerlei Meinung, daß die Grundsätze des Christenthums vornämlich jungen Gemüthern mit Sorgfalt eingeprägt werden müßten, damit sie bei reiferen Jahren einen festen Grund ihres Glaubens hätten, und nicht durch die jetzt leider so sehr überhand genommenen Aufklärer irre geführt und in ihrer Religion wankend gemacht werden. Er hasse zwar allen Gewissenszwang und lasse einen Jeden bei seiner Ueberzeugung; das aber werde er nie leiden, daß man in seinem Lande die Religion untergrabe, dem Volke die Bibel verächtlich mache und das Panier des Unglaubens, des Deismus und Naturalismus öffentlich aufpflanze." Der König hatte in dem geheimen Finanzrathe von **Wöllner**, von welchem er als Kronprinz in der Staatswirthschaft unterrichtet war, einen Mann kennen gelernt, welcher sich zu der Ueberzeugung bekannte und sie ihm einleuchtend machte, daß ihm als Oberhaupt der protestantischen Kirche seines Staates obliege, die von seinem Vorgänger vernachlässigten Rechte der Kirchengewalt wieder in Anwendung zu setzen, um den Kirchenglauben nicht noch weiter durch diejenigen, welche zur Verkündigung und Befestigung desselben berufen wären, gefährden zu lassen. Darauf übertrug er ihm am 3. Juli 1788 die Leitung des Kirchen- und Unterrichtswesens, von welcher Zedlitz zurücktrat. Schon sechs Tage nachher, am 9. Juli, erschien das: **Edict, die Religionsverfassung in den Preußischen Staaten befassend.** Es wurde befohlen und verordnet, daß alle drei Hauptconfessionen der christlichen Religion, nämlich die reformirte, die lutherische und die römisch-katholische in ihrer bisherigen Verfassung verbleiben und geschützt werden sollten. Daneben aber sollte die dem preußischen Staate von jeher eigenthümlich gewesene Toleranz der übrigen Secten und Religionsparteien aufrecht erhalten und Niemanden der mindeste Gewissenszwang angethan werden, so lange ein Jeder ruhig seine Pflichten erfülle, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behalte und sich sorgfältig hüte, sie auszubreiten oder andere dazu zu bereden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen. Da jeder Mensch für seine eigene Seele allein zu sorgen habe, so müsse er hierin ganz frei handeln können. Ein jeder christliche Regent habe nur dahin zu sehen und dafür zu sorgen, das Volk im wahren Christenthume treu und unverfälscht durch Lehrer und Prediger unterrichten zu lassen, und mithin einem Jeden Gelegenheit zu verschaffen, selbiges zu erlernen und anzunehmen. Ob ein Unterthan nun diese gute ihm so reichlich dargebotene Gelegenheit zu seiner Ueberzeugung nutzen und gebrauchen wolle oder nicht, müsse seinem eigenen Gewissen völlig frei anheim gestellt bleiben. Bei der reformirten sowohl als bei der lutherischen Kirche sollten die alten Kirchen-Agenden und Liturgien ferner beibehalten werden: der König wolle jedoch nachgeben, daß die bei deren Abfassung noch nicht ausgebildet gewesene teutsche Sprache abgeändert und mehr nach dem Gebrauche der jetzigen Zeit eingerichtet werde, deßgleichen auch einige alte außerwesentliche Ceremonien und Gebräuche abgestellt werden dürfen, was dem geistlichen Departement beider protestantischen Confessionen überlassen bleibe. Dieses Departement habe sorgfältig dahin zu sehen, daß dabei im Wesentlichen des alten Lehrbegriffes einer jeden Confession keine weitere Abänderung geschehe. Dieser Befehl scheine um so nothwendiger zu sein, weil der König bereits mehrere Jahre vor seiner Thronbesteigung mit Leidwesen bemerkt habe, daß manche protestantische Geistliche sich ganz zügellose Freiheiten in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Confession erlauben, verschiedene wesentliche Stücke und Grundwahrheiten der protestantischen Kirche und der christlichen Religion überhaupt wegleugnen, und in ihrer Lehrart einen Modeton annehmen, der dem Geiste des wahren Christenthums völlig zuwider sei und die Grundsäulen des Christenglaubens am Ende wankend machen würde. Man entblöde sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrthümer der Socinianer, Deisten und Naturalisten und anderer Secten mehr, wiederum aufzuwärmen und

solche mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äußerst gemißbrauchten Namen Aufklärung unter das Volk auszubreiten, das Ansehen der Bibel als des geoffenbarten Wortes Gottes immer mehr herabzuwürdigen und diese göttliche Urkunde der Wohlfahrt des Menschengeschlechts zu verfälschen, zu verdrehen, oder gar wegzuwerfen: den Glauben an die Geheimnisse der geoffenbarten Religion überhaupt und besonders an das Geheimniß des Versöhnungswerkes und der Genugthuung des Erlösers den Leuten verdächtig oder doch überflüßig, mithin sie darin ganz irre zu machen und auf diese Weise dem Christenthum auf dem ganzen Erdboden gleichsam Hohn zu bieten. Diesem Unwesen wolle nun der König in seinen Ländern um so mehr gesteuert wissen, als er es für eine der ersten Pflichten eines christlichen Regenten halte, in seinen Staaten die christliche Religion, deren Vorzug und Vortrefflichkeit längst erwiesen und außer allem Zweifel gesetzt sei, bei ihrer ganzen hohen Würde und ihrer ursprünglichen Reinigkeit, so wie sie in der Bibel gelehrt werde und nach der Ueberzeugung einer jeden Confession der christlichen Kirche in ihren jedesmaligen symbolischen Büchern einmal festgesetzt sei, gegen alle Verfälschung zu schützen und aufrecht zu erhalten, damit nicht die arme Volksmenge den Vorspiegelungen der Modelehrer Preis gegeben und dadurch Millionen guter Unterthanen die Ruhe ihres Lebens und ihr Trost auf dem Sterbebette geraubt und sie also unglücklich gemacht werden. Als Landesherr und alleiniger Gesetzgeber in seinem Staate befahl und verordnete deßhalb der König, daß hinfüro kein Geistlicher, Prediger oder Schullehrer der protestantischen Religion, bei unausbleiblicher Cassation und nach Befinden noch härterer Strafe und Ahndung, die namhaft gemachten oder noch mehrere Irrthümer bei Führung seines Amtes oder auf andere Weise öffentlich oder heimlich auszubreiten sich unterfangen solle: denn so wie der König zur Wohlfahrt des Staates und zur Glückseligkeit der Unterthanen die bürgerlichen Gesetze in ihrem ganzen Ansehen aufrecht erhalten müsse und keinem Richter oder Handhaber dieser Gesetze erlauben könne, an dem Inhalte derselben zu klügeln und sie nach seinem Gefallen abzuändern: eben so wenig und noch weniger dürfe er zugeben, daß ein jeder Geistliche in Religionssachen nach eigenem Kopfe handeln und es ihm freistehen könne, die einmal in der Kirche angenommenen Grundwahrheiten des Christenthums das Volk so oder anders zu lehren, sie nach bloßer Willkür beizubehalten oder wegzuwerfen, die Glaubensartikel nach Belieben in ihrem wahren Lichte vorzutragen oder seine eigenen Grillen an deren Stelle zu setzen. Es müsse vielmehr eine allgemeine Richtschnur, Norm und Regel unwandelbar feststehen, nach welcher die Volksmenge in Glaubenssachen von ihren Lehrern treu und redlich geführt werde, und diese sei bisher die christliche Religion nach ihren drei Hauptconfessionen gewesen, bei der sich die preußische Monarchie so lange immer wohl befunden habe, daher schon aus diesen Gründen der König nicht gemeint sein könne, dieselben durch die Aufklärer nach ihren unzeitigen Einfällen abändern zu lassen. Ein jeder Lehrer des Christenthums, welcher sich zu einer der drei Confessionen bekenne, müsse und solle dasjenige lehren, was der einmal bestimmte und festgesetzte Lehrbegriff seiner jedesmaligen Religionspartei mit sich bringe; hiezu verbinde ihn sein Amt, seine Pflicht und die Bedingung, unter welcher er in seinen besonderen Posten gestellt sei. Lehre er etwas Anderes, so sei er schon nach bürgerlichen Gesetzen strafbar und könne eigentlich seinen Posten nicht länger behalten. Der ernste Wille des Königs sei auf Festhaltung dieser unveränderlichen Ordnung gerichtet, obgleich er den Geistlichen gleiche Gewissensfreiheit wie allen andern Unterthanen zugestehe und ihnen bei ihrer innern Ueberzeugung keinen Zwang anthun wolle. Welcher Lehrer der christlichen Religion eine andere als die im Lehrbegriff seiner Confession vorgeschriebene habe, der könne dieselbe auf eigene Gefahr sicher behalten, denn der König wolle sich keiner Herrschaft über die Gewissen anmaßen, obgleich ein solcher Geistlicher nach seinem eigenen Gewissen aufhören solle, ein Lehrer seiner Kirche zu sein, und ein Amt niederlegen müßte, zu welchem er sich aus obiger Ursache unbrauchbar und

untüchtig fühle: denn der Lehrbegriff einer Kirche müsse sich nicht nach der jedesmaligen Ueberzeugung dieses oder jenes Geistlichen richten, sondern umgekehrt, oder es könne von Rechtswegen ein solcher Geistlicher nicht mehr sein und bleiben, wofür er sich ausgebe. Indeß wolle der König aus großer Vorliebe für die Gewissensfreiheit jetzt noch nachgeben, daß selbst diejenigen in öffentlichen Aemtern stehenden Geistlichen, von denen es bekannt sein möchte, daß sie von den bezeichneten Irrthümern mehr oder weniger angesteckt, in ihren Aemtern ruhig gelassen werden, unter der Bedingung jedoch, daß die Vorschrift des Lehrbegriffs ihnen bei Unterweisung ihrer Gemeinden stets heilig und unverletzbar bleibe; entgegengesetzten Falles sie die angedrohte Strafe der Cassation oder eine noch härtere unfehlbar treffen werde. Dem geistlichen Departement wurde der gemessenste Befehl ertheilt, stets ein offenes Auge auf die gesammte Geistlichkeit zu haben, damit jeder Lehrer in Kirchen und Schulen seine Schuldigkeit thue und das Vorgeschriebene auf das genaueste beobachte; die Chefs sollten ihre vornehmste Sorge dahin gerichtet sein lassen, daß die Pfarren, die theologischen Lehrstühle auf den Universitäten und die Schulämter mit solchen Subjecten besetzt würden, deren innere Ueberzeugung von dem, was sie öffentlich lehren sollten, nicht zweifelhaft sei, alle Aspiranten und Candidaten aber welche andere Grundsätze äußern würden, sollten ohne Anstand zurückgewiesen werden. Der geistliche Stand solle von Niemand verachtet oder gering geschätzt oder gar verspottet werden, als welches der König jederzeit höchst mißfällig vermerken und dem Befinden nach nicht ungeahndet lassen werde, weil dieß nur gar zu oft einen unvermeidlichen Einfluß auf die Verachtung der Religion selbst habe. Es solle vielmehr auf das Wohl rechtschaffener Lehrer und Prediger bei aller Gelegenheit besondere Rücksicht genommen werden. — Hätte das Edict sich darauf beschränkt, den Geistlichen die Bestreitung derjenigen Dogmen der Kirchenlehre zu untersagen, an welche sie nicht glaubten, und ihnen als Gebot nur die Pflicht an das Herz gelegt, sich durch Nachdenken und Gebet um diesen Glauben zu bemühen, so wäre dagegen Nichts zu erinnern gewesen. Die Grenzen der Gewissensfreiheit waren in diesem Edicte eigentlich noch weiter, als Kant sie in seiner Schrift über die Aufklärung gesteckt hatte. Der Königsberger Philosoph hatte nämlich in der genannten Schrift seine Meinung dahin ausgesprochen, ein Geistlicher solle sein Amt niederlegen, wenn er in den Satzungen, welche er als Beauftragter der Kirche zu lehren habe, keine verborgene, mit der Vernunftreligion übereinstimmende Wahrheit mehr fände. Aber die haltungslose Abfassung des Edicts, welche besonders in der als Gewissensfreiheit bezeichneten, den Geistlichen ertheilten Erlaubniß, den Inhalt der vorgetragenen Lehre selbst nicht zu glauben, verbunden mit der Forderung, daß der Geistliche das, was er nicht glaube, doch lehren solle, sich kund gab, machte es den Anhängern der neuen theologischen Richtung sehr leicht, alle ihnen verwandten Kräfte des teutsch-protestantischen Geisteslebens wider das Edict in's Feld zu rufen. Die zahlreichen Schriften, welche zu diesem Zwecke erschienen, bewegten sich nur um den längst besprochenen Gegensatz der Symbolgläubigkeit gegen die protestantische Glaubensfreiheit, auf welche die Reformatoren in ihren Anfängen sich gestützt hatten, und so wie diese gegen die alte Lehre der Kirche aufgetreten waren, glaubten die Aufklärer, auch ihnen stehe es frei, das alte Lehrgebäude der Reformatoren näher zu untersuchen, und zu verbessern: die wenigen dagegen, welche als Vertheidiger der symbolischen Bücher und des Edicts auftraten, stellten die Gefahren vor Augen, welche aus der Meinungswillkür der Einzelnen erwachsen und dem Glauben der Kirche Zerstörung bereiten würden, wenn die Kirchengewalt nicht zur rechten Zeit vorkehrend einschritte. Einige altgläubige Prediger, namentlich Hermann Daniel Hermes zu Breslau, welchen der König 1790 bei seinem Aufenthalte in dieser Stadt näher kennen gelernt hatte, faßten eine Anweisung ab, was die Candidaten des Predigeramtes gefragt werden und antworten sollten, um die Befähigung zum geistlichen Amte zu erlangen. Den Consistorien wurde vermittelst einer

königlichen Verordnung vom 9. December 1790 anbefohlen, jeden angehenden Prediger nach dieser, besonders auf die Glaubenslehre gerichteten Vorschrift zu prüfen und keine andern, als die darin befindlichen Sätze zu berühren. — Fünf Monate nach dem Religionsedict erging ein anderes vom 19. December 1788, durch welches die Büchercensur, welche in den letzten Regierungstagen Friedrichs II. für theologische und philosophische Schriften thatsächlich außer Anwendung gekommen war, wieder in Kraft gesetzt wurde. Die Censur aller theologischen und philosophischen Schriften wurde den Consistorien, die der juristischen den Provincial-Justizcollegien, die der medicinischen den Medicinal-Collegien, die der Journale, gelehrter Zeitungen, Romane und Schauspiele den Universitäten, und wo deren keine waren, den Landesjustizcollegien, die der Gelegenheitsgedichte, Schulprogramme und in einzelnen Bogen ausgegebenen Schriften den Magistraten, die der Zeitungen in Berlin dem vom Departement der auswärtigen Angelegenheiten ernannten Censor, in den Provinzen aber den Landescollegien übertragen. Alle das Staatswesen des teutschen Reichs, des brandenburgischen Hauses und des preußischen Staates angehende Schriften, nicht weniger diejenigen, welche die Rechte auswärtiger Mächte und teutscher Reichsstände betrafen, und alle in die Reichs- und Staatengeschichte einschlagende Schriften sollten zur Censur des auswärtigen Departements gehören und den von diesem jedesmal zu ernennenden Censoren vorgelegt werden. In Folge der letzteren Bestimmung war schon unter Friedrich II. das Gebiet der Geschichte und Politik von preußischen Schriftstellern wenig berührt worden. Nun erneuerte Friedrichs Nachfolger diese Absperrung grade zu einer Zeit, in welcher das Bedürfniß, sowohl die Verhältnisse der Vergangenheit mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu untersuchen, als die der staatlichen Gegenwart von mehrseitigen Standpuncten mit practischer Sachkunde zu beleuchten und zu erörtern, mit doppelter Stärke hervortrat. Von den nachtheiligen Folgen dieser Absperrung mag hier vorzugsweise die hervorgehoben werden, daß der denkende Theil der Nation, da er von aller Kenntniß und Betheiligung an den innern und äußern Angelegenheiten des eigenen Vaterlandes ausgeschlossen wurde, sich vorzüglich mit den theologisch-kirchlichen Streitfragen beschäftigte und die öffentliche Aufmerksamkeit von Gegenständen untergeordneter oder eingebildeter Wichtigkeit, welche damit im Zusammenhang standen, ganz in Anspruch genommen wurde. Ein solcher war der Kampf, welcher von Gedike und Biester (s. d. A.) in der von ihnen herausgegebenen Berliner Monatsschrift und von Nicolai (s. d. A.) theils in der „Allgemeinen teutschen Bibliothek" theils in der vielbändigen Beschreibung seiner Reise durch Teutschland wider Kryptokatholicismus und heimliches Jesuitenwesen geführt wurde. Garve in Breslau zeigte in einem Schreiben an Biester, der Eifer in dieser Sache gehe zu weit, und so werde manche unschuldige Handlung und manche unbetheiligte Person mit dem einmal gefaßten Verdachte belastet. Hiebei ist nun wohl zu bemerken, daß die Berliner Schriftsteller die katholische Kirche und den Jesuitenorden ohne eigene Anschauung nach den Vorstellungen, welche in ganz protestantischen Ländern über Katholiken und Jesuiten aus der langwierigen Polemik der Kirche und Schule sich gebildet hatten, bestritten, während Garve die vornehmen katholischen Geistlichen in Breslau und die aus dem Jesuitenorden hervorgegangenen Professoren ebendaselbst persönlich kannte. Ferner hatte der Mangel politischer Ideen und geistiger Theilnahme an öffentlichen Dingen den Thätigkeitstrieb des gebildeten Theiles der Nation für das Ordenswesen empfänglich gemacht, welches gegen die Mitte des 18ten Jahrhunderts in der Freimaurerei (s. d. A.) aus England nach Teutschland verpflanzt war. Die Freimaurerei sprach und lehrte im Geiste der aufgeklärten Denkart und die Herausgeber der Berliner Monatsschrift verwahrten sich wiederholt gegen die Deutung, daß das, was sie wider geheime Verbindungen vorgebracht, auf diesen Orden, vor welchem sie die höchste Achtung hegten, zu beziehen sei. Es ist überhaupt nicht zu übersehen, daß gerade in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts,

als der Unglaube sein Haupt immer mehr erhob, eine solche Menge geheimer Gesellschaften, mystischer und hermetischer Ordensverbrüderungen sich finden: „die Freimaurer, die Illuminaten, die teutsche Union oder die XXII., die Gesellschaft der teutschen Kelle, die Rosenkreuzer, der Orden der Ritter und Brüder Eingeweihter aus Asien, die africanischen Brüder, der Jerusalemsorden, der Orden der höchsten Vorsehung oder des heil. Joachim, die Verbrüderung des Kreuzes, die Ritter zur Andacht des heil. Grabes, die Martinisten, die Mesmerianer, die Chevaliers bienfaisants de la cité sainte, die Verbindung zur Wiedervereinigung der christlichen Parteien, die teutsche Gesellschaft zur Beförderung der reinen Lehre und wahren Gottseligkeit (Fried. Bülau, Geheime Geschichten und räthselhafte Menschen. Leipzig 1850. Bd. I. S. 389 Anm. 2).“ — Seit dem Erscheinen des Religionsedictes herrschte die Meinung, daß auf dem preußischen Volke ein der spanischen Inquisition vergleichbarer Glaubenszwang herrsche. Für diese Meinung konnte man aber Nichts weiter anführen, als daß unter den zahlreichen Schriften gegen das Religionsedict zwei ihren Verfassern gerichtliche Verurtheilungen zugezogen hatten. Ein Privatgelehrter Heinrich Wurzer wurde zu sechswöchentlichem Gefängnisse und Dr. Bahrdt in Halle (s. d. A.) zu zweijähriger Festungsstrafe verurtheilt, der König milderte aber diese Strafe auf einjährigen Festungsarrest. Diese Verfahrungsweise traf gewiß nicht der Vorwurf einer besondern Härte, da die Erkenntnisse ohne Beziehung auf Religionsmeinungen nur wegen gesetzwidriger Form der angeschuldigten Schriften gefällt worden waren. Dennoch machten sie ein unverhältnißmäßiges Aufsehen. — In Folge des Religionsedictes wurde am 9. Dec. 1790 ein Schema examinis Candidatorum s. s. ministerii rite instituendi ausgegeben, am 5. November 1791 ein Circular wegen Besetzung der Predigerstellen mit Rücksicht auf das Religionsedict erlassen. Am 14. Mai 1791 wurde ein mit dem Oberconsistorium in Berlin verbundenes, jedoch davon unabhängiges Collegium als Examinationcommission in geistlichen Sachen errichtet und demselben am 31. Aug. d. J. eine eigene Instruction gegeben, nach welcher die Mitglieder der Commission besonders „dahin zu sehen hatten, daß das Religionsedict nach allen seinen Puncten und Clauseln, die die Aufrechthaltung der Orthodoxie und reinen christlichen Lehre betreffen, allenthalben in Ausführung gebracht werde.“ Zu Mitgliedern dieser geistlichen Examinationscommission wurden 1791 die Gehilfen Wöllners, Hilmer, Hermes und Hecker ernannt und als solche dem Berliner Oberconsistorio beigeordnet. Als aber die Mitglieder des letztern sich den Prüfungen, welche unter dieser Mitwirkung nach dem dafür erlassenen Schema abgehalten werden sollten, entzogen, wurde die Examinationscommission durch ein Hofrescript vom 13. März 1792 zu einem immediaten, nicht unter dem Oberconsistorium, sondern unter dem geistlichen Departement stehenden Collegio erhoben. Schon früher am 15. November 1791 war angeordnet worden, daß jeder Candidat, welcher eine Pfarrei oder ein Schulamt verlange, vor der Zulassung zur Prüfung über sein Glaubensbekenntniß und ob er von den schädlichen Irrthümern der jetzigen Neologen und sogenannten Aufklärer angesteckt sei, besonders geprüft werden solle; jetzt wurde bestimmt, daß die Candidaten des Predigtamtes in einem vor ihrer Ordination auszustellenden eidlichen Reverse über die Erfüllung der geistlichen Amtspflichten noch besonders zu geloben hätten, die ihnen vorzüglich empfohlenen Lehren der heiligen Schrift, wie sie in der Augsburgischen Confession als ein echtes Bekenntniß des Glaubens der evangelisch-lutherischen Kirche dargelegt sind, der Gemeinde weder zu verschweigen, noch zu entkräften, noch bloß historisch als willkürlich angenommene Sätze, sondern pflichtgemäß als wahre, wesentliche Grundlehren des Christenthums und als den Hauptinhalt der heil. Schrift treu und unverfälscht vorzutragen. Die neu anzustellenden Professoren und Lehrer auf sämmtlichen Schulen mußten nach einer Verordnung vom 4. September 1795 in einem ähnlichen, über allgemeine Pflichterfüllung auszustellenden Reverse insbesondere versprechen, weder in noch außer den Unterrichts-

stunden, weder schriftlich noch mündlich, weder direct noch indirect etwas gegen die hl. Schrift, gegen die christliche Religion und gegen die landesherrlichen Anordnungen und Verfügungen in Religions- und Kirchenwesen vorbringen, vielmehr nach den Vorschriften des Religionsedictes vom 9. Juli 1788 in allen Stücken sich genau richten zu wollen. — Wegen der gehäuften Geschäfte wurden mit der Immediat-Commission in den einzelnen Provinzen Untercommissionen verbunden und diesen eine besondere Instruction am 3. Februar 1793 ertheilt. Unter dem 31. December 1793 wurde das Examen pro licentia concionandi übrigens der theologischen Facultät zu Königsberg überwiesen und am 30. Juli 1797 wieder eingeschärft, daß ohne besondere Licenz kein Studirender der Theologie predigen dürfe. Wöllner hatte sein Augenmerk auch auf die Universitäten, besonders auf die zu Halle gerichtet, wo ihm die Professoren Nösselt und Niemeyer (s. d. A.) als Beförderer der Neologie mißfällig geworden waren. Er erließ deßhalb unter dem 3. April 1794 ein Ministerialschreiben an beide, welches aber seine Wirkung verfehlte. Eine Commission zur Visitation der theologischen Facultät mißglückte; denn die beiden Commissarien Hilmer und Hermes wurden durch einen Studententumult vor ihrer Wohnung so erschreckt, daß sie mit Anbruch des Tages die Stadt verließen. Der theologischen Facultät wurden nun die Ausstellungen an ihrem Lehrverfahren und die Vorschriften zur Abänderung desselben, welche die Commissarien ihr hatten mündlich eröffnen sollen, schriftlich mitgetheilt, und die dagegen erhobenen Einwendungen mit steigender Härte zurückgewiesen. Auch die altgläubigen Mitglieder der Facultät Schulz und Knapp (s. d. A.) fühlten dadurch die Rechte ihrer Körperschaft verletzt und traten dem Beschlusse bei, deßhalb eine Beschwerde an den Staatsrath (diesen Namen führte damals die collegialische Gesammtheit der Staatsminister) zu richten. Nösselt faßte dieselbe aus dem Gesichtspuncte auf, daß die Lehrfreiheit der theologischen Wissenschaft von den Vertretern der kirchlichen Authorität nicht beschränkt werden dürfe, wenn nicht der Protestantismus in seinen Grundprincipien gefährdet werden solle, wobei ihm der in den Verordnungen und Erlassen der Examinations-Commission mehrfach hervortretende Mangel an eigentlicher theologischer Gelehrsamkeit Gründe für die Folgerung an die Hand gab, die Mitglieder dieser Commission seien der Aufgabe nicht gewachsen, das Religionswesen einer Monarchie, wie die preußische, zu leiten. Vor dem Abgange dieser Beschwerdeschrift fragte er noch den ihm befreundeten Minister Struensee über seine Meinung von der Sache. Dieser rieth davon ab. Nösselt ließ sich aber durch dieses Urtheil nicht abhalten, die Beschwerdeschrift, jedoch mit einigen Milderungen, abzusenden. Die Antwort des Staatsraths war im Sinne der allgemeinen wider die Gegner der Denk- und Glaubensfreiheit herrschenden Ungunst abgefaßt: „Die Erklärungen der Facultät über ihre bisherige Lehrart erschienen völlig befriedigend. Diesen Erklärungen getreu zu bleiben, werde die würdigste Widerlegung aller etwaigen verläumderischen Gerüchte sein, und der Facultät die anständigste Genugthuung verschaffen. Uebrigens werde ihr anheimgestellt, anstatt der von den Commissarien aufgestellten Lehrinstruction sich eine eigene zu entwerfen.“ Diesen Bescheid hatten alle Minister, Wöllner ausgenommen, unterschrieben. Die persönliche Stellung des Königes ergibt sich aus einem eigenhändigen Schreiben an Dr. Seiler in Erlangen, in welchem es heißt: „Ich habe es für meine Pflicht gehalten, zur Aufrechthaltung der Lehre Christi Verordnungen und Anstalten zu machen. Hätte Alles nach meinem Willen gehen können, so wäre mehr geschehen; doch ist das Uebel Etwas gehemmt. Aber es ist leider! sehr eingerissen, und bei Manchem, der gegen dasselbe kämpfen soll, regiert Menschenfurcht. Andere wiederum wollen mit Feuer und Schwert darein schlagen. Beides gibt dem Guten wider das Böse zum öftern widrige Blößen.“ — Die Mitglieder der Commission wurden durch ihre Ernennung zu Räthen des Oberschul-Collegiums getröstet. Sie verbanden sich untereinander, auf keine Streit- oder Schmähschrift wider die Commission

im Ganzen oder wider einzelne Mitglieder derselben zu antworten, sondern still und getrost durch gute und böse Gerüchte auf dem ihnen angewiesenen Pfade fortzugehen, das ihnen anbefohlene Werk zu treiben und im Vertrauen auf den Segen des Herrn und des Hauptes seiner Kirche nie für sich, sondern für den Herrn zu säen und zu pflanzen. Der geheime Rath Hilmer veröffentlichte darüber eine Erklärung. — Die Gegner Wöllners und seiner Gehilfen waren ihnen nicht nur an theologischer Gelehrsamkeit überlegen, sondern auch an Feinheit und umsichtiger Klugheit, welche sie, wenn sie gegen sie angewendet worden wäre, nicht verfehlt haben würden, als jesuitische Schlauheit zu bezeichnen. Wöllner wollte ein allgemeines Lehrbuch der Religion für die Volksschulen einführen. Es wurde ihm nun für diesen Zweck ein schon vor mehreren Jahren in Halle erschienenes Buch empfohlen. Wöllner legte nun ohne langes Bedenken dieses Buch der theologischen Facultät daselbst mit der Frage, ob Nichts darin enthalten sei, was den allgemeinen und angenommenen symbolischen Büchern widerspreche, zur gutachtlichen Aeußerung vor. Das von Nösselt abgefaßte Gutachten sprach sich gegen die Giltigkeit der symbolischen Bücher aus, dasjenige aber, was die gläubig gesinnten Mitglieder der Facultät bei der Berathung in ihrem Sinne angeführt hatten, diente nur dazu, zu zeigen, daß das vom Ministerium vorgelegte Buch selbst dem Standpuncte der Orthodoxie nicht entspreche. Wöllner legte aber auf dieses Gutachten keinen Werth, sondern ließ vom Könige eine Cabinetsordre unterzeichnen, auf Grund deren er unter dem 27. Januar 1790 die Einführung des Lehrbuches unter dem Titel: Die ersten Gründe der christlichen Religion für die Jugend der lutherischen Confession, in allen Schulen des Landes gebot. Da stellten nun die Landstände des Fürstenthumes Halberstadt dem Könige vor, das zur allgemeinen Einführung befohlene Lehrbuch enthalte Dinge, welche der Augsburgischen Confession und dem durch den westphälischen Frieden befestigten lutherischen Glauben entgegen seien, der König gab nun dem Minister seine Unzufriedenheit zu erkennen, und dieser mußte sich bequemen, den am 27. Januar ertheilten Befehl zur Einführung des Lehrbuches am 14. April zurückzunehmen. — Es verdient hier noch besonders hervorgehoben zu werden, daß die reformirten Geistlichen und Kirchenbehörden mit den Anordnungen verschont blieben, durch welche im Namen und auf Befehl eines reformirten Königes für die Rechtgläubigkeit der lutherischen Geistlichen gesorgt wurde. — Wegen des gründlicheren Studiums des Griechischen und Hebräischen für die künftigen Theologen, wurde eine Verordnung vom 8. Juli 1795 erlassen. — Während die Bestimmungen des Religionsedictes so vielfachen Widerspruch fanden, fiel es sehr auf, in den Abschnitten des preußischen Gesetzbuches von 1791, welche von den kirchlichen Verhältnissen handelten, Bestimmungen ganz entgegengesetzten Sinnes zu finden. Als nun durch das Publicationspatent vom 5. Febr. 1794 das Landrecht vom 1. Juli ab in Kraft gesetzt wurde, mußte die Frage entstehen, ob die im Religionsedicte auf Abweichungen vom herrschenden Lehrbegriff gesetzte Strafe der Cassation ihre Geltung behalten werde, da die Festsetzung des Gesetzbuches über das Religionswesen sich ohne Veränderung im Landrechte wiederfand, und laut des dem letztern vorgedruckten Publicationspatents alle älteren Gesetze und Verordnungen, an deren Stelle das neue Landrecht treten sollte, gänzlich aufgehoben und abgeschafft wurden. Zur Hebung jedes Zweifels aber wurde in der Zeit zwischen dem Patent und dem Eintritte der Gesetzeskraft des Landrechtes durch einen unter dem 12. Apr. 1794 an das Justiz- und an das geistliche Departement erlassenen Cabinetsbefehl bestimmt ausgesprochen, daß das Religionsedict die einzige Richtschnur sei und bleibe, nach welcher das Verhalten der Prediger in ihrer Lehre oder in ihrem Volksunterrichte beurtheilt werden müsse. — Wöllner ließ sich durch den Rückzug, zu welchem ihn das Ansehen der halberstädtischen Landstände in der Katechismussache genöthigt hatte, von seinem Entschlusse nicht abbringen, zur Aufrechthaltung der alten Glaubenslehre dem herrschenden Zeitgeiste entgegen zu treten, ohne sich

an die ihm mißfälligen Bestimmungen des Gesetzes und die Ansichten der mit jenem Zeitgeiste befreundeten Juristen zu kehren. Er fand hiebei an der Abneigung des Königs gegen die Religionsneuerungen den erforderlichen Stützpunct. Die Schriften zweier Prediger, Herzlieb zu Züllichau und Gebhard zu Berlin, welche sich aber beide nicht genannt hatten, über die Katechismusangelegenheit gaben zu einem Censurprocesse und zu weit aussehenden damit zusammenhängenden Rechtsfragen Anlaß. — Ein Professor Rönnberg zu Rostock hatte im Jahre 1789 eine kleine Schrift über symbolische Bücher in Beziehung auf das teutsche Staatsrecht drucken lassen, welche den Ansichten des Ministers von Wöllner so zusagte, daß er einige hundert Exemplare kaufen und den Consistorien zur Vertheilung zugehen ließ, mit dem Bemerken, es sei in dieser Schrift gründlich nachgewiesen, was ein Jeder nach dem allgemeinen protestantischen Kirchenstaatsrechte und nach dem Verhältnisse der evangelischen und katholischen Reichsstände dem in den symbolischen Büchern enthaltenen Lehrbegriffe schuldig sei, woraus zugleich Jedermann sich belehren könne, wie nothwendig auch in dieser Rücksicht das Religionsedict vom 9. Juli 1788 gewesen, und wie sehr der König schon als teutscher Reichsfürst auf genaue Befolgung desselben habe strenge halten müssen. Dem Oberconsistorium in Berlin wurde nun 1791 eine, vom Professor Villaume, am Joachimthalischen Gymnasium, verfaßte Kritik dieser Schrift zur Censur übergeben. Der Censor, Oberconsistorialrath Teller, erklärte, die Druckerlaubniß könne auf keine Weise verweigert werden. Der Präsident des Collegiums aber ließ die Handschrift dem Minister von Wöllner vorlegen. Dieser behielt sie mehrere Wochen, bis ihm ein Gesuch des Buchdruckers um Rückgabe übergeben wurde; er verfügte nun darauf, die Schrift solle zwar zurückgegeben aber nicht gedruckt werden. Der Verfasser reichte nun beim vereinigten Justizdepartement eine Beschwerde ein. Der Großkanzler von Carmer und der Minister von der Reck hielten die Beschwerde für gegründet, nur Wöllner war der entgegengesetzten Meinung. Endlich erhielt der Verfasser am 21. Februar 1791 vom Justizdepartement den Bescheid, der Druck werde ihm nachgegeben, jedoch Weglassung oder Abänderung einiger heftiger, verächtlicher und wegwerfender Ausdrücke gegen die durch Staatsgesetze approbirten symbolischen Bücher und demnächst Wiedereinreichung des Manuscripts zur Pflicht gemacht. Da forderte der König schon am 23. Februar den Großkanzler auf, ihm die Gründe anzugeben, aus welchen er wolle, daß unter seinen Augen die Widerlegung einer Schrift gedruckt werde, deren Vertheilung unter die Prediger des Landes er selbst befohlen, deren Widerlegung also eine Widerlegung seiner Befehle sei. Der Großkanzler reichte den verlangten Bericht ein, darauf verfügte der König am 5. Mai eigenhändig an den Großkanzler, das Villaumesche Buch solle in Preußen nicht gedruckt werden. Villaume ließ nun sein Buch in Leipzig drucken und erzählte in einer drei Bogen starken Vorrede die Schicksale desselben. Diese Schrift wurde nun nachher, da kein Verbot hindernd entgegentrat, in Preußen in großer Anzahl verkauft. Eben so erfolglos erwiesen sich die Vorkehrungen der Censur bei einem Werke von größerer Bedeutung. Kant hatte nämlich in das Aprilheft der Berliner Monatsschrift für 1792 eine Abhandlung unter dem Titel: von der Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten, d. i. vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur, einrücken lassen. Der Censor Hilmer hatte die Druckerlaubniß ertheilt. Die drei folgenden Abhandlungen: vom Kampfe des guten Princips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen; vom Siege des guten Princips über das Böse und von der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden; vom Dienste und Afterdienste unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum, wurden von einem andern Censor, Hermes zurückgewiesen. Da nun gelang es dem Verfasser, in Königsberg die Druckerlaubniß von der theologischen Facultät zu erhalten, und er ließ nun die vier Abhandlungen unter dem Titel: „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ als ein Ganzes

erscheinen. Kant wurde in Folge dessen von Wöllner an seine Pflichten als Lehrer der Jugend erinnert und verzichtete in seiner Verantwortung auf alle öffentlichen Vorträge über natürliche und geoffenbarte Religion sowohl in Vorlesungen als in Schriften, bediente sich aber dabei einer reservatio mentalis, wie er selbst in der Vorrede zu der Schrift über den Streit der Facultäten S. XXII. gesteht. Der Minister gab sich mit Kants Erklärung um so mehr zufrieden, als die Darstellungsweise dieses Philosophen seinen Schriften keine Einwirkung auf das Volk versprach. Die Kantische Theologie gewann auch erst im folgenden Jahrhunderte in der faßlichern Gestalt, welche ihr der spätere Weimar'sche Hofprediger Röhr in seinen Briefen über den Rationalismus, welche unter dem fingirten Druckort Aachen 1813 in Ilmenau, Sonderhausen oder Zeitz erschienen, gab, eine weitere Verbreitung, wobei zugleich durch die von Kant zuerst gebrauchten Namen „Rationalismus" und „Rationalist" die vorher üblichen Benennungen Neologie und Neologe allmählig verdrängt worden sind. — Von diesen theologischen Bestrebungen und Bewegungen wurden größtentheils jedoch nur die Gelehrten und die Geistlichen von höherer wissenschaftlicher Richtung berührt, und zwar die letztern in der Regel nur in ihren Studierzimmern, denn die Gemeinden würden an den meisten Orten es nicht geduldet haben, daß die neuen Grundsätze auf die Kanzel gebracht wurden. Die den äußern Gottesdienst betreffende Verordnung, daß die unter Friedrich II. abbestellte besondere Feier des Himmelfahrtstages wieder hergestellt werden sollte — die einzige für dieses Gebiet von Wöllner erlassene — wurde gern angenommen und befolgt. Diese Verordnung erging zuerst unter dem 16. März 1789 und wurde unter dem 13. Mai 1793 nochmals eingeschärft und bestimmt ausgesprochen, daß an diesem Tage nicht etwa über andere freie Texte, in welchen von dieser wichtigen Glaubenslehre Nichts enthalten sei, sondern über das Festevangelium oder über die Epistel gepredigt werden solle. — Seinem am 16. November 1797 gestorbenen Vater folgte Friedrich Wilhelm III. Der Staatsminister von Wöllner blieb auch unter der neuen Regierung an der Spitze des geistlichen Departements. Da er aber in dem bisher befolgten Systeme fortzuschreiten gedachte, erließ er eine Verordnung vom 5. December 1797 an die Consistorien (der König hatte nämlich durch eine Cabinetsordre vom 23. November 1797 die Entfernung der unfähigen und schlechten Beamten anbefohlen) und forderte sie auf, „alle untergeordnete geistliche Behörden mit doppelter Aufmerksamkeit zu ihrer Pflicht anzuhalten, damit die ihrer speciellen Aufsicht anvertrauten Prediger und Schullehrer genauer, als bisher an vielen Orten vielleicht nicht geschehen, dahin beobachtet werden, ob selbige nicht nur die Religion nach der Vorschrift des Religionsedictes rein und lauter lehren, sondern auch bei ihrem Amte in Kirchen und Schulen nicht nachlässig sind, dabei aber unsträflich moralisch guten Lebenswandel führen, weil nach der allerhöchsten Intention alle physisch und moralisch untaugliche Subjecte nicht ferner ein öffentliches Amt im Staate bekleiden sollen. Da aber bei der Geistlichkeit vornehmlich so viel auf die Moralität ankomme, so seien die Superintendenten und Inspectoren streng zu ermahnen, die unter ihnen stehenden Prediger und Schullehrer hauptsächlich wegen dieses Punctes scharf in's Auge zu fassen, und bei Entdeckung eines unmoralischen Lebens und Wandels derselben sofort nach Vorschrift der allerhöchsten Ordre ihre Schuldigkeit zu thun, damit sie sich nicht selbst verantwortlich machen. Außer den gewöhnlichen Conduitenlisten sollten daher nach dem Sinne der gedachten Ordre noch genaue und strenge Listen sowohl über die Mitglieder der Consistorien, als auch über den ganzen dazu gehörigen Sprengel eingereicht werden." Wöllner glaubte wohl, durch diese Heranziehung des Religionsedicts die Gültigkeit dieser seiner Schöpfung für die Regierungszeit des neuen Monarchen sicher zu stellen und erwartete gewiß um so weniger eine Mißbilligung seiner Hinweisung auf ein bestehendes Gesetz, als er der Meinung war, daß dasselbe Nichts enthalte, was mit den Grundsätzen, zu welchen der König

noch als Kronprinz öffentlich sich bekannt hatte, im Widerspruch stehe. Der König hatte aber inzwischen den Legationsrath Ludwig Menken aus mehrjähriger Zurücksetzung auf den Posten eines geheimen Cabinetsrathes in seine unmittelbare Nähe berufen, und ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt. Menkens Denkart stand aber der Wöllner'schen geradezu entgegen. Als das churmärkische Oberconsistorium unmittelbar an den König ein Gesuch um Wiedereinsetzung in die instructionsmäßigen Rechte und Geschäfte richtete, welche dieser Behörde bekanntlich durch die Errichtung der Immediat-Examinations-Commission entzogen worden waren, wurde diesem Gesuche am 27. December 1797 willfahrt. Wöllner, welchem die Examinations-Commission ihr Bestehen verdankte, verfügte nun unter dem 13. Januar 1798 an das Oberconsistorium, „daß da laut der Cabinetsordre vom 27. des vorigen Monats die bisherige Verfassung in Ansehung der Examina nicht mehr statthaben und überhaupt andere zweckmäßige Vorkehrungen zur Beförderung wahrer Religiösität und Sittlichkeit getroffen werden sollen, die dahin abzweckenden Verordnungen und sonderlich auch eine ausführliche Vorschrift zur Prüfung der Candidaten nächstens ertheilt werden solle, für jetzt aber festgesetzt werde, daß es bei jeder Behörde mit den sämmtlichen Prüfungen und der Ordination wieder ebenso wie vor Errichtung der Examinations-Commission gehalten, und weder von den Candidaten, noch von den ascendirenden Predigern und Schullehrern die Unterschrift der Reverse gefordert werden solle“. Ungeachtet dieser Willfährigkeit des Ministers, nach dem Winke des Gebieters das Werk der eigenen Ueberzeugung zu zerstören, erging unter dem 28. Januar 1798 folgende Cabinetsordre an ihn: „Die Deutung, welche Ihr Meiner Ordre vom 23. November v. J. in Euerm unter dem 5. Dec. v. J. an die Consistorien erlassenen Rescripte gegeben habt, ist sehr willkürlich, indem in jener Ordre auch nicht Ein Wort vorhanden ist, welches nach gesunder Logik zur Einschärfung des Religions-Edictes hätte Anlaß geben können. Ihr seht hieraus, wie gut es sein wird, wenn Ihr bei Euern Verordnungen künftig nicht ohne vorherige Berathschlagung mit den geschäftskundigen und wohlmeinenden Männern, an denen in Eurem Departement kein Mangel ist, zu Werke gehet, und hierin dem Beispiele des verewigten von Münchhausen folgt, der noch mehr, als viele Andere, Ursache gehabt hätte, sich auf sein eigenes Urtheil zu verlassen. Zu seiner Zeit war kein Religions-Edict im Lande, aber gewiß mehr Religion und weniger Heuchelei, als jetzt; und das geistliche Departement stand bei Inländern und Ausländern in der größten Achtung. Ich selbst ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorschriften und möchte um Vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte. Aber ich weiß auch, daß sie Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Ueberzeugung sein und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein; dann wird sie durch sich selbst bestehen, ohne die Authorität derjenigen zu bedürfen, die es sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudringen und den Nachkommen vorzuschreiben, wie sie zu jeder Zeit und in jedem Verhältnisse über Gegenstände, die den wichtigsten Einfluß auf ihre Wohlfahrt haben, denken sollen. Wenn Ihr bei Leitung Eures Departements nach ächt lutherischen Grundsätzen verfahret, welche so ganz dem Geiste und der Lehre des Stifters unserer Religion angemessen sind, ohne Euch an dogmatische Subtilitäten zu hängen, so werdet Ihr es selbst bald einsehen lernen, daß weder Zwangsgesetze, noch deren Erneuerung nöthig sind, um wahre Religion im Lande aufrecht zu erhalten und ihren wohlthätigen Einfluß auf das Glück und die Moralität aller Volksclassen zu verbreiten. Ich habe Euch diese Meine Meinung nicht vorenthalten wollen“. So wurde das Religionsedict zwar indirect gemißbilligt, aber jedoch nicht förmlich aufgehoben. Als Wöllner nun noch nicht um seinen Abschied einkam, erhielt er im Anfange des März 1798 seine Entlassung.

Bei der Bekanntmachung wurde keine Pensionsbewilligung erwähnt. Die Oberconsistorialräthe Hermes und Hilmer wurden ebenfalls entlassen. An Wöllners Stelle ernannte der König den pommerschen Regierungspräsidenten von Massow zum Chef des lutherischen, geistlichen und Schulen-Departements, welcher am 2. April 1798 sein Amt antrat; die reformirten Kirchen- und Schulsachen standen unter einem besondern Departementschef. Außer diesen beiden Ministern hatten noch drei Provincialminister und ein Provincialpräsident bei den geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten die Hände im Spiel. Bei der herrschenden Ansicht, welche den Staat nur im Militär-, Finanz- und Justizwesen erblickte, galt jener Zweig der Staatsverwaltung so unwichtig, daß die Amtstitel der zwei zur Beaufsichtigung desselben bestellten Minister von der Justiz genommen wurden. Dazu war das Gebiet ihrer Wirksamkeit theils durch die äußere Zersplitterung derselben, theils durch die Geringfügigkeit ihrer Mittel außer Verhältniß zu ihrer Stellung gerückt. Da das Unternehmen Wöllners, dem geistlichen Ministerium eine gewichtvolle Einwirkung auf das Kirchenwesen zu verschaffen, sich keinen Dank erworben hatte, und allgemein als ein völlig verfehltes gescholten wurde, machte es sich sein Nachfolger zum Grundsatze, eingreifende Maßregeln so viel als möglich zu vermeiden. In Folge eines Cabinetsbefehles vom 6. August 1798 erging ein Rundschreiben des Berliner Oberconsistoriums, daß auf die Amtsführung und den Lebenswandel der Geistlichen die genaueste Aufsicht gehalten und alle Mittel angewendet werden sollen, um der immer mehr überhandnehmenden Sittenlosigkeit der Kirchendiener, die von den schädlichsten Folgen für die Sittlichkeit ihrer Gemeinden sei, entgegen zu arbeiten, und durch Cabinetsordre vom 22. August wurde den Schulen gestattet, statt des 1792 eingeführten Buches „die christliche Lehre im Zusammenhange" sich des früher üblichen Katechismus zu bedienen. In einem gleichen Sinne war auch die Instruction für die Consistorien über die theologischen Prüfungen vom 12. Februar 1799 verfaßt, von einer Prüfung der Rechtgläubigkeit u. s. w. ist hier nicht weiter die Rede. Ebenso wurden die Immediat-Examinations-Commission, so wie die Untercommissionen in den Provinzen nun aufgehoben und deren Functionen, so weit sie noch bestanden, den Consistorien überwiesen. Auch die Verbesserung der Liturgie und die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten beschäftigten gleich anfangs den König. Seine durch die Cabinetsordres vom 18. Juli und 5. August 1798 geäußerten Wünsche wurden nicht nur gebilligt und begünstigt, sondern auch durch eine dazu vereinte Commission von drei reformirten und drei lutherischen Geistlichen beifälligst bestätigt. „Es waren dieses die ersten Zeichen der erwachenden Neigung des Monarchen für die Verbesserung der kirchlichen Zustände, deren Inneres er weder durch geschichtliche Studien, noch durch eigene allseitige und tiefgehende Einblicke in die Denkungsart des Volkes und in die wechselseitigen Beziehungen der Geistlichen, der Gemeinden und der kirchlichen Behörden erkannt hatte" (E. Hemmel, Geschichte des preuß. Staates, V. Bd. v. K. A. Menzel, Berlin 1848. S. 511). Einer am 3. Juli 1798 an den Minister von Massow erlassenen Cabinetsordre über Verbesserung des Volksschulwesens konnte keine Folge gegeben werden, weil die nöthigen Geldmittel fehlten. — Am 30. October 1798 erging ein Edict wegen Verhütung und Bestrafung geheimer Verbindungen, welches mit Ausnahme der drei Hauptlogen des Freimaurerordens und den denselben untergebenen Tochterlogen alle geheimen Verbindungen untersagte. — Ueber die Amtsführung der Geistlichen ergingen in dieser Zeit mannigfache Vorschriften (11. März 1798, 26. April 1802, 22. September 1804, 17. December 1805) und namentlich wurde am 18. Februar 1806 bestimmt, daß wenn ein Prediger in Untersuchung gekommen sei, er selbst bei einem freisprechenden Urtheile seines Amtes entlassen werden könne. — Ganz bezeichnend ist, daß damals viele Eltern ihre Kinder gar nicht mehr taufen lassen wollten. Deßhalb erging eine Cabinetsordre vom 23. Februar 1802, welche die Eltern zur Taufe ihrer Kinder auffordert durch Ent-

wickelung der politischen Nachtheile, welche es mit sich führen würde, wenn die Kinder nicht getauft würden. Dann heißt es noch: „Sollten dergleichen Vorstellungen fruchtlos bleiben, so würden dergl. Eltern, wenn sie sich nicht von der Kirche mit Verzichtleistung auf alle davon abhängige bürgerliche Verhältnisse ganz trennen und bloß geduldet sein wollen, gleichsam als Wahnsinnige betrachtet, ihren Kindern Vormünder bestellt und durch diese dafür gesorgt werden müssen, daß die Unvernunft der Eltern den Kindern nicht nachtheilig werde". Wenn die Kinder sechs Wochen nach ihrer Geburt noch nicht getauft waren, sollte nach jenen Bestimmungen verfahren werden. Hiebei kann noch bemerkt werden, daß die Taufe bisweilen auch im „Namen Friedrichs des Großen" vollzogen wurde, auch im „Namen des Guten und Schönen" und mit Rosenwasser, und daß man auch Juden zu Taufpathen wählte (Mühler, Kirchenverfassung der Mark Brandenburg, Weimar 1846 S. 260 und 265 citirt bei Phillips, Kirchenrecht Bd. III. 1. Abtheilung S. 500). — Die unglücklichen Kriegsverhältnisse weckten den religiösen Sinn wieder. Durch das Publicandum vom 16. December 1808 wurde dem Ministerium des Innern eine Abtheilung für den Cultus und öffentlichen Unterricht untergeordnet, diese aber wieder in zwei Unterabtheilungen gesondert. Unter diesem Ministerium sollten auch die Kriegs- und Domainen-Kammern, welche von da ab Regierungen genannt wurden, stehen. Statt der bisherigen selbstständigen Consistorien und Kirchen- und Schulcommissionen wurde bei den Regierungen eine eigene geistliche und Schul-Deputation angeordnet und derselben nach der besonderen Instruction für die Regierungen vom 26. December 1808 die geistlichen und Schul-Angelegenheiten überwiesen. Nur wenige vereinzelte Stimmen beklagten die Aufhebung der kirchlichen Behörden. So war die protestantische Kirche auch äußerlich im Staate aufgegangen und das Episcopat ein nicht mehr zu unterscheidender Theil der fürstlichen Gewalt geworden. Durch die Verordnung vom 27. October 1810 wurden der Abtheilung für den Cultus und den öffentlichen Unterricht, als einem Theile des Ministeriums des Innern, die Consistorialrechte für die Protestanten überwiesen. Dieses bestätigten die Cabinetsordres vom 27. April 1812 und 3. Juni 1814. Nach dieser letztern Cabinetsordre wurden die Angelegenheiten der höchsten geistlichen Würden dem Staatskanzler vorbehalten. Nach Beendigung der Freiheitskriege wendete der König seine Sorge wieder diesen Angelegenheiten zu. Der König blieb das Haupt der protestantischen Landeskirche. Die ihm als obersten Bischofe zustehenden Rechte vollzieht er durch die dazu bestellten Behörden; einige besondere Rechte hatte er sich reservirt (einzeln aufgezählt bei Jacobson, Gesch. d. Quellen des evangelischen Kirchenrechts 2c. Bd. II. S. 210 f.). Durch die Cabinetsordre vom 3. November 1817 wurde ein selbstständiges Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten gegründet und demselben auch durch die Cabinetsordre vom 11. Januar 1819 die bis dahin dem Staatskanzler überwiesenen Angelegenheiten der höchsten geistlichen Würden übertragen (die Rechte dieses Ministeriums s. bei Jacobson l. c. S. 211 f.). Unter dem Ministerium stehen die Oberpräsidenten, ihnen wurden für die Provinzen die obere Leitung der Angelegenheiten des Cultus und offentlichen Unterrichts übertragen. Im J. 1815 wurden die bisherigen geistlichen Deputationen der Regierungen aufgehoben. Zugleich wurde aber für die Kirchen- und Schulsachen im Hauptorte jeder Provinz ein Consistorium gestiftet, dessen Präsident der Oberpräsident war, und welches für die Protestanten die Consistorialrechte erhielt. In den Regierungsbezirken, in welchen kein Consistorium war, sollte eine Kirchen- und Schulcommission unter Leitung und nach Anweisung des Consistoriums diejenigen Geschäfte desselben besorgen, welche einer näheren persönlichen Einwirkung bedürfen. Als Organe des Consistorii erscheinen auch der Schulenrath des Regierungsbezirks und die Geistlichen- und Schulinspectoren. Durch die Instruction für die Oberpräsidenten, die Dienstinstructionen für die Provincialconsistorien und die Instruction zur Geschäftsführung

für die Regierungen vom 23. October 1817 erfolgten aber wieder Veränderungen, insbesondere wurde auch bei den Regierungen, an deren Sitz sich ein Consistorium befindet, eine Kirchen- und Schulcommission errichtet, zu welcher Mitglieder des Consistoriums als Geistliche und Schulräthe genommen werden sollten. Nach abermaliger Prüfung erfolgte durch die Instruction für die Oberpräsidenten vom 31. December 1825 und eine Cabinetsordre von gleichem Datum wieder eine Abänderung. Das Consistorium verfällt demnach in zwei Abtheilungen, von denen die eine als eigentliches Consistorium die protestantisch-geistlichen Sachen bearbeitet, die andere als Provincial-Schulcollegium die in der Instruction vom 23. Oct. 1817 dem Consistorium überwiesenen Unterrichtsangelegenheiten übernimmt. Für die Regierungen wurden drei Abtheilungen gebildet, unter diesen die eine für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen zur Behandlung der Kirchen- und Schulsachen, welche nicht dem Consistorium und Provincial-Schulcollegio zukommen (die Befugnisse des Consistorii bei Jacobson l. c. S. 214 f., die der Regierung ebendas. S. 216). — Die im protestantischen Teutschlande allgemein, aber auch mit großer Rücksichtslosigkeit gegen die Katholiken begangene dreihundertjährige Jubelfeier der Reformation (1817) erregte in dem Könige den sehnlichen Wunsch nach einer Vereinigung der beiden alten protestantischen Hauptparteien, der Lutheraner und Reformirten. Der Oberhofprediger Sack hatte schon 1798 die Idee einer solchen Vereinigung angegeben und 1812 in der Schrift: Ueber die Vereinigung der beiden Confessionen den Entwurf für eine solche Vereinigung vorgelegt. Er sprach sich zuerst dahin aus, daß eine gemeinschaftliche Agende die Trennung am besten aufheben könne. Auch schon 1809 hatten sich mehrere schlesische Prediger mit der Bitte an den König gewendet, „er möge der Kirche, zur Erneuerung ihres kirchlichen Lebens aufhelfen". Demnach wurde durch Publicandum vom 17. Sept. 1814 eine Commission zur Aufstellung neuer liturgischer Formulare angeordnet, weil der Gottesdienst nichts Erbauliches, nichts Feierliches, die Gemüther Anregendes habe, die Predigt Hauptsache geworden, während sie doch nur belehren solle, Willkür und Verwirrung in hohem Grade eingerissen sei, und bald nachher die Thätigkeit auf das protestantische Kirchenwesen im Ganzen ausgedehnt, so daß in Folge der Cabinetsordre vom 27. Mai und 27. Nov. 1816, das Circular vom 2. Januar 1817 mit bestimmten Anordnungen hervortreten konnte. Zugleich ward die von Preußens Herrschern wiederholt beabsichtigte Vereinigung der Lutheraner und Reformirten bei der bevorstehenden Jubelfeier des Reformationsfestes vom Könige auf's Neue in Anregung gebracht, und in der Cabinetsordre vom 27. September 1817 die Erwartung ausgesprochen, daß des Landesvaters eigenes Beispiel auf alle protestantischen Gemeinden wirken und eine allgemeine Nachfolge im Geiste und in der Wahrheit finden möge. Einige Monate vorher hatte das Cultusministerium angeordnet, die Geistlichen jeder Superintendentur sollten sich jährlich versammeln, um durch ihre Verbindung von beiden protestantischen Confessionen die Union zu beginnen und dann weiter über Kirchenverfassung, Gottesdienst und Lehre der nun beschlossenen neuen „evangelischen" Kirche zu berathen. Man suchte so zuerst die Geistlichen zu gewinnen und hoffte, daß dann die Gemeinden sich bald fügen würden. Am Jubelfeste der Reformation wurden die ersten Unionsversuche durch gemeinschaftlichen Empfang des Abendmahls gemacht und mit veränderten Gebeten vor und nach der Communion, sowie durch Einführen des Brodbrechens die Union auch äußerlich bezeichnet. Die Berliner Synode mit ihrem Präsidenten Schleiermacher machte damit den Anfang, mußte sich aber, als die Gemeinden daran Anstoß nahmen, in einer besonderen Schrift deßhalb vertheidigen. Ueber die Union erschienen eine große Menge Predigten und andere Schriften; die meisten für dieselbe. Dem Beispiele Preußens folgten bald mehrere Staaten Deutschlands, ohne den Versuch zu machen, ein bestimmtes Glaubensbekenntniß aufzustellen, da sie sich überzeugt hielten, daß die Unterscheidungslehren der christlichen Liebe und kirchlichen Gemeinschaft nicht

entgegenständen. Die Union bedurfte nun einer gemeinsamen Ordnung des Gottesdienstes. Als nun aber die zu diesem Zwecke niedergesetzten Commissionen keinen Erfolg gewährten, erließ der König 1822 für seine Hofkirche eine Agende aus dem Cabinet, befahl die Einführung derselben für die Garnisonkirchen und empfahl sie allen Gemeinden des Staates (vergl. den Art. Agende). Man tadelte an ihr von der einen Seite, sie sei zu altkirchlich und katholicirend, von der andern aber, sie sei zu wenig orthodox und zu reformirt. Die Agende wurde im Namen des Königs an alle Consistorien vertheilt, um durch die Superintendenten die Meinung der Gemeinden zu vernehmen. Dabei wurde zugleich angegeben, der König wünsche diese Agende allgemein angenommen zu sehen. Einige Superintendenten, welche sich für die Einführung besonders thätig erwiesen hatten, erhielten den rothen Adlerorden und die Consistorien wurden aufgefordert, namentliche Listen derjenigen einzuschicken, welche beigetreten wären. Eine Cabinetsordre vom 28. Mai 1825 konnte schon melden, von 7782 Kirchen hätten 5343 die Agende angenommen. Der König trat für die Agende als Schriftsteller auf in der Schrift: „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchen-Agende vom J. 1822, mit den im Jahre bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen. Berlin, Posen und Bromberg bei E. S. Mittler 1827; eine zweite Auflage erschien als Manuscript gedruckt Berlin 1834 unter dem Titel: „Luther in Beziehung auf die evangelische Kirchen-Agende in den Königlich Preußischen Landen.“ Daß der König selbst Verfasser dieser Schrift sei, erfahren wir auf das Bestimmteste und Zuverlässigste durch Eylert, Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III. 3. Thl. 2. Abtheil. S. 126 ff. Den Streit über die Agende erledigte der Bischof Neander zum Theile dadurch, daß mit Rücksicht auf die wichtigsten Ausstellungen durch die kirchliche Behörde 1829 eine neue Redaction veranstaltet wurde. Seit 1830 galt die Agende und die Union zur „evangelischen Landeskirche“ als Gesetz. War gleich in Preußen ein großer Indifferentismus eingerissen, der beinahe überall gegen die Einführung der Agende und auch der Union nicht viel zu erinnern hatte, so erhoben sich doch in Schlesien Mehrere dagegen, welche später Altlutheraner genannt wurden; in Schlesien trat Prof. Dr. Scheibel an die Spitze, in Sachsen der Prof. Dr. Guerike, beide wurden ihrer Stellen entlassen, Scheibel 1832, Guerike 1835. Auch einige Pfarrer in Schlesien, welche der Union und Agende absagten und auch einem unirten Consistorium nicht länger gehorchen wollten, wurden suspendirt. Aber die suspendirten Pfarrer hielten im Februar 1835 zu Breslau eine Synode und faßten den Beschluß, die lutherische Kirche durch jedes rechtmäßige Mittel zu retten. So traten von der polnischen Grenze bis Erfurt zerstreuete Gemeinden zusammen für die Kirche ihrer Väter, nahmen die alten Wittenberger Agende an und sonderten sich von der Staatskirche ab. Die schlesischen und märkischen Gemeinden nahmen auf Scheibels Veranlassung eine „apostolische“ Verfassung mit strenger Kirchenzucht an. Durch Anwendung der Gesetze gegen Conventikel, Schulversäumniß und verweigertes Zeugniß wurden diese armen Leute, welche versicherten, ihr Gottesdienst sei nicht ein Conventikel, sondern die alte durch heilige Verträge versicherte lutherische Kirche, vielfach ausgepfändet und eingekerkert, ihre Geistlichen meist gefangen gesetzt, einige irrten, von der Polizei verfolgt, nahrungslos umher. Endlich ermattet suchte ein Theil jenseits des Meeres eine Freistätte für die lutherische Kirche. In Folge dieser Bewegungen spaltete sich die orthodoxe Richtung in zwei Parteien, aber auch die Altlutheraner zerfielen unter einander, da Guerike die „apostolische“ Verfassung nicht annahm und anerkannte, auch in der preußischen Landeskirche könne ein lutherisches Gewissen Ruhe finden, wenn nur Christus gepredigt werde. Im Jahre 1838 wurden die Zwangsmaßregeln gegen die Altlutheraner gemildert. Als Friedrich Wilhelm IV. am 7. Juni 1840 seinem verstorbenen Vater auf dem Throne folgte, ließ er die letzten verhafteten Geistlichen frei, nur mußten sie versprechen, ihren Glauben nicht durch

Proselytenmacherei zu verbreiten. Im J. 1841 traten Abgeordnete der Altlutheraner zu Breslau zusammen, constituirten sich zur lutherischen Kirche Preußens und schlossen sich strenge gegen die Staatskirche und Staatsregierung ab, von welcher sie im J. 1845 am 23. Juli als Gemeinden der von der Landeskirche getrennten Lutheraner anerkannt wurden. Die Altlutheraner bestehen also als geduldete Secte fort. — Die Einsetzung von General-Superintendenten im J. 1829 erschien als eine Einleitung zu einem protestantischen Episcopat, während die bisherigen „Bischöfe der evangelischen Kirche" nur Titularbischöfe waren. Die Stiftung des Bisthums zu St. Jacob in Jerusalem im J. 1841, welche gemeinschaftlich durch den König und den Erzbischof von Canterbury vorgenommen wurde, erschien als ein zweiter Versuch, das anglicanische Kirchenwesen (s. Hochkirche) nach Preußen zu verpflanzen, gewann aber die öffentliche Meinung nicht für sich. Der König hatte es als seinen Entschluß erklärt, die Kirche, deren Macht durch die Reformation auf die Krone übertragen worden sei, sich durch sich selbst frei gestalten zu lassen. Deßhalb wurde im Jahre 1845 ein Theil der Kirchenverwaltung von den Regierungen auf die Consistorien überwiesen, deren Präsident nun auch nicht mehr ex officio der Ober-Präsident der Provinz sein mußte. In mehreren Provinzen wurden besondere Consistorialpräsidenten ernannt. Nachdem im Jahre 1844 die Provincialsynoden versammelt gewesen waren, in jeder der sechs östlichen Provinzen die Superintendenten und aus jeder Diöces (Superintendentur) ein von ihr gewählter Geistlicher, berief der König eine Generalsynode nach Berlin, 37 Mitglieder geistlichen und 38 weltlichen Standes, welche unter dem Vorsitze des Ministers der geistlichen Angelegenheiten vom 2. Juni bis zur Vertagung am 29. August auf dem Grunde der Verhandlungen der Provincialsynoden ohne bestimmtes Recht, aber in völlig freier Berathung über die vorliegenden Bedürfnisse der Kirche Gutachten ertheilten: über die künftige Verfassung der Kirche zur Vereinbarung der zunächst von der Krone ausgehenden Consistorialverfassung mit den zunächst von den Gemeinden ausgehenden Synoden in aufsteigenden Kreisen. — Die evangelische Conferenz, von den Kronen Würtemberg und Preußen ausgegangen, war vom 6. Januar bis 14. Februar 1846 in Berlin versammelt; sie dachte zwar daran, die kirchliche Einheit in Lehre und Leben enger zu fassen, auch wurden einige Anträge in diesem Sinne gestellt, allein die große Majorität war doch nur auf der Grundlage der Bekenntnißschriften für die Bewahrung der beiden Hauptlehren, die hl. Schrift als Erkenntnißquell der seligmachenden Wahrheit und die Rechtfertigung durch den Glauben. So konnte diese diplomatische Versammlung ihrer Natur nach nur Ansichten austauschen, und eine Gemeinsamkeit der protestantischen teutschen Kirche in Aussicht stellen. — Während man so die protestantische Kirche zu befestigen suchte, und vom Kirchenregimente die gläubigen Protestanten besonders berücksichtigt und befördert wurden und mannigfache Vereine bildeten, trat nun auch der Rationalismus, welcher unter der Geistlichkeit der teutsch-protestantischen Kirche herrschende Denkungsart geworden war, öffentlich auf. In Magdeburg hatte im Jahre 1840 der Pfarrer zum hl. Geist, Sintenis, auf Veranlassung einer Vereinsgabe des Kunstvereins die Anbetung Jesu Christi in einem Zeitungsartikel für einen unprotestantischen Aberglauben erklärt. Als er nun vom Consistorium zur Verantwortung gezogen wurde, und unter Androhung der Suspension versprechen sollte, er wolle in Zukunft seine Lehren mit dem Worte der Bibel, so gut er dasselbe aus den Worten der Bekenntnißschriften aufzufassen vermöge, in Uebereinstimmung setzen, meinte die Stadt, es handle sich um protestantische Lehrfreiheit und um die ausschließliche Macht der pietistischen Partei. Der Magistrat wandte sich daher mit Beschwerden an das Consistorium und das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten. Die orthodoxe Predigt war in manchen Städten so fremd geworden, daß Prediger deßhalb mit ihren Gemeinden zerfielen und entfernt werden mußten. Die Sintenis'sche Angelegenheit veranlaßte den Rationalismus sich zu organisiren. So kam seit dem 29. Juni 1841 in der

preußischen Provinz Sachsen eine Predigerconferenz zu Stande, welcher sich schon seit der zweiten Versammlung in Halle auch Volksschullehrer und Männer nicht geistlichen Standes, Beamte und Bürger anschlossen. Die Zahl der Theilnehmer aus beiden Ständen wuchs, seitdem man neben den regelmäßigen allgemeinen Pfingst- und Herbstversammlungen, welche in Köthen abgehalten wurden, noch Kreisversammlungen angeordnet hatte. Der Eifer für diese Versammlungen verbreitete sich immer weiter, bis mit dem Jahre 1844 die Köthener Zusammenkünfte zu wahren Volksversammlungen anschwollen, denen der Prediger Uhlich von Pömmelte in der Regel präsidirte. Von Seiten der Behörden wurden diese Vereinigungen anfangs nicht gehindert. Aber als am 29. Mai 1844 der Prediger Wislicenus in der vielbesprochenen Rede über das Verhältniß von Schrift und Geist, das protestantische Schriftprincip öffentlich umstieß, wurde er suspendirt. Nun entstand durch Uhlich, der an verschiedenen Orten, in der Nähe und Ferne, improvisirte Versammlungen leitete, eine förmliche Agitation. Nachdem nun bereits das sächsische Staatsministerium am 17. Juli 1845 diese Versammlungen verboten hatte, schritt man auch in Preußen durch eine Cabinetsordre vom 5. August und ein Rescript des Ministers des Innern vom 10. August 1845 gegen jede öffentliche Versammlung und auch die Constituirung geschlossener Gesellschaften „protestantischer Freunde," unter welchem Namen es auch sei, ein. Die evangelische Kirchenzeitung brachte nun gegen Wislicenus und Genossen Erklärungen von Geistlichen. Diesen Hunderten traten aber Protestationen von Tausenden aller Stände entgegen. Die Stadtbehörden von Berlin, Breslau und Königsberg übergaben feierliche Adressen und baten um Sicherstellung der protestantischen Lehrfreiheit, so weit sie nicht der öffentlichen Moral und der Sicherheit des Staates entgegen sei. Der König wies in seiner Antwort die Einmischung zurück, rügte die Anklage und beruhigte die Sorge. In Königsberg wurde der Divisionsprediger Rupp am 8. December 1845 entsetzt und gründete dann nach mancherlei Schwanken am 16. Januar 1846 eine freie evangelische Gemeinde. Wislicenus wurde durch das Consistorium zu Magdeburg am 23. April 1846 seines Amtes entsetzt. — Diese Bewegungen äußerten auch ihre Wirkung beim Gustav-Adolph-Verein, welcher seit 1834 in einem sehr kleinen Maßstabe wirkte, bis ein Aufruf aus Darmstadt vom 31. October 1841 zu einer umfassendern Theilnahme aufforderte. Als dieser Gedanke großen Beifall fand, verständigte man sich mit der sächsischen Stiftung im Jahre 1842, und gründete mit derselben auf der Versammlung zu Frankfurt im Jahre 1843 in bedächtiger Vertheilung der Geschäfte unter vielfach gegliederte Vereine einen Centralvorstand in Leipzig und periodisch wiederkehrende Hauptversammlungen von Abgeordneten, den protestantischen Verein der Gustav-Adolph-Stiftung, welcher bis etwa 1847 jährlich wachsende Mittel schaffte, armen protestantischen Gemeinden Kirchen zu erbauen oder zu erhalten. Dieser Verein wurde größtentheils von der rationalistischen Partei unter den Protestanten begünstigt, die gläubigen Protestanten waren ihm aus diesem Grunde nicht sehr gewogen. Der Verein empfahl sich vorzüglich dadurch, daß man auf dem Wege der Association eine Einheit und Eintracht wieder zu erlangen glaubte. — Dazu kamen nun noch die „Teutschkatholiken" (s. d. Art. Dissidenten), welche von protestantischer Seite und auch von vielen Beamten damals auf alle Weise begünstigt wurden, offen oder im Geheimen, und fast die ganze Presse, auch die Localblätter waren für sie. In Folge dieser verschiedenen religiösen Bewegungen erging endlich am 30. März 1847 ein Toleranzedict, welches von der einen Seite die Bestimmungen des Landrechts zusammenstellte, von der anderen aber das Princip aussprach, daß bestimmte bürgerliche Rechte nicht durch bestimmte religiöse Acte einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft bedingt seien. Das eben errichtete Oberconsistorium fiel in Folge der Bewegungen des Jahres 1848, später trat an seine Stelle ein Oberkirchenrath, welcher die inneren Angelegenheiten der evangelischen Kirche verwalten

soll. — Jocobson, Dr. H. Fr., Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen mit Urkunden und Regesten. Königsberg 1839, S. 11 ist die hieher gehörende Literatur angegeben. Voigt, J., Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange des Ordens, 9. Bd. Königsberg 1839. K. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen von der Reformation bis zur Bundesacte, Breslau 1826—48. 12 Bde. Neuere Geschichte des preußischen Staates und Volkes von der Zeit des großen Churfürsten bis auf unsere Tage von Franz Kügler und K. A. Menzel, 2. Theil vom Tode Friedrichs II. bis zum Ausbruche des Kriegs von 1806 von K. A. Menzel, Berlin 1848. Laspeyres, Dr., Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens 1. Thl. Halle 1840. Riffel, Dr. C., Christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit. 2. Bd. Mainz 1842. [Uedinck.]

Preußen, die katholische Kirche in. Nachdem durch die große Kirchentrennung die katholische Kirche in Preußen beinahe gänzlich unterdrückt war, benutzte der König Sigismund August von Polen die günstige Gelegenheit, als Churfürst Johann Sigismund von Brandenburg 1611 die Vormundschaft über den blödsinnigen Herzog Friedrich Albrecht von Preußen und die Belehnung für Preußen nachsuchte, um für seine Glaubensgenossen im Herzogthume Freiheit zu gewinnen, und dadurch die stets erneuerten Vorwürfe zu beschwichtigen, welche der römische Stuhl wegen der von König Sigismund bei der Säcularisation des Ordens und der „Reformation" des Landes geübten Nachsicht erhob. Durch den Vergleich mit dem Churfürsten wurde das Bekenntniß der katholischen Religion ausdrücklich wieder freigegeben, ihren Bekennern volle politische und bürgerliche Rechtsfähigkeit zugesichert, und sowohl dem Adel als den Städten, welche Patronatrechte hatten, die Herstellung des katholischen Gottesdienstes gestattet. Der Churfürst erlaubte zugleich die Wiederherstellung der hl. Linde, eines berühmten Wallfahrtsortes an der Grenze von Ermland, und versprach in einer der Vorstädte Königsbergs auf seine Kosten eine katholische Kirche zu erbauen und zu dotiren, über welche der Landesherr das Patronatrecht haben sollte, dem Bischofe von Ermland aber wurde das Confirmations- und Visitationsrecht, so wie die geistliche Jurisdiction eingeräumt. Die eifrig lutherischen Stände von Preußen genehmigten in ihrem Hasse gegen den Calvinismus, welchem Churfürst Sigismund damals schon geneigt galt, und dessen Einführung in Preußen man von ihm besorgte, die freie Uebung der katholischen Religion, um nur von den Commissarien des Königs ein ausdrückliches Verbot des reformirten Bekenntnisses und den Ausschluß, wie der Ausländer, so der Calvinisten von dem Landtage und allen Aemtern zu erwirken. Dieses Verbot wurde bald nach dem Religionswechsel Sigismunds, trotz aller Bemühungen des Churfürsten, sogar dahin erneuert, daß gegen die Calvinisten wie gegen Friedensbrecher gerichtlich verfahren werden sollte. — In der Landesassecuration, welche Churfürst Friedrich Wilhelm unter dem 12. März 1663 ertheilte, versprach er auch: „daß Wir gleichfalls die Römisch-Katholischen bey ihrem Rechte lassen" .... Im Februar 1665 kam der Churfürst mit dem Bischofe von Münster, Bernard von Galen in Dorsten zusammen und verhandelte mehrere Verträge bis zum völligen Abschlusse, im zweiten gestand der Churfürst den Katholiken im Cleve'schen freie Religionsübung zu. — In den brandenburgischen Landen hatte sich, wie es scheint, während der Kriegszeit die Zahl der Katholiken in der Stille gemehrt; auch mochte man besorgen, der Churfürst möchte ihnen wie in Preußen mehr als Duldung zu gewähren geneigt sein. Wenigstens ließen sich die märkischen Stände auf dem Landtage vom Jahre 1653 neben Bestätigung der lutherischen Lehre und völliger Gleichstellung beider protestantischer Confessionen das förmliche Versprechen ertheilen, daß den Katholiken weder öffentliches noch privates Religionsexercitium werde gestattet werden. Im Landtagsreceß vom 26. Juli 1653 Art. 2 heißt es: „Fürs andere wollen Wir den Pontificiis, Arrianis, Photinianis u. s. w. weder publicum

noch privatum religionis exercitium gestatten, und da Wir in Erfahrung kommen würden, daß wider Unser Wissen und Willen in Unsern Landen dergleichen Conventicula angestellet, so soll es an gebürender Animadversion und Bestrafung nicht ermangeln." Dieses Verbot scheint im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts öfters erneuert worden zu sein. Am 24. October 1685 wurde das Kammergericht angewiesen, „nach Schärfe derer deßhalb hiebevor publicirten Constitutionen gegen die Papisten zu verfahren," und das Consistorium hatte schon 1678 Auftrag erhalten, dem Gerüchte nachzuforschen, daß in der Residenz katholische Priester heimlich Messe lessen sollten. Der Gottesdienst der Katholiken sollte dem Edicte vom 24. October 1685 gemäß, in Folge der Aufhebung des Edicts von Nantes zwar nicht gestört, aber auch nicht über die Grenze ausgedehnt werden, welche im westphälischen Frieden bestimmt war. Noch im Juni 1686 verbot er den katholischen Gottesdienst zu stören. Es wurde 1684 untersagt, die Kinder in auswärtige Jesuitenschulen zu schicken und 1686 sogar den Vasallen und vermögenden Bürgern verboten, ihre Kinder unter dem Vorwande fremde Sprachen und Exercitien zu lernen, in fremde Länder zu schicken, wodurch viel Geld aus dem Lande gehe, auch Viele vom protestantischen Glauben abfielen. Sein Nachfolger, Preußens erster König, verwendete sich lebhaft für die Protestanten, wo er diese gedrückt glaubte. Da seine Verwendungen nicht den erwünschten Erfolg hatten, drohte er endlich 1704 und 1705, „da keine Abhilfe anders zu hoffen, weil es gegen alles Recht auf Ausrottung der Evangelischen abgesehen sei, so wolle er die ihm von Gott in die Hand gegebenen Mittel ergreifen und die Katholiken in seinen Ländern eben so behandeln, wie die Evangelischen in der Pfalz behandelt würden, damit die Katholiken diese Angelegenheit in Regensburg betreiben möchten." Er ließ nun alle katholischen Kirchen, Stifter, Klöster, Pfarr- und Schulhäuser und geistlichen Pfründen aufzeichnen. So kam ein Vertrag zwischen ihm und Churpfalz zu Stande. — Sein Sohn Friedrich Wilhelm I. ertheilte in der Instruction für den Grafen von Finkenstein und Obersten von Kalkstein für die religiöse Bildung seines Sohnes, des nachherigen Friedrich II., vom 13. August 1718 folgende Vorschrift: „Insonderheit muß Meinem Sohn eine rechte Liebe und Furcht vor Gott, als das Fundament und die einzige Grundsäule unserer zeitlichen und ewigen Wohlfahrt recht beigebracht, hingegen aber alle schädliche und zum argen Verderben abziehende Irrungen und Secten, als Atheist-, Arrian-Socinianische, und wie sie sonst Namen haben mögen, als ein Gift, welches so zarte Gemüther leicht bethören, beflecken und einnehmen kann, aufs Aeußerste gemieden und in seiner Gegenwart nicht davon gesprochen werden; wie denn ingleichen Ihm auch vor die katholische Religion, als welche mit gutem Fug mit unter denenselben gerechnet werden kann, so viel als immer möglich, einen Abscheu zu machen, deren Ungrund und Absurdität vor Augen zu legen und wohl zu imprimiren".... (Preuß, Friedrich der Große rc. Berlin 1832 ff. Bd. 1. S. 10 f.). Hierin spricht sich die Gesinnung des Königs gegen die Katholiken bestimmt genug aus. Einzelne katholische Unterthanen waren ihm ein willkommener Gegenstand zur Auslassung seines übeln Humors so wie zur Bethätigung seines Bekehrungseifers. Gelegentlich benutzte er sie auch als Geißeln, um an ihnen Repressalien für etwaige verschuldete oder unverschuldete Beschränkungen auszuüben, wenn der Calvinismus in irgend einem Lande der Welt, seiner Meinung nach dergleichen erlitten haben sollte. Der Dominicaner Pater Raimundus Bruns bemerkte ihm einmal, die vielen Desertionen aus seinem Heere hätten zum großen Theile ihren Grund in dem Umstande, daß die vielen Katholiken in ihren Garnisonen Berlin und Potsdam ihren katholischen Gottesdienst entbehren müßten. Die Gestattung eines katholischen Gottesdienstes am Sonntage für die Katholiken unter dem „weltberühmten Leibregimente" würde ein besseres Sicherungsmittel als Wall und Spießruthen sein. Dieser auf der Hand liegende Vortheil überwog im Geiste des Königs die Starrheit

seiner calvinischen Orthodoxie. Als nun aber der Dominicaner auf näheres Befragen des Königs hinzusetzte, er könne aus seinem Kloster Kleidung und Lebensunterhalt beziehen, und sei übrigens zur Armuth verpflichtet, er werde also den kirchlichen Dienst, wenn dieser gestattet würde, umsonst verrichten, gestattete der König, daß an jedem Sonntage in Berlin katholischer Gottesdienst gehalten werde. Die Katholiken hatten seit dem Jahre 1720 in einem Privathause am Dönhofsplatze ihren eigenen Gottesdienst. Als nun in den Jahren 1723 und 1724 in Potsdam und Spandau Gewehrfabriken errichtet wurden, berief man katholische Arbeiter aus dem Lüttich'schen. Diese bedangen sich aber eine katholische Kirche nebst Geistlichen aus, das ist der Ursprung der katholischen Kirchen in Potsdam und Spandau, welche auf königliche Kosten erbauet wurden. Auch in Stendal und Frankfurt a. d. O. bildeten sich allmählig wieder katholische Gemeinden. Alle diese Kirchen waren aber nur Missionsgemeinden und hatten nur eine private Religionsausübung. Die katholischen Geistlichen durften keine Pfarrhandlungen vornehmen; noch am 16. April 1751 wurden den katholischen Geistlichen in Berlin alle und jede actus parochiales verboten, außer auf vorher nachgesuchte Erlaubniß bei vornehmen Personen. Auch der Uebertritt zur katholischen Kirche war untersagt, noch weniger aber wurde den auswärtigen katholischen Kirchenobern irgend eine Jurisdictionsgewalt zugestanden. Der Nachfolger König Friedrichs II. gestattete den Katholiken in Berlin 1746 öffentlichen Gottesdienst und den Bau der St. Hedwigskirche zugleich mit der ausdrücklichen Zusicherung, daß diese neue (erst 1773 vollendete) Kirche nie zu anderm Gebrauche als „zum öffentlichen Gottesdienst der Römisch-Katholischen Religion" verwendet werden sollte. Bei der Erneuerung des Schutzbriefes unter dem 10. Juli 1766 wurde auch Taufe, Trauung und Begräbniß frei gegeben, und gegen das Ende seiner Regierung die Hedwigskirche unter Aufhebung des bisherigen Pfarrzwanges (s. d. A.) unter dem 18. Juli 1779 zur Parochialkirche erhoben. Mit Rücksicht hierauf erhielten die Katholiken auch allmählig an andern Orten Parochialrechte, und an mehreren Orten wurde von Zeit zu Zeit durch die Geistlichen in Berlin katholischer Gottesdienst gehalten und zu diesem Zwecke der Gebrauch protestantischer Kirchen gestattet. Seit dieser Zeit übte auch, wie es scheint, der Propst zu Berlin unter der obern, officiell jedoch nicht anerkannten Leitung des apostolischen Vicars der nordischen Missionen eine kirchliche Aufsicht über die katholischen Pfarreien der Mark. — In Pommern (s. d. A.) hatten die Katholiken nur in den ehemals polnischen Landestheilen öffentliche Religionsübung. Erst im Anfange des vorigen Jahrhunderts bildete sich zu Stettin, besonders aus dem dortigen Militär eine katholische Missionsgemeinde, welche von zwei Dominicanern verwaltet seit 1737 auf dem Schlosse ihren Gottesdienst hatte, später aber eine eigene Kirche und Pfarrechte erwarb. Ihre Geistlichen hielten auch an anderen Orten katholischen Gottesdienst. Zu Stralsund bildete sich 1775 eine katholische Gemeinde. — Im Fürstenthum Halberstadt (s. d. A.) erhielt sich die katholische Religion in nicht unbedeutendem Umfange. Den Katholiken blieben vier Domprätenden und zwei Canonicate im Collegialstifte St. Petri und Pauli, eben so blieben ihnen mehrere Klöster, in welchen öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde und welchen zum Theile auch Parochialrechte zustanden, aus letzteren sind später mehrere Pfarreien gebildet worden. Im Magdeburgischen (s. d. A.) waren den Katholiken nur der Besitz eines Benedictinerklosters und vier Cistercienser Nonnenklöster geblieben. Von diesen hatte aber kein einziges öffentliche Religionsübung oder gar Parochialrechte, die Nonnenklöster mußten nicht bloß ein landesherrliches Bestätigungsrecht bei der Wahl ihrer Aebtissinnen anerkennen, sondern waren sogar unter die Aufsicht protestantischer Pröpste gestellt. Erst unter König Friedrich Wilhelm I. wurde in Burg, Magdeburg und Halle katholischer Gottesdienst wieder eingerichtet. — Friedrichs II. religiöser Charakter im Allgemeinen läßt sich vollkommen aus seiner Erziehung erklären. Der Calvinismus in seiner

schroffsten und ungemildertsten Gestalt sollte ihm durch äußere Gewalt eingezwungen werden. Welche Stellung er der katholischen Kirchenlehre gegenüber einnehmen sollte, ergibt sich klar genug aus der oben mitgetheilten Instruction für seine Erzieher. Die Geistestyrannei, mit welcher er in die eigenmächtigen Satzungen der Reformatoren eingeschlossen werden sollte, reizte seinen Widerspruch — frühzeitige Bekanntschaft mit der verbotenen Frucht der französischen Freigeisterei (s. Encyclopädisten) that das Uebrige. — Friedrich lernte nicht bloß das sich selbst widersprechende System der calvinischen Theologie mit seiner Prädestinationslehre, die sein Herz kalt und seinen Geist unbefriedigt ließ, aus tiefster Seele verachten, er übertrug auch diese Geringschätzung, welche er der ihm bekannt gewordenen einseitigen Auffassungsweise des Christenthums sich zu widmen gewöhnt hatte, auf das Original, welches in seiner vollen reinen Schönheit niemals vor seinen Blick getreten war. Er wurde auf diese Weise Zweifler im vollen Sinne des Wortes. Eine Offenbarung kannte er nicht und wollte sie nicht kennen und stand somit der positiven christlichen Lehre ganz fremd gegenüber. Wie tiefe Wurzeln aber auch der Unglaube, ja die Verachtung des Christenthums auch in Friedrichs Seele geschlagen haben mochte, so milderten doch ein scharfer, heller Verstand und eine angeborne Herrschergabe (welche ihm auch von seinen entschiedensten Gegnern nicht abgesprochen werden können), in soweit dieses überhaupt möglich ist, den nachtheiligen Einfluß jener irreligiösen Stimmung, welche nach Zeugniß der Geschichte bei kleinen Geistern und beschränkteren Köpfen einen viel verderblicheren Erfolg gehabt hat. — Friedrich war ungläubig, aber er begnügte sich damit, den Glauben zu verachten, er verfolgte ihn nicht. Von seinen katholischen Unterthanen, wie von allen übrigen, verlangte er zunächst nur Geld und Rekruten. Wurde dieses ihm gewährt, so war ihm der Glaube als solcher völlig gleichgültig, in so weit nicht etwa wiederum das Bedürfniß des Geldes und Geldeswerths, oder Rivalität gegen das katholische Oestreich oder etwa die Grundsätze eines engherzigen Territorialsystems, welches die Verbindung des Inlandes mit andern Ländern nur ungern duldete, zu manchen Ausnahmen führten, welche alle zusammen aber keineswegs ihren Grund in einer Abneigung gegen den katholischen Glauben als solchen hatten. Dabei darf übrigens nicht außer Acht gelassen werden, daß diese unparteiische Gleichgültigkeit keineswegs die allgemein herrschende Stimmung innerhalb der damaligen preußischen Beamtenwelt war, in welcher sich nicht selten kleinliche Anfeindungen der katholischen Kirche hervorthaten, welche der König entweder nicht erfuhr, oder denen zu wehren er nicht immer der Mühe werth hielt. Bei einer solchen Veranlassung sprach der König ein Wort, welches seitdem ein Schiboleth des Indifferentismus geworden und häufig aber nicht immer mit derselben Aufrichtigkeit wiederholt worden ist. Als der Minister des geistlichen Departements und Präsident des Consistoriums von Brand, sammt dem Consistorialvicepräsidenten von Reichenbach am 22. Juni 1740 eine Beschränkung der katholischen Soldatenschulen in Berlin in Antrag gebracht; da schrieb der König an den Rand: „Die Religionen Müsen alle Tollerieret werden und Mus der Fiscal nur das Auge darauf haben, daß keine der andern abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden.“ — In den Feldlazarethen mußte neben dem protestantischen Prediger ein katholischer Priester zum Beistande der Sterbenden sein, und für die Husarenregimenter setzte das Reglement fest, daß in Garnisonen, wo eine katholische Kirche wäre, die Katholiken mit einem Unteroffizier dahin geschickt werden sollten. In demselben Sinne verfügte Friedrich den 15. August 1743 an den Obersten von Oelsnitz, Chef des Cadettencorps, „die katholischen Cadetten sollten nicht gezwungen werden, dem evangelischen Gottesdienste und Religionsübungen beizuwohnen, sondern die Freiheit haben, dem römisch-katholischen Gottesdienste beizuwohnen, sich zu einer solchen Kirche zu halten und von einem katholischen Prediger darunter besorgt zu werden.“ Ebenso wurde den protestantischen Feldpredigern

in ihren Vocationen zur besonderen Pflicht gemacht, „den Katholiken keinen Eintrag zu thun" (Preuß l. c. Bd. 1. S. 339). Auch erlaubte der König gegen den Antrag des Justizministers von Cocceji den Katholiken in Ostfriesland freie Ausübung ihrer Religion (Preuß l. c. S. 332). Man würde übrigens sehr irren, wenn man aus diesen und vielen ähnlichen Zügen voreilig schließen wollte, der König habe eine besondere Hinneigung zum katholischen Glauben gehabt. In vorkommenden Fällen ergoß er seinen meist verwundenden Spott nicht minder über die Kirche und ihre Lehre, als über die protestirenden Diener des Wortes, und es ist ein schlechter Trost, daß die letztern dabei in der Regel übler wegkamen als die Priester, besonders wenn Haltung und Wesen derselben ihm imponirte. Bekannt ist die Aeußerung, welche er einst in Breslau, nachdem er einem Hochamte beigewohnt hatte, dem Cardinal Sinzendorf that: „Les Calvinistes traitent Dieu en serviteur, les Lutheriens en leur egal, et les Catholiques en Dieu." Die Predigten Bourdaloue's, Flechier's und Massillon's nebst den Werken Bossuet's, namentlich dessen Geschichte der Veränderungen der protestantischen Kirchen, befanden sich unter den auserlesenen Büchern, welche der König in bestimmter Reihenfolge immer von Neuem durchlas, deßhalb waren auch Exemplare derselben an den Orten, wo er längere Zeit zu verweilen pflegte, aufgestellt (K. A. Menzel, neuere Gesch. d. Teutschen, Bd. 11. S. 114. vergl. Preuß, l. c. S. 87). — Sprach sich der König zuweilen zu Gunsten der Katholiken aus, so kommen aber auch in seinen Schriften, wenn er gerade eine Phrase dieser Art brauchte, oder sich den Beifall der französischen Encyclopädisten (s. d. A.), um deren Dank es ihm vorzüglich zu thun war, verdienen wollte, die gewöhnlichen unwürdigen Verläumdungen vor, welche sich der Protestantismus gegen die Kirche erlaubt. — Ganz bezeichnend ist es, daß der König, welcher in der Industrie eine Quelle des Wohlstandes für seine Staaten zu besitzen glaubte, und deßhalb gern in die kleinsten Details derartiger Maßregeln einging, sich auch für die Verfertigung kleiner Heiligenbilder interessirte und am 10. Juli 1779 befahl, dieselben wohlfeil zu machen und sich zu erkundigen: „welche Heiligen die Leute am liebsten hätten, die müßten am meisten gemacht werden" (Preuß, l. c. Bd. 3. S. 49). Dieselbe industrielle Tendenz verbunden mit dem Bestreben, das Geld im Lande zu halten, den eigenen Unterthanen das Reisen ins Ausland möglichst zu erschweren, das Land soviel möglich gegen fremde Einflüsse abzuschließen, wurde freilich auch die Quelle mancher Beschränkungen für seine katholischen Unterthanen. So wurde, da der König vor Allem Soldaten brauchte, der Eintritt in das Klosterleben und in den geistlichen Stand überhaupt, möglichst erschwert; die Zahl der Feiertage, — um das Quantum der Arbeit zu vermehren — verringert und deren Beobachtung mit äußerster Gewalt verhindert (Preuß, l. c. Bd. 1. S. 340 f.); den Geistlichen das Reisen außer Landes untersagt; — deßhalb mußte auch der Fürstbischof von Breslau auf dringendes Ansuchen des Königs vom Papste mit sehr ausgedehnten Vollmachten versehen werden, um so viel möglich Alles im Lande zu haben. — Der König war aber nichts desto weniger einsichtsvoll genug, um jede Einmischung in die Angelegenheiten der katholischen Disciplin auf das Entschiedenste von sich zu weisen. Ein Franciscaner Pater Pitzner in Schlesien war wegen des Bruches seiner Gelübde von seinen Ordensobern in Strafe genommen und suchte den Schutz des Königs nach. Der König verwies ihn aber an den Weihbischof von Rothkirch in Breslau (Preuß, l. c. Bd. 3. S. 234). In ähnlicher Weise verfügte er an die Regierung zu Halberstadt, welche sich für berechtigt gehalten hatte, die dortigen Dominicaner zur Spendung der Sacramente an einen dortigen Einwohner, Namens Berkmeier, zwingen zu wollen, welcher ohne kirchliche Dispense, aber mit landesherrlicher Erlaubniß eine nahe Verwandte geheirathet hatte (das königliche Rescript vom 1. April 1749 steht vollständig in den historisch-politischen Blättern Bd. 1. S. 311 f. vergl. auch Schlosser, Geschichte des 18ten Jahrhunderts 3te Auflage. Heidelberg 1843,

Bd. 2. S. 275). Trotz alledem war übrigens die Lage der Katholiken unter Friedrichs Herrschaft nicht weniger als glücklich, oder auch nur rechtlich gesichert zu nennen. Denn die ihnen bewiesene Gunst floß weder aus der Anerkennung des ewigen göttlichen Gesetzes, noch aus jenem lebhaften, selten täuschenden Naturgefühle für Recht und Billigkeit, welches in einfachen Gemüthern wohnt, sondern aus der klugen und richtigen Berechnung eines feinen, eigensüchtigen Verstandes. Deßhalb wich die den Katholiken günstige Combination vorkommenden Falles auch ohne Anstoß einer entgegengesetzten Berechnung, ja das religiöse Interesse war dem philosophischen Könige, je nachdem es die Gelegenheit mit sich brachte, gleichzeitig nach den verschiedensten Seiten hin ein Mittel für seine politischen Zwecke. (Ueber die Benützung des Protestantismus für politische Zwecke vergl. den Artikel Preußen, Reformation.) — Der Minister Graf Hoym, welcher 1806 sein Amt niederlegte, hatte 1770 vom Könige eine geheime Instruction für die Verwaltung der Provinz Schlesien erhalten, in welcher unter Anderm vorgeschrieben wurde: bei den Geistlichen solle Hoym stets Spione haben (Preuß, l. c. Bd. 1. S. 199 Note 1.). Auch schlossen geheime Verordnungen trotz aller öffentlich gepredigten Toleranz alle Katholiken — wider die bestehenden Religionsverträge — von allen einflußreichen und einträglichen Aemtern in Schlesien so wie in Preußen aus. (Vergl. Preuß, l. c. S. 187. 188. 473 f. an der letzten Stelle ist die vollständige unter dem 11. October 1741 auf Antrag des Feldkriegs-Commissariats erlassene Cabinetsordre zu finden. K. A. Menzel, neue Gesch. der Teutschen Bd. 10. S. 367. Bd. 11. S. 151.) In der Churmark waren ebenfalls die Katholiken von den königlichen Collegien ausgeschlossen. Der Oberstallmeister Graf Schaffgotsch ward am 25. Januar 1744 wirklicher geheimer Etatsminister, konnte aber als Katholik nicht in den Staatsrath eingeführt werden. Auf den Universitäten mußte zu Friedrichs Zeiten in dem Professoreide die protestantische Confession von allen vier Facultäten beschworen werden, und so waren die Katholiken als Katholiken auch von dem academischen Lehramte ausgeschlossen (Preuß, l. c. Bd. 3. S. 238 Anmerk. 1). — Am 5. September 1779 erließ der König eine Cabinetsordre an den Minister Freiherrn von Zedlitz, in welcher wir unter Anderm lesen: „daß die Schuhlmeister aufm Lande die religion und moral den jungen Leuten lernen, ist recht gut, und müssen sie nicht davon abgehen, damit die Leute bei ihrer religion hübsch bleiben, und nicht zur katholischen übergehen, denn die Evangelische religion ist die beste und weit besser wie die katholische; darum müssen die Schulmeister sich Mühe geben, daß die Leute attachement zur religion behalten" (Preuß, l. c. Bd. 3. S. 184 f.). — Wurden den Katholiken keine einträglichen und einflußreichen Aemter zu Theile, so mußten sie dagegen größere Steuern zahlen als die Protestanten. In Schlesien mußten die bischöflichen Dominien vom Reinertrage bezahlen 33 $^1/_3$ %, die geistlichen Stiftsdominien 50, die ritterlichen Commenden 40 $^2/_3$, die weltlichen Dominien 28 $^1/_3$, die Pfarrer, Schulmeister und Kirchenschreiber 28 $^1/_3$, die Bauern und kleinen Ackerleute 34 (Preuß, l. c. Bd. 1. S. 197). In Westpreußen mußten die Klöster und Stifter von ihren Revenüen 50% bezahlen, der Bauernstand von dem Reinertrage 33 $^1/_3$, die Freien und Cölmer, je nachdem sie Ritterdienste leisten oder nicht, 25 oder 28, der katholische Adel 25, der protestantische 20 (Preuß, l. c. Bd. 4. S. 68 Note 1. 2.). Die Cabinetsordre an den Ober-Präsidenten von Domhardt vom 1. November 1772, in welcher die Besteuerung der geistlichen Güter für Westpreußen vorgeschrieben war, hatte von der Hand des Königs noch den Zusatz: „ich habe die Sache noch nachgedacht. Wir wollen auf die geistlichen Güter den Cataster nach jetzigem Ertrag reguliren und was durch die Verpachtung mehr herauskommt, fließet zu meinen Cassen" (Preuß, l. c. Bd. 4. S. 373). Diese Nachschrift wurde noch durch eine Cabinetsordre vom folgenden Tage genauer bestimmt, und dann hinzu gesetzt: „denen Geistlichen wird bei Abnahme ihrer Güter und liegender Gründe zur Ursach angegeben, daß solches in der

Absicht geschehe, damit sie durch deren Bewirthschaftung nicht distrahirt und von ihren geistlichen Verrichtungen um so weniger behindert werden möchten“ (Preuß, l. c.). „Eine förmliche Einziehung dieser geistlichen Güter zum Domainenfond fand zwar, wie es scheint, nicht statt, vielmehr behielten Stifter, Klöster, Kirchen u. s. w. den Titel ihres früheren Eigenthums. Aber auch so blieb diese Maßregel auffallend genug, welche das im Warschauer Tractate wohlbegründete Recht der kirchlichen Institute finanziell-polizeilichen Interessen unterordnete und dem katholischen Clerus gleichsam nur ein auf Grund und Boden radicirtes Staatsgehalt beließ; in jener Zeit, wo die Doctrin noch nicht das Säcularisationsrecht als Attribut der Landeshoheit geltend, noch weniger die Praxis mit solchem Ergebnisse politischer Nothwendigkeit vertraut gemacht hatte, wäre sie vielleicht selbst für den ruhigen Besitz der neuen Landesgebiete nicht ohne Nachtheil gewesen ....“ (Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens 1. Theil, Halle 1840. S. 447 f.) — Nachdem Preußen unter Friedrichs II. Regierung in Schlesien und Polen größere katholische Provinzen zugewachsen waren, gab dieses Veranlassung zu einer großen Veränderung, welche in der Stellung der katholischen Kirche in der preußischen Monarchie allmählig vor sich ging. Bis dahin hatte nämlich das katholische Kirchenthum in derselben nur eine durchaus provinzielle Bedeutung gehabt, (Laspeyres, l. c. S. 267) indem das particulare Recht über die Verhältnisse der kirchlichen Institute, welche zum Theile aus allem organischen Zusammenhange des Diöcesan- und Metropolitanverbandes herausgetreten waren, die wichtigste Entscheidungsnorm abgegeben hatte. Bald nach der Eroberung Schlesiens waren preußischerseits mit Papst Benedict XIV. Unterhandlungen wegen der Errichtung eines Generalvicariates in Berlin für die gesammte katholische Kirche der preußischen Monarchie (mit Ausnahme des eigentlichen Preußens) angeknüpft. Obgleich dasselbe nicht zu Stande kam, so war doch seit der Erwerbung Schlesiens, mehr noch seit der Theilung Polens, in dem Episcopate der mit Preußen vereinigten Landestheile ein ganz neues Element in die preußische Monarchie eingetreten (Laspeyres l. c. S. 365. K. A. Menzel l. c. S. 131 ff.), so daß sich der bloß provinzielle Character des katholischen Kirchenwesens nun nicht mehr ganz festhalten ließ. Diese Umstände und die Gesinnungen Friedrichs II. haben einen bedeutenden Einfluß darauf gehabt, daß in der während seiner Regierung begonnenen und unter seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. vollendeten Ausarbeitung des allgemeinen preußischen Landrechts außer der Duldung aller Religionsgesellschaften, welche Ehrfurcht vor der Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sich zu einer sittlich guten Gesinnung bekennen, die bürgerliche Rechtsgleichheit der beiden Hauptconfessionen als ein Grundprincip der preußischen Verfassung festgestellt wurde (Laspeyres l. c. S. 272 f. 457 ff.). Trotz diesem offenbaren Gewinne, welcher dadurch den Katholiken zu Theil wurde, darf man aber keinen Augenblick in Abrede stellen, daß das allgemeine preußische Landrecht eine territorialistische Gesetzgebung im eigentlichen Sinne des Wortes ist und daß darin die Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche ganz übereinstimmend mit den der landesherrlichen Kirchengewalt unterworfenen Protestanten beurtheilt wurden. Man vermißt in ihm jede Spur einer ausdrücklichen Anerkennung des organischen Zusammenhanges der katholischen Kirche Preußens mit dem Papste, und kann daher eben nur zu der Erklärung seine Zuflucht nehmen, es werde jener Organismus stillschweigend vorausgesetzt, wenn er nicht anders übersehen oder absichtlich ignorirt ist. Allein so wenig sich dieß rechtfertigen läßt, so darf das preußische Landrecht doch auch hiebei mindestens in so fern eine billige Beurtheilung in Anspruch nehmen, als es eben ein Product seiner Zeit war, in welcher man von einem protestantischen Fürsten um so weniger fordern konnte, daß er als ein Vertheidiger und Beschützer der Rechte des römischen Stuhles auftreten sollte, während katholische Regenten unter dem Einflusse des Gallicanismus und Febronianismus

gegen das Oberhaupt der Kirche in die entschiedenste Opposition getreten waren. Ueberhaupt hält in dieser Beziehung das Benehmen Friedrichs II. und seines Nachfolgers im Vergleiche mit dem der katholischen Fürsten Teutschlands vollständig die Probe aus. Wenn er im Jahre 1765 das Placet in Betreff der päpstlichen Bullen für Schlesien einführte und dasselbe auch nachher in Beziehung auf die polnischen Landestheile handhabte, so darf man sich darüber nicht wundern, da die Kaiser dasselbe seit Ferdinand III. und die polnischen Könige nach dem Beispiele Frankreichs seit längerer Zeit ausgeübt hatten. Trat es ja doch auch in Bayern, wenn gleich in sehr milder Form, zur Zeit Maximilians III. im Jahre 1770 in Wirksamkeit, wogegen der Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche hier wohl nicht das grausame Verfahren gegen die Jesuiten erfordert hätte, welches gegen die Milde, welche der gegen Rom ungehorsame König von Preußen in Betreff jenes Ordens übte, sehr weit in den Hintergrund trat (K. A. Menzel l. c. Bd. 12. Abthl. 1. S. 58 ff. und S. 75 ff.). — Das preußische allgemeine Landrecht trägt also, insofern es die kirchlichen Verhältnisse berührt, in seinen allgemeinen Grundzügen zum großen Theile noch den Stempel des Geistes Friedrichs II. Der König hat freilich auf die einzelnen Bestimmungen dieses, so wie aller anderen Theile des Gesetzbuches keinen Einfluß genommen, desto größeren aber der geheime Oberjustizrath Suarez, ein Hauptgehilfe des Justizministers Grafen Carmer bei der Abfassung des Landrechts. Suarez war aber ein persönlicher Feind der katholischen Wahrheit und setzte von diesem Geiste beseelt gegen den Widerspruch seiner Collegen manche der wahren Toleranz und Gerechtigkeit feindliche Bestimmungen durch, z. B. die Aufhebung der rechtlichen Befugniß der Eltern verschiedener Religion, die kirchliche Erziehung ihrer künftigen Nachkommenschaft durch Verträge festzusetzen. — Wahrscheinlich rührt aus dieser Quelle und aus den Einflüssen des damaligen Zeitgeistes auch die dem Geiste Friedrichs II. ursprünglich völlig fremde Tendenz des Landrechts her: innere kirchliche Verhältnisse, welche die Staatsgewalt Nichts angehen, reglementiren, gouverniren und schlichten zu wollen. Dem natürlichen Verstande des Königs wäre dieser Anspruch einer protestantischen Gewalt: besser zu wissen, was dem Interesse und der Verfassung der katholischen Kirche angemessen sei, als deren eigene Behörden, eben so wie die zeitliche Sorge für das innere Wohl eben dieser Kirche, worauf sich dann weiter die gesammte Einmischung in deren innere Angelegenheiten gründet, zuverlässig als eine der Regierung aufgebürdete, unersprießliche Last erschienen, deren sich diese, statt sie sich aufzuladen, vielmehr aus allen Kräften zu entledigen suchen müsse. (Ueber das Verfahren Friedrichs II. in Schlesien vergl. die historisch-politischen Blätter, Bd. 1. S. 308 ff. Bd. 11. S. 444 f. und über die Wahl des Grafen Philipp Gotthard Schaffgotsch zum Bischofe von Breslau, K. A. Menzel l. c. Bd. 11. S. 138 ff. und G. A. H. Stenzel, Geschichte des preußischen Staates, 4. Bd. Hamburg 1851. S. 330 ff.) Als Voltaire am 30. Mai 1778 starb, verweigerte man ihm bekanntlich in Frankreich die kirchliche Beerdigung. Da schrieb der König im Lager in Böhmen eine Lobschrift auf Voltaire für die Academie der Wissenschaften. Außerdem lesen wir in einem Briefe des Königs an D'Alembert vom 1. Mai 1780: „So viel sich auch Ihre theologische Brut Mühe gibt, Voltaire nach dem Tode zu schänden, so sehe ich darin doch weiter nichts, als das ohnmächtige Streben einer neidischen Wuth, welche ihren eigenen Urheber mit Schanden bedeckt. Mit allen den Stücken ausgerüstet, welche Sie mir dazu geschickt haben, beginne ich jetzt in Berlin die merkwürdige Unterhandlung wegen Voltaire's Seelenamt, und obschon ich keinen Begriff von einer unsterblichen Seele habe, so wird man doch für die seinige eine Messe lesen.“ Preuß, welcher l. c. Bd. 4. S. 210 dieses mittheilt, setzt dann hinzu: „Das geschah. Mit aller Pracht wurde in der katholischen Kirche zu Berlin, am Jahrestage seines Todes 1780, Voltairen der feierliche Trauergottesdienst gehalten, welcher in Frankreich ihm verweigert war, und Friedrich ließ

darüber durch Thiébault einen Aufsatz in die Berliner und auch in die damals gelesensten europäischen Zeitungen einrücken." — Während Friedrich II. die geistige Entwickelung der Unterthanen nach jeder Seite hin völlig frei ließ und bei den Kämpfen und Conflicten des Geistes, welche der große Entwickelungsproceß mit sich bringen muß, eine Neutralität des Staates, welche sich auf die Wahrung des äußern Friedens beschränkte, beobachtete, verfuhr sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. bekanntlich ganz anders. (Vergl. den Art. Preußen, Reformation.) — Der päpstliche Nuntius in Cöln, Pacca, hatte bewirkt, daß der bisher den preußischen Königen versagte Königstitel dem Könige im päpstlichen Staatskalender für das Jahr 1787 beigelegt wurde. Im Mai desselben Jahres erging ein königliches Rescript an die clevische Regierung, welches die Gerichtsbarkeit des Nuntius für die clevischen Lande anerkannte. Zugleich verwendete sich auch die preußische Regierung dahin, daß der Churfürst von Mainz, welcher die Seele des Emser Vereins war, sich anheischig machte, den Verfolg der Emser Artikel bis zu einem freundschaftlichen Vergleiche zwischen dem römischen Hofe und der teutschen Kirche auszusetzen. — Das Religionsedict Friedrich Wilhelms II. hatte bekanntlich einen so vollständigen Sieg der Aufklärung zur Folge, daß es beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. der augenfälligsten Demonstrationen zu Gunsten der Aufklärung bedurfte, um den öffentlichen Geist der Nation zu versöhnen. (Wie die Taufe gerettet wurde, sieh unter dem Artikel Preußen, Reformation.) In den östlichen Provinzen wurden katholische Angelegenheiten von Staatswegen ohne Concurrenz der geistlichen Behörden bestimmt, so z. B. die geistlichen Gerichte, die Ehesachen, auch wenn beide Eheleute katholisch waren, wurden den bischöflichen Consistorien genommen und den weltlichen Gerichten übertragen u. s. w. (Jacobson, Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen mit Urkunden und Regesten, Königsberg 1837. Anhang Nr. XCIII, XCIV, XCVII, XCIX, C, CXI, CXII, CXIII, CXIV, CXV, CXVIII.) — Im zweiten geheimen Artikel des Friedens zu Basel 1795 versprach Frankreich, im Falle es seine Grenzen bis an den Rhein ausdehnen sollte, Preußen Entschädigung. (Schlosser, Geschichte des 18ten Jahrhunderts, 3. Aufl. Bd. 5. S. 711. 55.) Durch den am 23. Mai 1802 in Paris mit dem ersten Consul abgeschlossenen Vertrag hatte sich Preußen die Entschädigungslande überweisen lassen und erklärte zu Regensburg officiell, „daß die preußischen Entschädigungen ihre eigenen Verhältnisse hätten" und „mit der unbeschränkten Landeshoheit und Souveränetät auf dem nämlichen Fuße, wie der König Seine übrigen teutschen Staaten besitze, übergeben und zur unverweilten wirklichen Besitznahme eingeräumt und garantirt seien." Eben so hatte Preußen auch schon vor Eröffnung der Regensburger Deputationsverhandlungen von den Entschädigungsländern Besitz ergriffen. Es hatte 48 Q.-M., 127,000 Einwohner und 1,400,000 Gulden Einkünfte verloren, erwarb aber dagegen 235½ Q.-M., 558,000 Einwohner und 3,800,000 Gulden Einkünfte. (Gaspari, A. Ch. Der Deputationsreceß. Hamburg 1803. 2. Bd. S. 43 ff. und die Vergleichungstabelle am Schlusse.) Bald nach der Besitzergreifung, jedoch erst nach Abschluß des Reichsdeputations-Hauptschlusses vom 23. November 1802, ratificirt den 25. Februar 1803, erfolgte die Organisation dieser bisher geistlichen Territorien ganz nach dem Vorbilde der alten Provinzen, da die Regierung ihre Rechte lediglich auf die Pariser Uebereinkunft gründete und auch bei der Besitznahme nur ein allgemeines Versprechen landesväterlicher Fürsorge für das Beste des Landes ertheilt hatte. Das allgemeine Landrecht wurde eingeführt, und „alle geistlichen Angelegenheiten sowohl der Römisch-Katholischen als der Protestanten nebst der Aufsicht und Verwaltung über sämmtliche milden Stiftungen und Kirchen-Aerarien, wie auch die Besetzung der von Uns als Patron abhängenden geistlichen Stellen, imgleichen die Bestätigung der von andern Patronen zu conferirenden geistlichen Stellen, die Wahrnehmung Unsers landesherrlichen juris circa sacra und Alles, was dazu im

weitern Sinne gerechnet werden kann, desgleichen die Aufsicht über die Amtsführung der Geistlichen insofern dieselbe auf Staats- und bürgerliche Angelegenheiten Beziehung hat, wurden den Kammern (so hießen die jetzigen Regierungen) überwiesen." In Betreff der geistlichen Gerichtsbarkeit wurde festgesetzt, daß sie den Officialaten fortan nur in Ehe- und Sponsaliensachen und in eigentlichen Causis ecclesiasticis zustehen, die ihnen, wie z. B. im Münsterschen noch verbliebene concurrente Jurisdiction in Civilsachen gänzlich aufhören solle. Als im Jahr 1802 das königl. preuß. Justizministerium den Antrag stellte, das Verbot der freien Verträge unter Ehegatten verschiedener Religion in Betreff der religiösen Erziehung ihrer Kinder aufzuheben, weil es der Toleranz widerspreche, und die rechtliche Freiheit beschränke, ward er abgelehnt (siehe die Gefangennehmung des Erzbischofs von Cöln und ihre Motive rechtlich erörtert von einem pract. Juristen 3. Abth. S. 17 ff. Frankf. a. M. 1838). Durch Cabinetsordre vom 21. Nov. 1803 wurde bestimmt, daß in gemischten Ehen alle Kinder in der Religion des Vaters unterrichtet werden sollten, und daß zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Ehegatte den andern durch Verträge verpflichten dürfe. — Am 26. December 1808 erließ der König zu Königsberg eine Cabinetsordre an den Staatsminister Graf Dohna wegen Aufhebung des Confessionsunterschiedes im bürgerlichen Leben. Es heißt darin: „Diese widerstreiten den allgemeinen Grundsätzen Meiner Regierung. Je mehr Mir eine ächte Religiösität über alles heilig ist und je mehr Ich dieselbe in jedem Staatsbürger und Staatsdiener ehre und geehrt wissen will, desto weniger kann Ich es dulden, daß die Verschiedenheiten des Glaubens bei Meinen protestantischen und katholischen Unterthanen irgend berücksichtigt werden. Ich will solche, wie auch die Städte-Ordnung bestimmt, ebenfalls in jeder andern Beziehung vertilgt wissen, und fühle Mich dazu um so dringender verpflichtet durch die in der letzten Katastrophe auch von Meinen katholischen Unterthanen bethätigte Anhänglichkeit an den Staat und an Meine Person. Ihr habt demnach demgemäß das Weitere zu verfügen und daneben zu erkennen zu geben, daß nach Befriedigung der dringendsten Staatsbedürfnisse, auch die Verbesserung der hin und wieder noch schlecht dotirten katholischen Geistlichen und Schul-Anstalten ein Gegenstand Meiner besonderen Fürsorge sein wird" (Jacobson l. c. XCV.). Durch eine Cabinetsordre vom 17. Februar 1819 wurde die frühere Anordnung, daß nur evangelische Subjecte zu Auditeurstellen gelangen sollten, auf den gemeinschaftlichen Antrag des Justizministers und Kriegsministers vom 14. August 1818 nach erfordertem und erstattetem Gutachten des Staatsraths aufgehoben und gestattet, daß künftig auch Katholiken zu diesen Stellen gelangen konnten (Preuß, l. c. Bd. 3. S. 188. Anm. 4). Im J. 1825 wurde der erste katholische Assessor beim Kammergericht,. und im Juni 1832 der erste katholische geheime Justizrath und vortragende Rath im Justizministerium (Preuß, l. c. Bd. 1. S. 322 Anm. 1.) angestellt. — Das allgemeine Landrecht gewährte dem Einzelnen eine sehr ausgedehnte Gewissensfreiheit, aber ganz anders verhält es sich den Kirchengesellschaften gegenüber. Es macht freilich einen Unterschied zwischen öffentlich aufgenommenen und bloß geduldeten Religionsgesellschaften, aber nirgends werden die aufgenommenen genannt, und noch weniger die Rechte einzeln aufgezählt, welche durch die Aufnahme ein für allemal der weltlichen Gewalt gegenüber gewonnen sein sollen. In dieser Hinsicht bleibt Alles dem vagen und uneingeschränkten Ermessen des „Staats" überlassen, welcher dann seinerseits den Indifferentismus der Kirche gegenüber nach besten Kräften in Schutz zu nehmen für seine Lebensaufgabe hält (vergl. die historisch-politischen Blätter Bd. VIII. S. 671—674, wo diese Tendenz des Landrechts ausführlich besprochen wird). Die obersten canonistischen Principien des Landrechts sind aber niemals vollständig und selbst weit weniger als in gewissen katholischen Ländern practisch geworden. In der höchsten Sphäre der Regierung fand sich immer so viel Billigkeit und Mäßigung, in den bessern Elementen der

Beamtenwelt so viel allgemeine Bildung und in der ganzen Nation herrschte so viel gesunder Verstand vor, daß der Buchstabe des Landrechts niemals vollständig Fleisch wurde. Neben dem geschriebenen Rechte entstand eine Praxis, welche die Schwierigkeiten in den allermeisten Fällen glücklich umschiffte. Nichtsdestoweniger blieb das Landrecht die gesetzliche, wenngleich in der Anwendung gemilderte Grundlage des Zustandes der Kirche in Preußen, und der große Haufen der Beamten, an welchem auch dort, wie anderswo, die bessere Doctrin weder durch Lectüre noch durch Unterricht gedieh, blieb in den engen Grenzen der Theorie des Landrechts befangen. Unter diesen Umständen muß die seit dem J. 1809 immer schärfer ausgebildete, zuletzt im J. 1817 festgestellte neue Organisation der Staatsbehörden als eine reine Anwendung der obersten Grundsätze des Landrechts angesehen werden. Die Verwaltung und Regierung der kirchlichen Verhältnisse fiel dadurch zum großen Theile in die Hände des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten und seiner Commissarien in den Provinzen, der Oberpräsidenten. — Die Erziehung auch die des Priesterstandes, ward immer mehr unter dem Titel des Staatsschutzes auf das Gebiet des vorbehaltenen Rechtes und ausschließlichen Regals der Staatsgewalt hinübergezogen. Am offensten wurde das hierbei zu Grunde liegende, stillschweigend vorausgesetzte Princip: daß die Kirche eine Staatsanstalt sei wie jede andere, durch die Einziehung aller liegenden geistlichen Güter im J. 1811 an den Tag gelegt (das königliche Säcularisationsedict vom 30. October 1810 ist mitgetheilt in: Sauer, Dr. J., die Elisabethinerinnen in Breslau, Breslau 1837. S. 66 und Gesetzsammlung von 1810. S. 28 ff.). — Nachdem Gott durch eine Reihe von wunderähnlichen Fügungen unser Volk aus dem Abgrunde der Schmach und aus harter Knechtschaft errettet hatte, trat allen denkenden Zeitgenossen der Gedanke an eine höhere Leitung auf eine nicht abzulehnende Weise nahe. Die Gemüther waren ernster und zugleich weicher geworden. Die Sehnsucht nach dem Glauben der Väter ging durch viele Herzen. Viele warfen sich die Frage auf: wegen welcher Verschuldung so großes Leid über unser Vaterland gekommen sei, und nicht Wenigen ward der Zusammenhang zwischen dem Ende und der Zerrissenheit des Reiches, und der Lossagung der einen Hälfte unseres Volkes von der Kirche klar. Damals war der Moment gekommen, wo unserm Vaterlande ein großes Heil hätte werden können, wenn diese freilich unklare und sich selbst noch nicht begreifende Richtung durch rechtzeitige Schritte von oben herab, mit sich verständigt worden wäre. Allein der große Augenblick ging unbenützt vorüber. Damals erließ unter dem 18. November 1814 der Minister des Innern, von Schuckmann, ein Rescript, welches auf den wahren Zweck und die tieferliegende Absicht der Bibelgesellschaft ein überraschendes Licht wirft. Sie sollte die Vereinigung aller christlichen Confessionen vorbereiten und zwar dadurch, daß allen Glaubensgenossen die Bibel in die Hände gegeben würde. Dieß sei der einzige, erlaubte (?) und richtige (?) Weg, auf eine innere Annäherung unter den verschiedenen Bekenntnissen hinzuwirken, weil sich von der bloß äußern mechanischen Zusammenziehung derselben nichts hoffen lasse (das Rescript ist abgedruckt in den historisch-politischen Blättern, Bd. VIII. S. 322—326). Man begriff also die Nothwendigkeit der Einheit der Kirche, übersah aber das einfache Factum, daß diese eine, große allgemeine Kirche bereits seit 1800 Jahren besteht, und daß es folglich nur darauf ankomme, die wahre Kirche zu suchen, und sich dann mit ihr zu vereinigen, nicht aber eine neue Kirche zu machen. Die große Lebensfrage unseres Volkes wurde nicht im Sinne des Glaubens, sondern des glaubensleeren und glaubensarmen Indifferentismus gefaßt, und der also gefaßten Aufgabe entsprach die Lösung. Die Bibel in den Händen von Millionen hat noch nie Einheit, wohl aber die bunteste Verschiedenheit hervorgebracht. — Wenn die Polemik zwischen den Katholiken und Protestanten schon längere Zeit in den Hintergrund getreten war, so wurde es seit dem Jahre 1817 aber nicht durch die Schuld der Katholiken anders. Der Protestantismus beging

mit der größten Feierlichkeit und Freude das dritte Jahrhundert der großen Kirchentrennung, von allen Kanzeln und in einer Unzahl von Schriften begann eine gehässige Polemik gegen die katholische Kirche und die Katholiken, welche am Ende die Folge hatte, daß das katholische Bewußtsein geweckt wurde, und die Katholiken sich ihrer Kirche immer inniger anschlossen. — Nachdem die Verhandlungen in Wien die preußische Monarchie wiederhergestellt hatten, durfte auch die katholische Kirche, welcher die Mehrzahl der neu erworbenen Provinzen, und weit über ein Drittel der gesammten Unterthanen angehörte, erwarten, daß ihre Reorganisation nicht lange ausgesetzt bliebe. In den alten Provinzen selbst hatte die katholische Kirche der erschütternden Rückwirkung der politischen Ereignisse nicht entgehen können. Die Diöcesanverhältnisse von Breslau und Ermland waren äußerlich unverändert, die lange Vacanz des letzten Bisthums aber war nicht ohne Nachtheile geblieben (über das Bisthum Breslau vergleiche Ritters Kirchengeschichte 3. Aufl. Bd. II. S. 722 ff.). In den polnischen Provinzen blieb der Sitz des Bischofes von Wroclawek, dessen Diöcesangewalt fast ganz Westpreußen unterworfen war, unter fremder Herrschaft, ebenso der größte Theil des Erzbisthums Gnesen; und was hier und in Posen Bischof, Capitel und Geistlichkeit nach der im J. 1796 erfolgten Einziehung der geistlichen Güter bewahrt hatten, scheint in der Zwischenzeit noch bedeutende Verringerung erfahren zu haben, so daß eine Aenderung der Diöcesanverhältnisse beinahe unerläßlich war, und eine Redotation durchaus nothwendig erschien. Das Bisthum Kulm war zur Zeit erledigt (es wurde erst 1824 besetzt), und in Breslau ließ das hohe Alter des Bischofes, des Fürsten Joseph Christian von Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein eine baldige Vacanz befürchten (er starb im Januar 1817, sein Nachfolger von Schimonski wurde erst gegen das Ende des Jahres 1824 bestätigt). — In den westlichen Provinzen war für die Rheinlande der Abschluß des französischen Concordats vom 10. September 1801 ein erfreuliches Ereigniß, wie sehr auch die Umwandlung der alten Metropole von Trier in ein Suffraganbisthum, und die gänzliche Aufhebung des Erzbisthums Cöln Bedauern erregen mochte. Der Consularbeschluß vom 9. Juni 1802, welcher nicht bloß die neu errichteten oder zu errichtenden Bisthümer, Pfarreien, Domcapitel und Seminarien, sondern auch die für den öffentlichen Unterricht und die Krankenpflege bestimmten Stiftungen von der Gütereinziehung und Aufhebung der geistlichen Institute ausnahm, ließ die Rückkehr kirchlicher Ordnung hoffen. Allein die bekannten organischen Artikel fanden fast gar keinen Anklang; die Pfarrgeistlichkeit hatte nur eine precäre Existenz, die gesetzlich angeordnete Restitution der Kirchenfabrik-Güter und des noch vorhandenen Vermögens der wohlthätigen und frommen Anstalten erfolgte nur langsam und unvollständig; die Herstellung der geistlichen Seminarien fand, selbst nachdem die anfangs im Concordate abgelehnte Dotation von Staatswegen zugesagt war, Schwierigkeiten aller Art, da die neue Organisation dieser geistlichen Bildungsanstalten den canonischen Vorschriften zu wenig entsprach, als daß die Kirchenobern sich dieser wichtigen Angelegenheit eifrig hätten annehmen mögen. Bei der Besitznahme fand die preußische Regierung nur das Bisthum Trier besetzt, das Bisthum Aachen war schon seit längerer Zeit erledigt, die Verwaltung leitete der Generalvicar Fonk; aber noch vor der definitiven Besitznahme wurde der Bischof Mannay von Trier veranlaßt, die Diöcese zu verlassen, und es verwaltete nun ein Generalvicar die Diöcese. — Aehnlich, aber nicht ganz so schlimm, war die Lage der katholischen Kirche zwischen Rhein und Elbe. Die diesseitsrheinischen Diöcesanrechte von Trier und Cöln hatten zwar durch die Abtretung des linken Rheinufers und durch das französische Concordat keine Aenderung erleiden sollen, noch weniger wurden dadurch die Bisthümer Münster und Paderborn u. s. w. berührt. Allein jene beiden Erzbisthümer waren schon längst, Trier durch den Tod des Churfürsten Clemens Wenzel, Herzogs von Sachsen, Cöln durch die Resignation des Erzherzogs Anton Victor erledigt. In der ost-

rheinischen Diöcese Trier fungirte anfangs das schon im Jahre 1794 nach Limburg an der Lahn geflüchtete Coblenzer Vicariat fort, später trat der Pfarrer von Ehrenbreitstein, von Hommer, als apostolischer Vicar ein. Für den Theil des cölnischen Erzstiftes am rechten Rheinufer führte der Capitularvicar Freiherr von Kaspars in Weis die Verwaltung, als aber dieser am 15. August 1822 starb, folgte ihm J. W. St. Schmitz und wirkte sofort in der Eigenschaft als apostolischer Generalvicar (über Schmitz siehe die historisch-polit. Blätter, Bd. VIII. S. 252 ff. und 592 ff.). — Außerdem bestand für das an den Herzog von Aremberg gefallene Recklinghausen ein besonderes Officialat, und die Hessen-Darmstädter Regierung hatte im Herzogthume Westphalen gleich bei der Besitznahme des Landes alle Verbindung mit auswärtigen Behörden aufgehoben, und die kirchliche Verwaltung und Rechtspflege, beide nicht ohne mancherlei Einschränkungen, dem Generalvicariate zu Arnsberg und dem Officiale zu Werl überwiesen. — In der Münster'schen Diöcese hatte sich die hergebrachte Ordnung während der Sedisvacanz ziemlich erhalten. — In den Provinzen, welche bisher zum Königreiche Westphalen gehört hatten, fand sich die Diöcesanverfassung noch einigermaßen geordnet. Im Eichsfelde und ebenso im Erfurter Gebiete waren die kirchlichen Einrichtungen aus der Churmainzischen Zeit unverändert geblieben, der Fürstbischof von Corvey, Freiherr von Lüning, und der Fürstbischof von Paderborn und Hildesheim, Freiherr Franz Egon von Fürstenberg, lebten noch. Letzterer hatte zugleich als apostolischer Vicar der nordischen Mission auch die oberste Inspection über die einzelnen katholischen Gemeinden von Minden u. s. w. Hier war den Generalvicariaten und Officialaten alle eigentliche Gerichtsbarkeit entzogen. Corvey und Paderborn kamen bekanntlich nun an Preußen, da aber der hochbetagte Fürstbischof Franz Egon von Paderborn seine bisherige Residenz Hildesheim nicht verlassen mochte, so trat auch hier die Nothwendigkeit der Verwaltung durch einen Generalvicar ein. — Bei einer solchen Lage der Dinge konnte es nicht zweifelhaft sein, daß baldigste Wiederherstellung einer geistlichen Verwaltung ein dringendes Bedürfniß, eine durchgreifende Reorganisation der katholischen Kirchenverfassung unerläßlich sei. Dazu kam noch, daß die Rechtsverletzung, welche die Kirche in Preußen durch die Secularisation erlitten hatte, später der wirksamste Hebel zum Abschlusse eines Uebereinkommens der Krone Preußen mit dem hl. Stuhle wurde, welches wenigstens die äußere Ordnung in der Verfassung der Kirche wiederherstellte. Auf dem Wiener Congreß war bekanntlich die Regulirung der katholischen Kirchenangelegenheiten lediglich dem Ermessen und der Thätigkeit der einzelnen Bundesregierungen anheimgestellt worden. Der preußischen Regierung erschien die Nothwendigkeit einer Reorganisation des katholischen Kirchenwesens so gebieterisch, ihre Verpflichtung für Herstellung und würdige Ausstattung des verfallenen Episcopates zu sorgen so unzweifelhaft, und eine Uebereinkunft mit dem römischen Stuhle so unvermeidlich, daß unmittelbar nach dem wiedererkämpften Frieden im J. 1816 die Sendung des geheimen Staatsraths Niebuhr nach Rom beschlossen wurde. Niebuhrs Verhältnisse zum päpstlichen Hofe gestalteten sich von seinem ersten Auftreten an ganz erwünscht, aber über alle wichtigen Geschäfte fehlten ihm die Instructionen und blieben ungeachtet dringend wiederholter Bitten immer noch aus. Laspeyres, l. c. S. 795: „Aber erst in der Mitte des J. 1820 gingen die langersehnten und oft versprochenen Instructionen ein, deren Ausfertigung wohl weniger der Wunsch, den Gang der Frankfurter Concordatsverhandlungen abzuwarten, als die Ueberzeugung verzögert haben mochte, daß diese Verhandlung die allseitigste Erwägung aller Verhältnisse und möglichst vollständige Kenntniß des kirchlichen Zustandes der alten wie der neuen Provinzen erheische.“ Am 8. Juli 1820 schreibt Niebuhr: „Unter diesen Umständen sind meine Instructionen angekommen, die eine so lange Unterhandlung andeuten, daß man nicht erwarten kann, sie jetzt zu einem Resultate zu bringen.“ Später am 30. December:

„In der vorigen Woche habe ich neue Instructionen erhalten, die über Vieles befriedigende Antwort geben, aber für zwei Puncte Schwierigkeiten erheben, an denen die ganze Sache scheitern kann.“ Aber schon am 28. März konnte er die Vollendung der Unterhandlung berichten. In dem Briefe an Nicolovius heißt es ferner: „Hardenbergs Reise hieher ist wirklich ein Glück gewesen; es kostete weiter nichts als das Opfer, ihm den Schein zu lassen, daß er die Sache vollendet habe. Und da er eben dadurch an ihre Ausführung und ihren Erfolg gebunden, so trieb ich den Cardinal Consalvi, zu ihm auch in meiner Gegenwart so zu reden, und es selbst in der Note auszusprechen. Jetzt, wenn die Sache zur Ausführung kommt, kann Ihr Ministerium viel thun; ich habe den Papst versichert, daß er da auf redlichen Willen rechnen kann“ (Hardenberg's günstige Aeußerung über die Unterhandlungen ist mitgetheilt im „Katholiken“ 1. Jahrg. I. Bd. S. 495). Unter dem 16. Juli 1821 erließ der Papst die Bulle: De salute animarum, welche durch die Cabinetsordre vom 23. August 1821 die königliche Sanction erhielt und durch die Gesetzsammlung als ein Staatsgrundgesetz publicirt wurde. Diese Bulle bildet für die neue Organisation der katholischen Kirche in Preußen die Grundlage, sie sollte in zwei Erzbisthümern, Cöln und Gnesen-Posen, und sechs Bisthümern, Trier, Münster, Paderborn, Breslau, Ermland und Kulm eine geordnete bischöfliche Verwaltung zurückführen. Das unter Napoleon errichtete Bisthum Aachen und das kleine Bisthum Corvey wurden unterdrückt; Aachen behielt nur ein Collegiatstift, dagegen wurde aber das Erzbisthum Cöln wiederhergestellt, und ihm die Bischöfe von Münster, Paderborn und Trier als Suffraganbischöfe untergeordnet. Im Osten wurde das Erzbisthum Gnesen mit dem Bisthum Posen vereinigt, und letzteres auch zum Erzbisthume erhoben, doch blieben beide Domcapitel, ebenso wie eine getrennte geistliche Verwaltung. Das Bisthum Kulm erhielt als Sitz die ehemalige Benedictinerabtei Pelplin, und ward als Suffraganbisthum des Erzbisthums Gnesen-Posen zugetheilt. Die beiden Bisthümer Breslau und Ermland blieben unmittelbar dem hl. Stuhle untergeordnet. Jedes Erzbisthum und Bisthum erhielt ein Domcapitel, welches aus zwei Prälaturen, der Propstei und Dechantei, und zehn, beziehungsweise acht Canonicaten bestand. Nur wurde das Metropolitancapitel in Gnesen auf die Propstei und sechs Canonicate, das in Posen aber, außer den zwei Prälaturen, auf acht Canonicate beschränkt, und das Capitel in Frauenburg für das Bisthum Ermland blieb in seiner bisherigen Form. Außerdem wurden für jedes Erzbisthum und Bisthum noch vier bis sechs Ehrencanonicate errichtet und eine verhältnißmäßige Anzahl von Vicarien. Die Dotation der erzbischöflichen Sitze mit Einschluß des Fürstbisthums Breslau wird auf 12,000 Thaler festgesetzt, die der Bischöfe auf 8000 Thaler; die der Prälaturen auf 2000, beziehungsweise 1800 und 1400, die der Canonicate endlich auf 1500 bis auf 800 Thaler herab. Der päpstliche Stuhl hatte verlangt, daß die gesammte Dotation auf Grund und Boden radicirt würde. Da aber die sämmtlichen Staats- und Kirchengüter mit Ausnahme von $2^1/_2$ Millionen an die Staatsgläubiger verpfändet waren, so einigte man sich dahin, daß die nöthigen Summen bis zum J. 1833 aus den Staatscassen gezahlt, dann aber auf die Staatswaldungen eingetragen, eventuell so viele Güter angekauft würden, daß aus ihrem Ertrage die ausgesetzten Dotationen für die bischöflichen Stühle, Domcapitel, Institute u. s. w. bestritten werden könnten. Niebuhr bemerkt darüber in seinem Briefe vom 28. December 1821: „Daß man hier die lange Frist angenommen hat, ist ein glänzender Beweis des Vertrauens, welches man auf unsern guten Willen setzt.... ich habe dem Papste versichert, daß er da auf redlichen Willen zählen kann.“ Die Dotation in liegenden Gründen ist aber bis jetzt noch nicht erfolgt. — Nach den Bestimmungen der Bulle sollen die erzbischöflichen und bischöflichen Stühle, welche in Zukunft erledigt werden, so wie der jetzt erledigte Bischofsstuhl von Breslau durch die freie Wahl der Domcapitel, an welcher auch die Ehrendomherren theil-

nehmen, besetzt werden, nur sollten sie nach einem Breve Pius' VII. vom 16. Juli 1821 vor der feierlichen Wahl sich darüber Gewißheit verschaffen, daß die zu wählende Person regi augustissimo non minus grata sei. — Der Papst hatte zum Executor der Bulle, den Bischof von Ermland, Joseph Fürst von Hohenzollern ernannt und mit dem Subdelegationsrechte versehen, ihm wurde vom Ministerium der geistlichen Angelegenheiten der damalige königliche geheime Oberregierungsrath Dr. Schmedding beigeordnet. Die vollständige Ausführung der Besetzung der bischöflichen Stühle und der Errichtung der Domcapitel verzögerte sich indeß noch bis zum Jahree 1825 (die Metropolitancapitel in Gnesen und Posen wurden erst 1830 eingerichtet), in Cöln mußten erst sowohl die erzbischöfliche Residenz als die Domherren-Curien angekauft, in Pelplin gar erst erbauet werden. Die neue Einrichtung des Bisthums Paderborn hatte die Bulle selbst bis zum Tode des Fürstbischofes von Hildesheim ausgesetzt. Die Provinzen, welche bisher zum nordteutschen Vicariate gehört hatten, wie Brandenburg, Pommern und Halberstadt wurden theils dem Fürstbischofe von Breslau, theils dem Bischofe von Paderborn untergeordnet, doch nicht als integrirende Theile ihrer Diöcesen, sondern als Delegaturbezirke. — In dem Uebereinkommen mit dem hl. Stuhle liegt eine Ahnung der Idee der Kirche, eine stillschweigende Anerkennung ihrer Einheit, der Anfang eines Respectes vor der zu ihrem Bestehen nothwendigen, rechtlichen Freiheit, und somit jedenfalls der erste Keim einer bessern Zukunft. — Für den Unterricht des katholischen Clerus wurde in folgender Weise gesorgt. Die Rheinlande erhielten durch die Errichtung der Universität Bonn eine katholisch-theologische Facultät (die Universität Bonn war übrigens vorherrschend protestantisch, auch die katholische Universität Breslau wurde unter dem Vorwande, daß die von Frankfurt a. O. mit ihr vereinigt werden sollte, trotz ihres katholischen Fonds in eine überwiegend protestantische verwandelt, während an den Universitäten Greifswalde, Halle und Königsberg statutenmäßig keine Katholiken angestellt werden konnten), in Ermland wurde das Lyceum Hosianum neu organisirt, in andern Diöcesen wurden theologische Lehranstalten in den bischöflichen Seminarien errichtet. Die Academie zu Münster konnte von den ihr durch Papst und Kaiser ertheilten Privilegien Gebrauch machen, und dem Verdienste theologische Würden ertheilen. Mit besonderer Energie wurde für das Schulwesen gewirkt, es konnte aber, da man der Kirche den ihr gebührenden Einfluß nicht einräumte, nicht die erwarteten heilsamen Früchte bringen. Zugleich empfand man es in den neuen Provinzen sehr schmerzlich, daß die höhern Beamtenstellen alle, und die untern größtentheils mit Protestanten besetzt wurden. Als nun bald nach der Besitznahme der Rheinprovinz und Westphalens die gemischten Ehen häufiger wurden, sahen sich die dortigen Generalvicariate veranlaßt, den Geistlichen durch Rundschreiben, dem canonischen Rechte gemäß, die Pflicht einzuschärfen, bei gemischten Ehen jede Assistenz zu verweigern, wenn die Brautleute nicht verspráchen, ihre Kinder in der katholischen Religion erziehen zu lassen (vergl. über diese Angelegenheit und ihren Verfolg den Artikel Droste-Vischering, Clemens August). Dem Könige mißfiel dieses Verfahren sehr, und weil die Bischöfe der östlichen Provinzen vielmehr nachgegeben hatten, und es doch andererseits in der katholischen Kirche nur eine Lehre gibt, hielt man die Versagung größerer Zugeständnisse bloß für ultramontane Tactik. Der König kannte bekanntlich die Religion nur von der äußern Seite und faßte sie auf, wie sie im äußern Cultus für das Auge in die Erscheinung trat, während die Beziehung der Religion zur Moral für ihn in der Erfüllung der Pflichten des ehrlichen Mannes bestand. Dagegen war das Dogma eine diesem Monarchen gänzlich verschlossene Seite der Kirche. Daß es Leute gebe, welche um ihres ewigen Heiles willen gerade für die Einzelheiten dieses oder jenes Glaubensbekenntnisses Leib und Leben zu lassen bereit sind, war und blieb dem Geiste Friedrich Wilhelms III., bei allem Interesse für die Religion bis an sein Lebensende, unverständ-

lich und der sonst so milde Monarch konnte über diesen „abgeschmackten Eigensinn", wie er es nannte, bis zur Härte in Eifer gerathen (historisch-polit. Blätter Bd. X. S. 447). Dazu kommt noch, durch die letzten zwanzig Jahre seines Lebens zieht sich eine stark ausgeprägte, instinctmäßige Besorgniß vor einem nahen Siege der Kirche über den Protestantismus. Wenn nun ähnliche Gefühle bei vielen unserer Zeitgenossen den ersten Anstoß zur Rückkehr in die Kirche gaben, so bewirkten sie bei Friedrich Wilhelm III. gerade das Gegentheil; eine Abneigung gegen die katholische Sache, welche durch das künstlich verbreitete und dann dem Könige hinterbrachte Gerücht, er neige auf Seite der katholischen Kirche, nur noch vergrößert wurde. Als aber gar die Conversionen in den Familienkreis seines Hauses hineindrangen, steigerte sich sein Widerwille auf den höchsten Punct. Der König glaubte nun desto eifriger an der Befestigung des Protestantismus arbeiten zu müssen. — Diese Besorgniß vor dem Umsichgreifen der Conversionen erklärt viele seiner Entscheidungen, welche mit dem Indifferentismus des Landrechts in grellem Widerspruche stehen. Das Landrecht hatte die Nachfrage nach dem kirchlichen Bekenntnisse des Einzelnen für unzulässig erklärt, aber jetzt ward die genaue Angabe der Religion auf jedem Meldezettel verlangt, welcher selbst wegen der unschuldigsten Wohnungsveränderung bei dem Polizeicommissär des Reviers eingereicht werden mußte, und an die katholische Geistlichkeit erging die strenge Weisung, jedweden Uebertritt zu ihrer Kirche den Staatsbehörden gewissenhaft selbst zu denunciren (hist.-polit. Blätter l. c. S. 677 f.) — In den neu gewonnenen überwiegend katholischen Provinzen wurden mit großem Kostenaufwande so viele protestantische Kirchen gestiftet, daß dort für die protestantische Seelsorge weit besser gesorgt ist, als in den *alten* Provinzen. Für die Katholiken in den protestantischen Provinzen wurde aber nicht auf gleiche Weise gesorgt (vergl. Statistische Nachrichten über das Kirchen- und Schulwesen im preußischen Staate, teutsche Volkshalle 1851. Nr. 253 Beil., Nr. 259. Beil., Nr. 263. Beil., 1852. Nr. 3., Nr. 11. Beil., Nr. 35. Beil. und das Schriftchen des Consistorialraths Romberg in Bromberg: „Die evangelische Kirche in dem Regierungsbezirk Bromberg, Großherzogth. Posen. Bromb. 1848"). In Schlesien wurden die Protestanten sogar vor den Katholiken bei den Abgaben begünstigt. Unter dem 3. März 1758 bestimmte Friedrich II., daß alle Zehnten, Garben u. dgl. Abgaben, welche zu Gunsten katholischer Pfarrer auf einem Grundstück hafteten, welches ein Eingepfarrter evangelischen Glaubens besaß oder erwarb, fortfallen sollten. Da nun in Folge des Secularisationsedicts vom 30. Oct. 1810 viele katholische Stifter, Klöster u. s. w. in Schlesien aufgehoben wurden, und somit der Fiscus vielfach in die Rechte katholischer Geistlichen eintrat, und jene Abgaben auch zur Dotation von Pfarreien benützt werden sollten, wurde die Verordnung von 1758 durch die Cabinetsordre vom 6. Februar und 12. März 1812 aufgehoben, so daß auch bei Veräußerung der pflichtigen Grundstücke an Personen evangelischen Glaubensbekenntnisses die Abgaben an die Pfarrei unveränderlich bleiben sollten, und nur die evangelischen Glaubensgenossen, welche augenblicklich von den Abgaben befreit waren, auch davon frei bleiben sollten. — Unter dem 11. März 1831 wurde die frühere Verordnung Friedrichs II. wiederhergestellt, und es hat sich in Folge der Gesetzgebung die Lage dahin gestaltet, daß alle Zehnten u. s. w., welche nicht allein an katholische Pfarreien, sondern auch an Schulen, Küstereien und Organistenstellen von Grundstücken zu entrichten waren, sofern jene Grundstücke in den Besitz protestantischer Glaubensgenossen (ob Eingepfarrte oder nicht war gleichgültig) gekommen sind, fortfallen sollen. Wenn die katholischen Anstalten dadurch jährlich über 50,000 Thaler eingebüßt haben, können die Protestanten sich vortheilhaft in katholischen Kreisen ankaufen. Auch die Militärkirchenordnung von 1832 war den katholischen Interessen sehr nachtheilig. Der Erzbischof von Köln, Graf Spiegel ließ sie 1834 zuerst in Benkerts Religionsfreund abdrucken, und außerdem einige tausend Exemplare in Bayern abziehen und verbreiten. Neben dem durch den König vertre-

tenen, aus altprotestantischer Zeit in die Gegenwart hineinspielenden Elemente, machte sich in der Beamtenwelt der Geist geltend, welchen Suarez, wie früher bemerkt, in die Paragraphen des Landrechts gebannt hatte. Nach dieser Lehre war der Staat absoluter Herr der Kirche und jeder Anspruch auf corporative Religionsfreiheit, jeder Versuch das, was des Geistes ist, den Eingriffen der allmächtigen Polizeigewalt zu entziehen, galt wenigstens als ein Versuch zum Hochverrathe. So mußte also, als die Vorsehung in Clemens August, Freiherrn von Droste-Vischering (gewählt am 1. December 1835, inthronisirt am 29. Mai 1836.) einen Erzbischof auf den Stuhl von Cöln berief, welcher seine Pflicht und die Bedeutung der Kirche kannte, geschehen, was unter diesen Voraussetzungen nicht ausbleiben konnte. Das Ereigniß vom 20. November 1837 konnte daher auch nur diejenigen überraschen, welchen der Entwickelungsgang der kirchlichen Verhältnisse in Preußen unbekannt geblieben war. Tieferblickende und wohlunterrichtete Staatsmänner in Preußen sahen bereits vor längerer Zeit eine in der einen oder andern Weise hereinbrechende Katastrophe dieser Art als unabwendbar an. Neben den beiden genannten Elementen regte sich aber noch mächtig ein drittes Element, der neue bessere Geist der Zeit, welcher gebieterisch wahre, rechtliche Freiheit der Kirche fordert (vgl. über den Streit wegen der gemischten Ehen die Artikel Droste-Vischering, Clemens August und Dunin, Martin v.). Ueber die hermesische Angelegenheit vgl. den Art. Hermes und Hermesianismus. In der Angelegenheit der gemischten Ehen traten die übrigen Bischöfe ebenfalls von der sog. mildern Praxis zurück, nur der Fürstbischof von Breslau, Graf von Sedlnitzky machte eine Ausnahme, und legte lieber unter dem 25. December 1840 sein Amt nieder, als daß er die mildere Praxis aufgehoben hätte. Nachdem so der exemte Bischofsitz zu Breslau durch Resignation kaum erst leer geworden war, stand bald nachher auch der andere exemte Stuhl des Bisthums Ermland durch das Mordbeil verwüstet und verwaiset und die Erzdiöcese Cöln und das Suffraganbisthum Trier boten immer noch leere Bischofssitze. Doch vorher schon am 7. Juni 1840 war Friedrich Wilhelm III. gestorben und sein Sohn Friedrich Wilhelm IV. ihm auf dem Throne gefolgt. Mit ihm eröffnete sich eine neue Aera für die katholischen Verhältnisse des Landes. Er endete den Cölner Zwist und gab den Erzdiöcesen Gnesen und Posen ihren Oberhirten wieder (vgl. d. Art. Droste-Vischering, Clemens Aug. und Dunin, Martin von). Eine der erfreulichsten Folgen des Kampfes über die gemischten Ehen war der immer engere Anschluß der Bischöfe an den hl. Stuhl. Durch eine königliche Cabinetsordre vom 1. Januar 1841 wurde den Bischöfen des preußischen Staates der freie Verkehr mit Rom gestattet, und durch eine zweite königliche Entschließung vom 12. Febr. 1841 eine eigene Abtheilung im Cultus-Ministerium für die katholischen Angelegenheiten errichtet, welche aus katholischen Räthen bestand. — Nach der Resignation des Fürstbischofes von Breslau wurde der Domcapitular Dr. Ritter zum Capitularvicar gewählt. Unter seiner Administration sagte sich die Geistlichkeit erst immer mehr von der mildern Praxis los, bis sie durch ein Rundschreiben vom 24. October förmlich aufgehoben und das Breve Pius VIII. vom Jahre 1830 als Norm vorgeschrieben wurde. Unter der neuen Regierung wurden auch die Bischofswahlen freier, man leitete nämlich eine Vorwahl von Candidaten ein, aus der Liste streicht der König die ihm mißfälligen Personen, und gestattet aus den übrigen frei zu wählen (Diese Form hatte der hl. Stuhl selbst in dem niederländischen Concordate festgestellt). Sie wurde in Preußen bei der Bischofswahl in Breslau im J. 1841 zum ersten Male in Anwendung gebracht. — Nachdem der König Friedrich Wilhelm III. mit nicht unbedeutendem Kostenaufwande die Wiederherstellung des bereits vielfach beschädigten Cölner Domes unternommen hatte, legte Friedrich Wilhem IV. am 4. September 1842 den Grundstein zum Fortbaue des Domes, welcher bis jetzt so fleißig gefördert und schon so weit gediehen ist, daß die Vollendung in wenigen Jahren zu erwarten steht. — Die Trierer Diöcese erhielt

nach langer Sedisvacanz, und Ueberwindung mancher Schwierigkeit in dem bisherigen Domcapitular Arnoldi einen Bischof. Nachdem er am 21. Juni 1842 einstimmig gewählt war, erfolgte schon am 22. Juli die päpstliche Bestätigung, worauf am 18. September die Weihe und Inthronisation stattfand. — Der König gestattete der Presse eine freiere Bewegung, und setzte ein Obercensurgericht (welches aber unter zwölf Mitgliedern nur zwei katholische hatte) ein, welches über die Preßangelegenheiten in letzter Instanz entscheiden sollte. In der Praxis aber gestaltete sich die Sache so, daß den Katholiken, so wenig sie sonst principiell für die Preßfreiheit sich erklären können, doch Nichts anders übrig blieb, als auch die Preßfreiheit zu verlangen. Hinsichtlich der Ehescheidungen konnte der König nicht vollständig erreichen, was er beabsichtigte, weil er in seinem löblichen Unternehmen von den Wohlgesinnten den Schreiern gegenüber nicht kräftig genug unterstützt wurde, doch wurde aber die Ehescheidung bedeutend erschwert. — In Düsseldorf bildete sich 1841 ein Verein zur Verbreitung religiöser Bilder, welcher sich des glücklichsten Fortganges erfreuet. Einige Jahre später trat der Borromäusverein in's Leben, um der schlechten Presse entgegen zu wirken; er gewann immer größere Ausdehnung. Da die meisten Zeitungen sich den katholischen Interessen so feindselig bewiesen, und auch die Censur zum Nachtheile der Katholiken gehandhabt wurde, legte sich den Katholiken das Bedürfniß katholischer und conservativer Zeitungen nahe, aber auf die Gesuche um die Concession zur Herausgabe solcher Zeitungen erfolgte die Antwort, es sei kein Bedürfniß da, neue Zeitungen zu gründen, während doch später am Rheine mit Beihilfe aus Staatscassen ein Blatt gegründet wurde, welches sich den Katholiken eben so feindlich, als den wahren Interessen des Staates nachtheilig bewies. — Im J. 1843 erhielten die Franciscaner-Klöster in Westphalen die Erlaubniß Novizen aufzunehmen. Die neu erwachte kirchliche Gesinnung in Teutschland zeigte sich bei Gelegenheit der Tierer Wallfahrt im Herbste 1844, wo anderthalb Millionen Teutscher von ihren Priestern geführt, von ihren Bischöfen gesegnet in unabsehbaren Zügen zur altehrwürdigen Stadt Trier wallten, um das Kleid des Welterlösers, dieses Bild der katholischen Einheit zu verehren. Es herrschte dabei eine Ordnung und Andacht, daß selbst diejenigen, welche nur aus Neugierde mitgezogen oder hingereiset waren, erbauet zurückkehrten. Die radicale Presse stutzte anfangs, verbiß ihren Aerger, doch endlich konnte sie sich nicht länger halten, und brach in die ärgsten Schmähungen über diesen „Unfug", „Aberglauben" und diese „Verdummung des Volkes" aus. Diese Ausfälle brachten aber nicht den beabsichtigten Erfolg, da erschien schon nach Beendigung des Festes in den sächsischen Vaterlandsblättern ein vom 1. October 1844 datirter von dem suspendirten katholischen Geistlichen Johannes Ronge (s. Dissidenten) unterschriebener Brief, welcher mit beispielloser Anmaßung den Bischof von Trier zur Rechenschaft forderte. Dieser Brief hatte eine ganz außerordentliche Wirkung. In Folge begünstigender Umstände trat Ronge als Reformator auf und gründete die Secte der „Teutschkatholiken". Diese Bewegung schadete der katholischen Kirche eben nicht viel, sondern brachte ihr eher Nutzen, sie bereitete aber den Regierungen, welche ihr den freiesten Spielraum gestattet hatten, nachher die größten Verlegenheiten, als nun die Rationalisten und Lichtfreunde eine eben so große Freiheit für sich in Anspruch nahmen. Da fast die ganze Presse auf der Seite der „Teutschkatholiken" stand, und sie auch von vielen Beamten begünstigt wurden, erfuhren die Katholiken viele Schmähungen und Kränkungen, besonders in Schlesien. — Der Oberpräsident der betreffenden Provinz war seither auch Präsident des Consistoriums. Nach einer im J. 1845 erlassenen Cabinetsordre sollen beide Functionen nicht mehr von selbst und unmittelbar verbunden sei. So konnten nun auch Katholiken Oberpräsidenten werden. Obgleich von Friedrich Wilhelm IV. schon Vieles für die Katholiken gethan ist, so fehlt doch an einer vollständigen Parität noch sehr viel, wie dieses der Freiherr von Loë auf dem rheinischen Landtage im Jahre 1845 ausführlich mit Zahlen nachgewiesen hat

(die historisch-polit. Blätter bringen im Bd. 16. S. 622 ff. die Rede vollständig). Auf demselben Landtage wies er auch die parteiische Handhabung der Censur nach (vgl. über den ganzen Verfolg dieser Angelegenheit die hist. polit. Blätter Bd. 17. S. 68 ff.). Einer solchen Haltung der Censur und der feindseligen Stellung so vieler Zeitungen gegen die katholische Kirche gegenüber mußten ächte Katholiken es als eine Gewissenssache ansehen, solche Zeitungen nicht mehr durch ihr Abonnement zu unterstützen. Diese Ueberzeugung gewann in mehreren Provinzen täglich mehr Boden. — Nachdem früher den Katholiken die Concession zur Gründung einer Zeitung versagt war, wurde 1846 die Erlaubniß ertheilt, in Breslau die allgemeine Oderzeitung herauszugeben, auch der Rhein- und Moselzeitung wurde in der Behandlung religiöser und politischer Fragen eine Freiheit gestattet, welche den Dank aller billigen Katholiken verdient; und auch die Augsburger Postzeitung zugelassen. In demselben Jahre wurden die Katholiken durch die Ernennung des Herrn von Duesberg zum Finanzminister erfreuet. Das Erstaunen, welches die Ernennung eines Katholiken zum Finanzminister erweckte, beweiset, wie sehr man sich gewöhnt hatte, die Zurücksetzung der Katholiken als den natürlichen normalen Zustand anzusehen und welchen Einfluß die Phrasen von Parität und Toleranz auf das wirkliche Leben ausübten. — Mit dem Bischofe von Münster gerieth die Regierung in Streit wegen der Besetzung der Lehrerstellen, so wie später mit dem Bischofe von Trier und dem Erzbischofe von Cöln wegen der Religionslehrer an Gymnasien und Realschulen. In Schlesien fing die Jesuitenriecherei wieder an. Die kirchenfeindliche Presse machte besonders aufmerksam auf die Vertheidigung des Jesuitenordens in katholischen Blättern, auf die Exercitien der Geistlichen, und auf mehrere Brüderschaften, hinter welchen allen sie die Jesuiten suchte, und gegen welche sie die Behörden zu polizeilichen Maßregeln aufforderte, sie, welche sonst immer von Gewissensfreiheit u. s. w. den Mund voll nahm. — Die katholische Kirche ging ruhig ihren Weg, ohne die Rechte Jemands zu verletzen. Um tüchtige Priester heranzuziehen wurden in den Diöcesen Trier, Paderborn und Münster Knabenseminarien eingerichtet, für die Erzdiöcese Cöln projectirt. In Breslau wurde für Studirende der Theologie durch Beiträge der Geistlichkeit ein Convict gegründet. Es liegt ja in der Idee des Priesters, daß er sich frühzeitig an Selbstbeherrschung an Opfermuth und Opferwilligkeit gewöhne und sein Bildungsgang unterscheidet sich eben dadurch von dem Bildungsgange derjenigen, welche im Laienstande verbleiben. Dieser Gedanke liegt den Knaben- und Clericalseminarien und ihrer Disciplin zu Grunde. Wer es zur wahren innern Freiheit und Selbstständigkeit bringen will, der muß seine Freiheit auch im Gehorsame und im Dienste der Ordnung üben. — In Preußen haben sich indeß seit Jahren Elemente der Unordnung entwickelt. Durch die unbeschränkte Gütertheilung und Gewerbefreiheit, durch die Zulassung von Bettlern und Pfuschern zum Heirathen und Gemeindebürgerrecht und zum Gewerbe, durch die laxen Ehegesetze, durch die begünstigte Erschlaffung und sogar gesetzliche Aufhebung aller alten gegen Dienstboten und Gesellen geübten Zucht, durch die bis zur Straflosigkeit gelinde Bestrafung der kleinen alltäglichen, aber die Corruption endemisch verbreitenden Laster und Verbrechen wurde die alte Grundlage der Gesellschaft um und umgewühlt. Adel-, Bürger- und Bauernstand waren mehr oder weniger nivellirt, und statt ihres alten Gegensatzes machte sich der zwischen Geldaristocratie und Proletariat geltend, welches letztere vor keiner Authorität mehr Respect hatte und durch die Noth und Sittenlosigkeit dermaßen verwildert war, daß ihm der Gedanke an Unruhe und Unordnung offenbar viel näher lag, als der an Ruhe und Ordnung. Dazu kam noch, daß man von Friedrich Wilhelm IV. die Erfüllung der Versprechungen seines Vaters forderte. Das Patent vom 3. Februar 1847 brachte Mißstimmung hervor. In die politischen Kämpfe, welche sich nun entwickelten, brach die französische Februarrevolution hinein. Die preußische Regierung setzte anfangs einen passiven Widerstand entgegen, aber als nun die

Wiener revolutionirten, und die Nachrichten davon am 16. März in Berlin ankamen, brach am 18. die Berliner Revolution aus. Am 22. Mai 1848 trat die Nationalversammlung, welche aus allgemeinen Wahlen — Urwahlen ohne Census — hervorgegangen war in Berlin zusammen, welche vertagt und auf den 27. November nach Brandenburg berufen wurde. Die Sitzungen kamen in Brandenburg zu Stande, aber es kam nicht zu ordentlichen Verhandlungen. Endlich lösete die Regierung die Nationalversammlung auf, und octroyirte eine Verfassung, welche der Staatsanzeiger vom 5. December Abends veröffentlichte. — Die teutschen Bischöfe waren, während Alles wankte, im November 1848 zu Würzburg zusammengetreten und hatten sich über die Grundsätze geeinigt, welche die Kirche in diesen Zeiten der Stürme und Wirren in ihren Maaßnahmen leiten sollten. Die Actenstücke, welche sie erließen, zeigten von einer Consequenz, von einem Charakter und einer höheren Weisheit, von einer Höhe der Ansicht, Weite des Blicks und Festigkeit des Vertrauens, welchen selbst die Gegner ihre Anerkennung nicht versagen konnten. Selbst die Schreibart wurde von der Größe des Inhalts und der Schwere der Gedanken getragen, es war die Größe kirchenfürstlicher Gedanken in einem Ausdrucke, welcher von den Vorzügen hoher und edler Bildung zeugte, womit sich zugleich eine seltene Feinheit diplomatischen Geschicks verband. — Als nun die octroyirte Verfassung bekannt gemacht war, erließen die katholischen Bischöfe in Preußen im Monate Juli 1849 eine Denkschrift über die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat. Sie sahen sich dazu um so mehr aufgefordert, als schon zehn Tage, nachdem die Verfassung vom 5. December 1848 den Katholiken Versprechungen gemacht hatte, welche, wenn sie aufrichtig erfüllt wären, vielen, ja den meisten Zerwürfnissen für die Zukunft hätten vorbeugen können, der Minister der geistlichen u. s. w. Angelegenheiten Herr von Ladenberg „Erläuterungen" folgen ließ, welche, wie die Bischöfe in ihrer Denkschrift sagen, „dahin zielen, die in dem neuen Staatsgrundgesetz auf das klarste und bestimmteste festgestellten kirchlichen Rechte und Freiheiten wieder zu schmälern und zu beschränken." Als nun die Bischöfe in der Denkschrift ihr Recht wahrten, und der Cultusminister darüber in der Kammer interpellirt wurde, erwiederte dieser: „er nehme keine Notiz von Schriften, von denen er auf dem Wege des Buchhandels Kenntniß erhielte." Als aber nun nachgewiesen wurde, daß diese Denkschrift niemals in den Buchhandel gekommen sei, und auf ihre Wichtigkeit hingewiesen wurde, gab der Minister eine für die Bischöfe sehr schmeichelhafte Erklärung ab. — Ein Conflict wegen der Vereidung der katholischen Geistlichen, welche wegen unmittelbarer Amtsbeziehung zum Staate an der Beschwörung der neuen Verfassung Theil zu nehmen hatten, auf die Staatsverfassung wurde gütlich beigelegt. — Die Kirche benutzte die ihr gegönnte freiere Bewegung bestens. Für die Geistlichen wurden Exercitien eingerichtet und dann mit dem erwünschtesten Erfolge Volksmissionen abgehalten. Das kirchliche Vereinsleben entwickelte sich zu einer reichen Blüthe, es genügt hier die Pius- oder katholischen Vereine, die Vincentiusvereine, die Franz Regisvereine, den Borromäusverein und den Bonifaciusverein zu nennen. Auch die geistlichen Orden blühten wieder auf und wurden Klöster gegründet. Jesuiten, Franciscaner der strengen Observanz, Alcantaristen, Capuciner, barmherzige Brüder, Redemptoristen, ferner barmherzige Schwestern, Ursulinerinnen, Schwestern unserer lieben Frau (Soeurs de Notre Dame), Damen du sacré coeur, Carmelitessen, Schwestern vom guten Hirten, Schwestern von der göttlichen Fürsehung, Töchter vom hl. Kreuz nach der Regel des hl. Augustinus, Krankenschwestern des hl. Franciscus u. s. w. leben ungestört nach ihrer Regel, und wirken mit dem besten Erfolge. — Die Quellen sind im Verlaufe des Artikels schon genannt. [Uedinck.]

Prierias, Sylvester, s. Luther.

Priester, Priesterthum, das christliche. Das Priesterthum ist weder die Schöpfung einer irdischen Macht, noch ein Product menschlichen Scharfsinnes

oder menschlicher Erfindung. Um diese Wahrheit zu veranschaulichen, bemerkt ein berühmter Redner unserer Tage (Lacordaire) sehr passend: „Alle Souveraine von Europa und der ganzen Welt mögen sich vereinigen, um einen Priester zu machen, und sie werden Nichts zu Stande bringen, als einen lächerlichen, würdelosen Menschen.“ Und von einer beträchtlichen Anzahl geistreicher Männer, Dichter, Künstler, Redner sagt er: „ich bitte sie, sich zu vereinbaren, einen Priester zu machen. Nun, sie mögen zusehen, was sie können“. — Was ist der Priester? Er ist der persönliche Träger des Priesterthums, welches einen Beruf, einen Stand, eine Würde, dann auch einen Dienst, ein mit der Person unauflöslich verbundenes Amt bezeichnet. Die Frage, was der Priester sei, fällt deßhalb zusammen mit der Frage nach dem priesterlichen Amt oder Berufe und findet mit dieser ihre Lösung. Also: worin besteht der Beruf oder der amtliche Dienst des Priesters? Der hl. Thomas von Aquin antwortet: „Des Priesters Amt ist eigentlich dieß, Mittler zu sein zwischen Gott und dem Volke“ (3. Quaest. 22. Art. 1). Es liegt schon in dem Namen des Mittlers, daß er zwischen getrennte Parteien gestellt sei, um ihre Ausgleichung und Einigung zu bewirken. Der Priester steht als Mittler zwischen Gott und dem Volke, sofern er einerseits die Gaben Gottes, die Güter des Heils dem Volke zu spenden hat, andererseits das Volk in seinen Angelegenheiten vor Gott vertritt, Bitten und Danksagungen und Opfer für dasselbe dem Allerhöchsten darbringt, wie der Brief an die Hebräer bezeugt, wo es heißt (5, 1), jeder Hohepriester sei aus der Zahl der Menschen genommen und für die Menschen bestellt in ihrem Verhältnisse zu Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für die Sünden. — Die angegebene Bedeutung des Priesters wird selbst von denen anerkannt, die das Priesterthum verwerfen, nachdem sie es verloren haben. Ein Panegyriker der englischen Staatskirche, Dr. Bernhard Gäbler („Die vollständige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England“ u. s. w. Altenburg 1843. Vorwort und Einleitung S. 17) sagt: „Andere nehmen Anstoß daran, daß in der englischen Kirche, wie in der römischen, Priester sind. Allerdings müssen wir Priester verwerfen, Menschen, die sich als vermittelnde Personen zwischen Gott und Menschen stellen wollen; aber nicht die Priester der englischen Kirche. Der Bischof von London wird darüber in seinem Briefe vom 8. October (1842?) Beruhigung gegeben haben unter dem Abschnitte: Extent and Boundaries of ministerial Authority in the Church of England: „Was unser Priesterthum betrifft, so lasset uns Acht haben, daß wir uns nicht den Charakter von Vermittlern zwischen Gott und Menschen anmaßen.“ Das englische Wort priest steht in der Hochkirche überall statt des vollständigen presbyter, welches sich auch in der ersten Liturgie fand, aber später verworfen und der schottischen Kirche allein gelassen wurde, um nämlich von der Hochkirche jeden Gedanken an eine Presbyterialverfassung zu entfernen, die, wie die Bischöflichen glauben, besser für einen Freistaat als für eine Monarchie paßt. Mit andern Worten: Stoßet euch nicht an dem Namen „Priester“; die Hochkirche hat keine Priester im eigentlichen Sinne des Wortes; sie hat den Namen beibehalten, will aber nicht, daß er in seiner wahren, hergebrachten Bedeutung verstanden werde. — Priester sein heißt dem Gesagten zufolge: Mittler sein zwischen Gott und den Menschen, — berufen sein, die zwischen Gott und Menschen bestehende Trennung aufzuheben, den Liebesverkehr zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder herzustellen. Aber die Trennung des Menschen von Gott ist eine schuldvolle; damit sie gehoben, damit die Einigung zu Stande gebracht werde, muß die Schuld gesühnt werden, was nur mittelst des Opfers geschehen kann. Deßwegen begegnet uns überall und zu allen Zeiten das Opfer als die hauptsächlichste, wesentliche Function des Priesters, als der Mittel- und Brennpunct der priesterlichen Wirksamkeit, so zwar, daß Opfer und Priesterthum stets miteinander stehen und fallen, daß die innerhalb des Christenthums entstandenen Secten z. B., nachdem sie das Opfer geläugnet, mit unvermeidlicher Consequenz zur Verwerfung des Priester-

thums getrieben wurden. Deßwegen kommt nicht nur bei den Vätern das Priesterthum regelmäßig in Verbindung mit dem Opfer vor (z. B. S. Ambrosius, enarrat. in Psal. XXXVIII. n. 25. Augustinus de civit. Dei L. VIII. cap. 27. L. XXII. cap. 10. Epist. 49, quaest. 3. etc.), sondern das lateinische „Sacerdos" ist nach der Erklärung des hl. Isidor von Sevilla von der Entrichtung des Opfers hergenommen „Sacerdos autem (sagt er: Orig. L. VII. cap. 12) nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans. Sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sacrificando vocatus est." — Auch dann, wenn von Priester und Priesterthum im uneigentlichen, figürlichen Sinne die Rede ist, wenn z. B. bei Gregor d. Gr. (L. II. in I Reg. c. 3. Opp. Tom. XIII. Edit. Venet.), alle Auserwählten im Himmel Priester Gottes genannt werden, wird diese Benennung mit dem gerechtfertigt, daß sie nicht aufhören, ihm Opfergaben darzubringen, indem sie ohne Unterlaß sich selbst seinem Dienste weihen. — Gehen wir einen Schritt weiter! Durch die Sünde zunächst und unmittelbar mit Gott zerfallen und in Folge dessen dem Widerspruche mit sich selbst sowohl, als auch mit den ihm bei- und untergeordneten Mitgeschöpfen verfallen, sonach seiner ursprünglichen Bestimmung entrückt, seiner anfänglichen Würde verlustig geworden, bedarf der Mensch der Restauration, d. i. der Erhebung von seinem Falle und der Wiedereinsetzung in sein verlornes Erbe. Weil aber er selbst, der Gefallene, der Schuldige schlechthin unfähig ist, die Restauration in's Werk zu setzen, bedarf er der Dazwischenkunft der helfenden und rettenden Liebe desjenigen, welcher will, daß alle Menschen selig werden. — Nun sind wir belehrt, daß Einer unser Mittler und Retter ist. „Ein Gott ist", sagt der Apostel, „und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegeld (ἀντίλυτρον) für Alle hingegeben hat, als Zeugniß zu seiner Zeit" 1 Timoth. 2, 5. 6. — Dieselbe Lehre von dem Einen und einzigen Mittler wiederholt sich hundertmal in den hl. Urkunden, z. B. wo Christus das Lamm Gottes genannt wird, welches die Sünden der Welt hinwegnehme; wo gelehrt wird, sein Blut reinige uns von aller Sünde; er sei die Sühne für unsere Sünden, und nicht allein für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt; wo es heißt, daß durch den Gehorsam des Einen Alle zu Gerechten gemacht, d. i. in den Stand der actuellen Gerechtigkeit erhoben werden, wie durch den Ungehorsam Eines Menschen Alle Sünder geworden; daß Christus ein für allemal mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum eingegangen sei und eine ewige Loskaufung (Erlösung) zu Stande gebracht habe; daß er in den Himmel eingegangen sei, um vor dem Angesichte Gottes immerdar für uns zu erscheinen, d. h. daß er fortan unser Mittler bleibe u. dgl. m. — Jesus Christus ist also der Mittler und zwar der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen und außer oder neben ihm ist kein Anderer. Ist er dieß, so ist er auch der Eine und einzige Priester, denn Mittler sein im angegebenen Sinne heißt eben Priester sein. Das Priesterthum, d. i. das priesterliche Amt, die priesterliche Macht und Würde eignet ihm deßhalb ganz und gar, es beruhet auf ihm, ist so zu sagen in ihm beschlossen, hat Ursprung und Vollendung, Wurzel und Blüthe in ihm. Wann und wo immer Priester sich finden, sie sind es nur in Beziehung auf ihn, den Einen und Einzigen; ihre Macht, ihre Authorität und amtliche Wirksamkeit kommt von ihm, sie repräsentiren ihn. Vor seiner Herabkunft zur Vollbringung seines irdischen Tagewerkes wurde er vorbildlich repräsentirt, namentlich durch das patriarchalische und levitische Priesterthum. In der Periode der lex naturae war die religiöse Authorität noch in die natürliche verschlungen, daher die Patriarchen mit der Würde des Familienhauptes stets die priesterliche in sich vereinigten und auf ihre Erstgebornen vererbten. Nachdem aber die menschliche Gesellschaft von der anfänglichen Form der bloßen Familiengemeinschaft zu jener der Volksgemeinschaft fortgeschritten, und aus der Zahl der Völker Eines, das Israelitische ausgeschieden und unter positive göttliche Leitung gestellt worden war, trat an die Stelle des Familienpriesterthums der Patriarchen ein Volkspriester-

thum, mit welchem der Stamm Levi oder vielmehr eine Familie dieses zum hl. Dienste ausgesonderten Stammes betraut wurde. Daß das Priesterthum Christi im patriarchalischen sowohl, als im levitischen vorgebildet gewesen, wird kein Offenbarungsgläubiger in Frage stellen; für die Vorbildlichkeit des levitischen Priesterthums zeugt überdieß der Brief an die Hebräer vom Anfange bis zum Ende. — Wie verhält es sich aber mit dem Priesterthume bei den Heiden? — Auch diesem kann der typische Charakter nicht abgesprochen werden; auf seine Vorbildlichkeit, wie verzerrt und verbleicht sie immer sei, gründet sich seine Macht, in ihr liegt sein Werth und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Sowie die Opfer der heidnischen Culte trotz ihrer Abnormität, die oft schauervoll war, auf das Eine und einzige Opfer der Versöhnung hinweisen, so das Priesterthum dieser Culte auf den Einen und einzigen priesterlichen Mittler. — Auf das levitische Priesterthum folgte in der Reihe der positiven, göttlichen Anstalten das christliche, das nicht für ein Volk, sondern für die alle Völker umfassende Kirche da ist, nicht durch leibliche Zeugung fortgepflanzt wird, sondern durch geistliche. Wie jenes vorwärts auf Christus hinzeigte, den Zukünftigen vorbildlich darstellte, so zeigt dieses rückwärts auf ihn hin, stellt den Dagewesenen abbildlich dar. Der christliche Priester in der eminenten Bedeutung des Wortes ist der Stellvertreter des Einen Hohenpriesters, berufen und ermächtigt, das Mittleramt im neuen Bunde fortzuführen, das Opfer der Versöhnung darzubringen für Lebendige und Abgestorbene und die Frucht des Opfers, die Gnade des hl. Geistes den Gläubigen zu spenden. — Aber, wendet man ein, kommt nicht jedem Christen schon vermöge der hl. Taufe eine gewisse Theilnahme am Mittleramte Christi zu? Nennt nicht der Apostel Petrus die Gläubigen in ihrer Gesammtheit ein königliches Priesterthum? (1 Petr. 2, 9.) — Muß nicht das evangelische Gleichniß von den Rebzweigen am Weinstocke, obschon zu den Jüngern gesprochen, doch von allen Christen verstanden werden? Sprechen die Väter und Lehrer der Kirche nicht manchmal von der priesterlichen Würde der Gläubigen überhaupt, so zwar, daß sie nicht einmal das weibliche Geschlecht ausnehmen? Kann und soll nicht jeder Christ für seine Mitbrüder intercediren, jeder seinem Schöpfer und Herrn sich selbst als ein lebendiges und unbeflecktes Opfer darbringen; jeder seinem Beleidiger verzeihen, mithin eine Art von priesterlichen Functionen verrichten? — Cornelius a Lapide macht in seinem Commentar zu der angeführten Stelle des hl. Petrus mit Bezug auf Exod. 19, 6 die richtige Bemerkung, die Christen insgesammt seien in keinem andern Sinne Priester, als sie Könige seien, d. i. im uneigentlichen, metaphorischen Sinne. Was die Aussprüche der Väter über das Priesterthum aller Gläubigen betrifft, so erklären sie sich meistens selbst, z. B. wenn der hl. Ambrosius sagt: Omnes filii ecclesiae sacerdotes sunt, ungimur enim in sacerdotium sanctum, offerentes nosmetipsos Deo hostias spiritales" (Expos. in Luc. L. V. n. 33). Zudem sprechen dieselben Väter mit der größten Klarheit und Bestimmtheit von dem besondern, nur einzelnen Auserwählten übertragenen priesterlichen Amt. Ein Passus bei Leo d. Gr. (Serm. III.) zeigt uns, wie wenig die Väter das eigentliche Priesterthum mißkannten und mit dem uneigentlichen vermengten, er sagt: „Das Zeichen des Kreuzes macht alle in Christo Wiedergebornen zu Königen, die Salbung des hl. Geistes aber weiht sie zu Priestern, so daß, abgesehen von dem besondern Dienste unseres Amtes alle geistiggesinnten und vernünftigen Christen erkennen sollen, daß sie theilhaft seien des königlichen Geschlechtes und des priesterlichen Amtes. Denn was ist so königlich, als wenn der Gott unterworfene Geist den Leib beherrscht? Und was ist so priesterlich, als dem Herrn ein reines Gewissen weihen und fleckenlose Opfer der Frömmigkeit auf dem Altare des Herzens darbringen? — Das sogenannte allgemeine Priesterthum, dieses Steckenpferd der Pseudomystiker aller Zeiten, das heute noch bei den Angriffen gegen die Felsenburg der Kirche als Sturmbock dienen muß, ist nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden von dem besondern Priesterthume,

ist gleichsam die Silhouette des letztern, setzt dieses voraus, wie der Schatten den Körper, von dem er geworfen wird. — Die göttliche Einsetzung des besondern und eigentlichen Priesterthums ist in der Auserwählung und Initiation der Apostel gegeben, wird durch die hl. Schrift, z. B. Matth. 16, 19. 18, 17. 28, 19. 20. Marc. 16, 15. Luc. 22, 19. Joh. 15, 16. 20, 21—23. u. A. m. so klar und entschieden bezeugt, daß man, um sie zu läugnen oder hinauszudeuten, in baarem Aberwitze befangen sein muß. Zu den Aussprüchen der hl. Schrift kommt das Zeugniß einer ununterbrochenen Tradition sammt den feierlichen Entscheidungen des unfehlbaren Lehramtes. Das Concilium von Trient erklärt, daß in der katholischen Kirche ein neues, sichtbares und äußeres Priesterthum bestehe und spricht das Anathem aus gegen denjenigen, welcher sagt: „im neuen Bunde sei kein sichtbares, äußeres Priesterthum, oder es bestehe nicht eine Gewalt zu consecriren und zu opfern den wahren Leib und das Blut des Herrn und die Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur ein Amt und bloßer Dienst zur Verkündigung des Evangeliums, oder diejenigen, welche nicht predigen, seien ganz und gar keine Priester" (Sess. XXIII. Can. I. cfr. cap. 1). — Wie erklären wir uns aber die Einsetzung des Priesterthums? Warum wollte der Herr den Bau seiner Kirche auf diese Institution gründen? Der Mittler zwischen Gott und den Menschen, — Er, dem das gefallene Geschlecht Heil und Rettung verdanken, — der stellvertretend für dasselbe genugthun sollte, mußte in die Menschheit eingegangen, der ihrigen Einer geworden sein; zugleich aber mußte er, um der Stammvater einer neuen Generation werden zu können, ein neuer Mensch und als solcher eine neue Schöpfung sein. Und so steht er einerseits innerhalb der Menschheit, ihr ganz und gar angehörig, andererseits über ihr, sich wesentlich unterscheidend von jedem ihrer Glieder. — Damit er nun diesem doppelten Charakter nach durch alle Zeiten hin repräsentirt werde, damit er als Mittler allen künftigen Geschlechtern abbildlich gegenwärtig bleibe, wählte er aus der Zahl seiner Anhänger oder Jünger Einige aus, und legte sein Werk in ihre Hände nieder, d. h. er weihte und bevollmächtigte sie zur Verwaltung seiner Geheimnisse, übertrug ihnen die Darbringung seines unblutigen Opfers und die Spendung der hl. Sacramente; er sandte sie, wie ihn der Vater gesandt hat. — Auf diese Weise wird das Mittleramt des Menschensohnes durch sichtbare Stellvertreter fortgeführt und in den Angelegenheiten des Heiles ist und bleibt jeder Gläubige an den Stellvertreter des Einen Mittlers angewiesen. — Die Apostel, der hl. Petrus an der Spitze, sind von dem Herrn selbst zu Priestern des neuen Bundes ordinirt worden, sie hinwiederum übertrugen mittelst Handauflegung und Gebet das Priesterthum den Bischöfen, ihren Nachfolgern. Hier dringt sich die folgenschwere Frage über das Verhältniß des Episcopates zu dem Ordo des Presbyterates auf. Ist der Episcopat aus dem Presbyterate hervorgegangen oder umgekehrt dieses aus jenem? Ist der Episcopat dem Presbyterate gegenüber ein eigener Ordo? Ist die bischöfliche Consecration ein Sacrament? Mehrere Canonisten aus der Periode des Josephinismus, darunter Sauter (Fundamenta juris eccles. catholicorum. Vol. I. § 45 ss.) lassen sich zu der Behauptung herbei, zwischen Bischöfen und Presbytern sei ursprünglich kein Unterschied gewesen, weder in Ansehung der amtlichen Gewalt, noch der Würde; später habe sich das Bedürfniß eingestellt, zur Wahrung der Einheit und Aufrechthaltung der Ordnung je Einem unter den Presbytern einer Stadt oder eines Bezirkes die Oberleitung mit gewissen Vorrechten zu übertragen. Dieser sei dann ausschließlich Bischof genannt worden und es habe sich auf solche Art der Episcopat aus dem Presbyterate entwickelt. Folgerichtig wurde weiter geschlossen, daß der Episcopat kein besonderer Ordo, die Consecration des Bischofs kein Sacrament sei, indem durch dieselbe keine neue Vollmacht oder Befähigung, sondern nur die Erlaubniß mitgetheilt werde, einige im Ordo des Presbyterats schon gegebene und latent vorhandene Vollmachten auszuüben, eine Erlaubniß, die den Presbytern vorenthalten sei und der guten Ordnung wegen sein müsse.

Nun erklärt aber der Kirchenrath von Trient (Sess. XXIII. De sacram. ord. cap. 4), daß die Bischöfe, die an die Stelle der Apostel gefolgt und vom hl. Geiste gesetzt seien, die Kirche Gottes zu regieren, höher seien als die Priester und das Sacrament der Firmung ertheilen, die Diener der Kirche weihen und sehr vieles Andere vollbringen können, zu welchen Verrichtungen die Uebrigen, die einem geringern Ordo angehören (reliqui inferioris ordinis), keine Gewalt (nullam potestatem) haben. Im 6. und 7. Canon l. c. heißt es: „Wenn Jemand sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie, die aus den Bischöfen, Priestern und Diaconen besteht"; und: „Wenn Jemand sagt: die Bischöfe seien nicht höher als die Priester, oder haben nicht die Gewalt zu firmen und zu weihen, oder diejenige, welche sie haben, sei ihnen mit den Priestern gemein u. s. w., der sei im Banne." Darauf wird erwidert, zu den Worten: „Durch göttliche Anordnung eingesetzte" u. s. w. müsse „mediate" oder „remote" ergänzt, und da wo es heiße, die Bischöfe haben ihre Macht nicht mit den Priestern gemein, müsse hinzugedacht werden: „ratione usus et exercitii". Wer zu derartigen Deutungen seine Zuflucht nimmt, verräth seine Verlegenheit, und wer sich damit abspeisen läßt, legt große Genügsamkeit an den Tag. — Erst neulich wurde in der Tübinger theologischen Quartalschrift (J. 1851. Heft 3. S. 438 f.) die auffallende jedenfalls verspätete Ansicht beifällig hervorgehoben, daß die Befugnisse, die der Bischof gegenüber dem gewöhnlichen Priester voraushabe, nicht auf einer sacramentalen Mittheilung, sondern auf bloßer Steigerung der Jurisdiction, sei es in Folge kirchlicher oder göttlicher Institution beruhen. — Diese und ähnliche Auffassungen des Episcopates können als überwunden betrachtet werden. Außer dem rühmlichst bekannten Kirchenrechtslehrer Phillips (Kirchenrecht Bd. I. S. 195 ff. S. 305 ff.) mit vielen seiner Vorgänger haben ansehnliche Theologen, z. B. Antoine (Theolog. universa speculativa et dogmatica. Tom. II. Tract. de ordine, quaest. IV.); Natalis Alexander (Theol. dogm. et moral. L. II. De sacr. ord. Art. VIII. Cfr. ejusd. dissert. XLIV. in hist. eccles. saec. IV.); J. Perrone (Praelect. Theologiae. Vol. VII. Tract. de ord. Cap. II. n. 78) u. A. mit überzeugenden Gründen dargethan, daß der Episcopat ein von dem des Presbyterates specie verschiedener Ordo und ein Sacrament sei (s. die Art. Bischof, Ordination, und Ordines). — Obschon der Einzelne, um zur bischöflichen Würde emporsteigen zu können, erst Priester sein muß, so ist es doch unrichtig zu sagen, das Presbyterat sei die Quelle des Episcopates, dieser habe sich aus jenem, wie die Blüthe aus der Knospe, entfaltet. Vielmehr sind die Bischöfe, als die alleinigen Nachfolger der Apostel, die Träger des vollendeten, apostolischen Priesterthums, sie sind es, denen die priesterliche Macht und Würde, welche Christus auf seine Apostel übertragen hat, in ihrer ganzen Fülle zukommt. — Die einfachen Priester, von den Kirchenschriftstellern da und dort auch „Priester zweiten Ranges" genannt, sind den Bischöfen, — „den Priestern ersten Ranges", als Gehilfen, gleichsam in partem solicitudinis ecclesiarum suarum zugeordnet. Was ihr Ordo, d. h. ihre Befähigung zu heiligen Verrichtungen anlangt, so faßt er zwar den Mittelpunct des neutestamentlichen Priesterthums in sich, erstreckt sich aber keineswegs auf den ganzen Umfang desselben. — Deßwegen bezeichnet Perrone a. a. O. den Unterschied zwischen Presbyterat und Episcopat damit, daß er sagt, jenes sei der Anfang und das Fundament, dieser aber der Gipfel und die Vollendung des Priesterthums. — Bekanntlich werden von den Kirchenvätern die Bischöfe und Päpste vorzugsweise die Priester (sacerdotes) genannt. So von Cyprian, z. B. Epist. 59. ad Cornelium. Epist. 66. ad Florentium etc. (Opp. P. I. Cur. Goldhorn.). Ambrosius nennt den Papst Damasus einfach „den Priester der Römischen Kirche" („misit ad me sanctus Damasus, Romanae ecclesiae sacerdos, libellum" etc.) und den Jahrestag seiner eigenen Erhebung zur bischöflichen Würde nennt er den Geburtstag seines Priesterthumes (mei

natalis est sacerdotii, quotannis enim quasi de integro videtur incipere sacerdotium"). Vid. Epist. Class. I. ep. 17. n. 10. und exposit. evang. sec. Luc. L. VIII. n. 73. Opp. Tom. VIII. et V. Cur. Caillau. Im 143. Briefe des hl. Augustin kommt „Sacerdotium vestrum" als der Ehrentitel vor, womit der Bischof angeredet wird (andere Belege s. bei Du Cange, „Glossarium" etc. s. v. Sacerdos.). Will man hierauf wegen der Wandelbarkeit des Sprachgebrauches kein besonderes Gewicht legen, sondern bei der Ansicht stehen bleiben, daß das „sacerdotium" im Bischofe und Presbyter durchaus nicht verschieden sei, daß jener nur etwas Jurisdiction (zu deren Erwerbung gar keine Weihe erforderlich ist) vor diesem voraus habe, — wie erklärt man es denn, daß im Römischen Missale die Presbyteri immer bloß als Martyrer, als Confessoren oder als Doctores ecclesiae verehrt werden ohne die mindeste Anspielung auf ihren sacerdotalen Charakter? Daß Antiphonen und Versikel wie: „Elegit eum Dominus sacerdotem sibi" etc. „Sacerdotes tui induant justitiam" etc. „Sacerdotes Dei benedicite Dominum" etc. „Sacerdotes ejus induam salutari" etc. „Hic est Sacerdos, quem coronavit Dominus" etc. in den Messen hl. Päpste und Bischöfe regelmäßig wiederkehren, in den Messen jener Heiligen hingegen, die einfache Priester (presbyteri) waren, niemals vorkommen? — Die Würde des Priesterthums in der Kirche beruht einmal auf der Erhabenheit dessen, der in dem Priester repräsentirt wird, sodann auf der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Priesteramtes, und endlich auf den hohen Geheimnissen, die dasselbe zu verwalten hat. Ihre Superiorität über jede politische Würde, die der hl. Chrysostomus (De sacerdotio Lib. III.) so prägnant dargethan hat, liegt so ganz und gar in der Natur der Sache, daß man sie nur dann anstößig finden und mit Consequenz bekämpfen kann, wenn man in der Negation des Priesterthums selbst seinen Standpunct genommen hat. — Uebrigens ist die objective Würde des Priesterthums mit dem Werthe des einzelnen Trägers nicht zu verwechseln. Nur in Christus sind beide, Würde und Werth, absolut identisch; in seinen Repräsentanten dagegen ist die Würde des Amtes von dem moralischen Werthe oder Unwerthe der damit bekleideten Person unabhängig. Wohl wird da, wo Person und Amt harmoniren, der Vorzug, die Dignität des Amtes gerne auf die Person übergetragen, — sowie da, wo beide im Widerspruche stehen, einerseits der Unwerth der Person, weil sie das goldene Siegel, womit sie bezeichnet ist, nicht auszulöschen vermag, desto häßlicher hervortritt, andererseits von der gedankenlosen Menge Anlaß genommen wird, der Person wegen die Würde zu mißachten, an sich betrachtet, kann aber die priesterliche Würde weder durch Vortrefflichkeit einzelner Träger einen Zuwachs erhalten, noch durch die Verworfenheit solcher eine Verminderung erleiden. — Mit der Würde des Priesterthums hängt sowohl die freie, von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit ausgenommene Stellung, welche die Kirche allenthalben, wo sie nicht pressa ist, für die Personen ihrer Hierarchie in Anspruch nimmt, als auch die Forderung der höchsten religiösen und sittlichen Weihe, die in der Virginität ihren Mittelpunct hat, — wie Grund und Folge zusammen. — Eine weitere Ausführung liegt nicht in unserer Aufgabe. Ueber die Immunität siehe man: „Der Kampf der Kirchenfreiheit mit der Staatsgewalt in der kath. Schweiz" u. s. w. von J. Görres. Aus dem Katholiken J. 1826 besonders abgedruckt. — Ueber die Virginität des Priesters s. außer dem Artikel „Cölibat" auch: Dr. J. H. Pabst: „Der Mensch und seine Geschichte". 2. Aufl. Wien 1847. S. 110 f. und S. 187 ff. — Vergleiche hiezu die Artikel Presbyterat, Presbyteratsweihe, und Priesterweihe. [Kössing.]

Priester, bei den alten Hebräern (כֹּהֲנִים). Die Hebräer erhielten einen geregelten ritualmäßigen Cult erst durch Moses, und ebenso auch einen eigenen Priesterstand zur Verwaltung dieses Cultes. In der patriarchalischen Zeit war der Hausvater zugleich Priester, oder vielmehr, er verrichtete priesterliche Handlungen und brachte für sich und die Seinigen Opfer dar, ohne dabei an bestimmte Zeiten

und ein festes Ceremoniel gebunden zu sein. Mit der theocratischen Verfassung und der Einigung der israelitischen Stämme durch sie zu einem kirchlich politischen Gesammtkörper unter dem Königthum Jehova's, mit einem einzigen Heiligthume als Ort des öffentlichen Gottesdienstes für die ganze Nation, war die alte Sitte nicht mehr verträglich. Die nothwendig gewordene beständige Bedienung des Heiligthums und Verwaltung des heiligen Dienstes erforderte ein zahlreiches und zweckmäßig organisirtes Dienstpersonale. Moses bestimmte dazu den ganzen Stamm Levi (s. Leviten), so jedoch, daß nur ein Theil des Stammes, die Nachkommen Aarons (s. d. A.), zur Vornahme priesterlicher Handlungen berechtigt und mit der Würde des Priesterthums ausgezeichnet wurden. Ihre Einweihung zum Amte fand zugleich mit jener des Hohenpriesters Statt und war mit einer kleinen Ausnahme einerlei mit derselben. Moses brachte einen jungen Stier und zwei Widder, und dazu ungesäuerte Brode und zweierlei Arten ungesäuerter Kuchen in den Vorhof der Stiftshütte vor den Brandopferaltar. Dann wurden Aaron und seine Söhne, nachdem sie sich gewaschen hatten, mit den heiligen Kleidern angethan und mit Oel gesalbt und dem Aaron noch überdieß Oel auf's Haupt gegossen. Darauf mußten sie ihre Hände auf den Kopf des Stieres legen, und Moses schlachtete denselben als Sündopfer, bestrich mit dem Blute die Hörner des Altars und goß das übrige am Fusse desselben aus und verbrannte die Opferstücke auf ihm. Dann mußten Aaron und seine Söhne dem einen Widder die Hände auf den Kopf legen, und Moses schlachtete ihn als Brandopfer, besprengte mit seinem Blute ringsum den Altar und verbrannte alles Fleich auf demselben. Endlich legten jene ihre Hände auf den Kopf des andern Widders, und Moses schlachtete ihn als Einweihungsopfer, strich ihnen etwas von dessen Blut an das rechte Ohr, an den Daumen der rechten Hand und den großen Zehen des rechten Fußes und besprengte mit dem übrigen Blute den Altar ringsum. Darauf nahm er von dem an den Altar gesprengten Blute etwas, mischte es mit dem hl. Oel und besprengte damit Aaron und seine Söhne. Dann mußten letztere die Opferstücke des Widders, seine Brust und rechte Schulter, eines von den ungesäuerten Broden und von den zweierlei Kuchen je einen dem Jehova als Webeopfer darbringen, und Moses verbrannte diese Stücke, mit Ausnahme der Brust, welche ihm gehörte, auf dem Altare. Das übrige Fleisch des Widders mußte sogleich gekocht und von Aaron und seinen Söhnen sammt dem noch vorhandenen Backwerk gegessen werden, was übrig blieb wurde am folgenden Morgen verbrannt. Und dieser Einweihungsritus mußte auf die beschriebene Weise sieben Tage lang fortgesetzt, oder vielmehr täglich wiederholt werden, und die einzuweihenden Priester durften sich während dieser ganzen Zeit nicht vom Heiligthum entfernen (Exod. 29, 1—37. 40, 12—15. Levit. 8, 1—36.). Diese einzige Einweihung galt aber für alle ihre Nachkommen, weßhalb von einer nachherigen Einweihung der späteren Priester bei ihrem Amtsantritte nie mehr die Rede ist. Nach Angabe der Rabbinen hatten sie bloß das Levit. 6, 12. angeordnete Speisopfer darzubringen (vgl. Lundius die alten jüdischen Heiligthümer. Bd. III. Cap. 9. § 18.). Dagegen mußten sie in späterer Zeit ihre priesterliche Abstammung genealogisch nachweisen, und wurden, wenn sie es nicht vermochten, vom Priesterthum ausgeschlossen (Esr. 2, 61 f. Neh. 7, 63. vgl. Lundius Bd. III. Cap. 27. § 6.). Das Alter, mit welchem die Priester dienstfähig wurden, wird nirgends ausdrücklich bestimmt, nach 2 Chron. 31, 17. war es aber wahrscheinlich das zwanzigste Jahr. Dieses Alter ist auch nach den Rabbinen erforderlich, um in den Priesterstand aufgenommen werden zu können, nur bestimmen sie zugleich schon im Thalmud, daß die Fähigkeit zur Theilnahme am priesterlichen Dienste mit der angehenden Mannbarkeit beginne (cf. Selden, de success. in Pontif. L. II. c. 4.). Die Amtsgeschäfte der Priester bestunden hauptsächlich theils in der Verwaltung des Cultes, theils in der Unterweisung des Volkes. In ersterer Hinsicht hatten sie alle gottesdienstliche Handlungen im Heiligen und im Vorhofe der Stiftshütte, später

des Tempels, vorzunehmen. Und damit sie sämmtlich in gehöriger Ordnung und Regelmäßigkeit sich an diesem Geschäfte betheiligen könnten, wurden sie schon von David in 24 Classen (מַחְלְקוֹת, ἐφημερίαι, πατριαί 1 Chron. 24, 3 ff. 2 Chron. 8, 14. 23, 8. 35, 4 ff. Jos. Antt. VII. 14, 7.) abgetheilt, von denen jede ein eigenes Oberhaupt (שַׂר 2 Chron. 36, 14. Esr. 10, 5. oder ראשׁ Neh. 12, 7.) hatte und den Dienst des Heiligthums von einem Sabbath bis zum andern besorgte (2 Kön. 11. 9. 2 Chron. 23, 8. vgl. Luc. 1, 5.). Diese 24 Classen bestanden nach Josephus (Vita § 1.) und dem Thalmud (cf. Lightfoot, hor. hebr. ad Luc. 1, 5.) auch in der nachexilischen Zeit noch, und da nur vier Priesterfamilien aus dem Exil zurückgekehrt waren, so sollen diese sogleich in 24 Classen abgetheilt worden sein (Lightfoot l. c.). Die Reihenfolge der Classen wurde durchs Loos bestimmt (1 Chron. 24, 7 ff.), und die einzelnen Verrichtungen von den Dienstthuenden täglich ebenfalls durchs Loos unter sich vertheilt (Luc. 1, 9. Mischna Joma II. 3.). Diese Verrichtungen bestunden hauptsächlich darin, daß sie im Heiligen täglich Morgens und Abends auf dem Rauchopferaltar das Rauchwerk darbringen (Exod. 30, 7.), die Lampen des goldenen Leuchters reinigen und mit frischem Oel versehen, und wöchentlich die Brode und den Wein auf dem Schaubrodtische wechseln mußten (Levit. 34, 1—9.). Sodann im Vorhof hatten sie das Feuer auf dem Brandopferaltar zu unterhalten (Levit. 6, 5.), täglich die Asche von demselben wegzuräumen (Joma, I. 8. Tamid, I. 2. 4.), das tägliche Morgen- und Abendopfer darzubringen (Exod. 29, 38.), und überhaupt bei den blutigen Opfern die Thiere zu schlachten, das Blut aufzufangen und je nach den verschiedenen Opferarten verschieden zu verwenden und die Opferstücke auf dem Altare zu verbrennen (s. Opfer). Wenn Festtage auf eine Woche fielen, so kamen während derselben den Thalmudisten zufolge (Succa, V. 6. 7.) alle Ephemerien zum Heiligthum, aber die Wochenephemerie versah immer den regelmäßigen Dienst, und die übrigen nur dasjenige, was auf das Fest Bezug hatte. Außerdem mußten die Priester den etwaigen Bruch des Nasireates sühnen und dasselbe von neuem beginnen lassen, so wie das gehörig abgelaufene feierlich schließen (s. Gelübde. IV. 387.), ferner den des Ehebruchs verdächtigen Frauen das Fluchwasser zu trinken geben (Num. 5, 12 ff.), zu gewissen Zwecken, namentlich zur Verkündung der Festtage, die heiligen Posaunen blasen (Num. 10, 1 ff. 2 Chron. 7, 6. 29, 26. Neh. 12, 41. Succa, V. 5. Arach, II. 3.). Unreine, besonders Aussätzige, untersuchen, und erforderlichen Falles für rein und gesund erklären (Levit. 13. und. 14. Deut. 24, 8. Matth. 8, 4.), die dem Heiligthum gelobten Dinge abschätzen (Levit. 27.) und nach Middoth, I. 1. im Innern des Tempels Wache halten. Der Aufseher über diese Wache hieß איש הר הבית und ist wahrscheinlich einerlei mit dem προστάτης τοῦ ἱεροῦ (2 Mac. 3, 4.) und στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (Apg. 4, 1. 5, 24.). Als Lehrer des Volkes hatten sie in Verbindung mit den Leviten das Gesetz bekannt zu machen und zu erklären und zu einem gesetzmäßigen Leben anzuhalten (Levit. 10, 11. Deut. 33, 10. Mal. 2, 7.), und zwar unentgeltlich (Mich. 3, 11.). Ihrer Aufsicht war daher auch das Gesetzbuch anvertraut (Deut. 31, 9. 24—26) und der König mußte sich von ihnen eine Abschrift desselben besorgen lassen (Deut. 17, 18.). Außerdem kam den Priestern noch eine gewisse richterliche Thätigkeit zu, die letzte Entscheidung nämlich in schwierigen Rechtshändeln (Deut. 17, 8. 19, 17. 21, 5.) und noch König Josaphat organisirte zu Jerusalem aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern ein oberstes Gericht (2 Chron. 19, 8.). Endlich bei Kriegszügen wurden nach Deut. 20, 2 ff. immer auch Priester mitgenommen, jedoch von einem eigens gewählten und gesalbten Feldpriester (משיח מלחמה), wie solcher nach rabbinischen Angaben existirt haben soll (cf. Wagenseil, Sota. p. 839 sqq.), wissen die alttestamentlichen Schriften nichts. Um übrigens beim Heiligthum priesterliche Verrichtungen vornehmen zu können, war levitische Reinheit und Nüchternheit erforderlich. Wer im Zustande

levitischer Unreinheit sich an der Verwaltung des hl. Dienstes betheiligte, sollte ausgerottet werden (Levit. 22, 3.), ebenso wer das Heiligthum betrat, nachdem er Wein oder sonst berauschendes Getränk getrunken hatte (Levit. 10, 9.). Außerdem nennt das Gesetz noch mehrere Erfordernisse als Bedingung, um überhaupt an dem Priesteramte activen Antheil nehmen zu können. Dahin gehört zunächst das Freisein von bestimmten leiblichen Gebrechen. Blinde und Lahme, Höckerige und Zwerge, dann solche, die eine zusammengedrückte Nase, irgend ein zu langes Glied, einen gebrochenen Arm oder Fuß, einen Flecken im Auge, oder die Krätze oder Flechten oder zerquetschte Hoden hatten, durften keine priesterliche Functionen vornehmen, wohl aber participirten sie gleich den übrigen an den Einkünften oder Unterhaltsmitteln des Priesterstandes (Levit. 21, 17—23.). Zu diesen Gebrechen fügt der Thalmud noch eine Menge anderer, so daß sich ihre Zahl bis auf 142 beläuft, die jedoch hier füglich unberücksichtigt bleiben können (cf. Selden, de sucess. in Pontif. L. II. c. 5. — Richter, physiognomia sacerdot. — Kiesling, de legibus Mos. circa sacerdotes vitio corporis laborantes.). Sodann durfte ein Priester nur eine Jungfrau oder ehrbare Wittwe heirathen, übrigens aus jedem beliebigen Stamme, aber keine geschwächte oder von ihrem Mann verstoßene, und der Hohepriester nicht einmal eine Wittwe (Levit. 21, 7—15.). Wer eine geschwächte oder von ihrem Manne verstoßene heirathete, wurde nach Maimonides (יד החזקה, VIII. 3.) von der Vornahme gottesdienstlicher Handlungen so lange ausgeschlossen, bis er die gesetzwidrige Verbindung auflöste. Für immer unfähig zu solchen Handlungen wurde aber, wer sich bei einem götzendienerischen Culte betheiligt hatte; ebenso wer an einem mosaischen Opferdienst Theil genommen, der anderwärts, als beim rechtmäßigen Heiligthum eingerichtet war, nur erhielt ein solcher, wenn er wieder in seine Priesterstadt zurückkehrte, seinen Antheil an den Einkünften des Priesterstandes, wurde also denen gleich geachtet die mit körperlichen Gebrechen behaftet waren (Menachot XIII. 10). Endlich durften die Priester sich durch keine Leiche verunreinigen, außer wenn es sich um Eltern, Geschwistern oder Kinder handelte und der Hohepriester selbst im letzteren Falle nicht (Levit. 21, 1—3. 11.), auch durften sie ihre Trauer nicht auf auffallende Weise durch Abscheeren der Haare, Zerreißen der Kleider, körperliche Verwundungen ꝛc. äußerlich zu erkennen geben (Levit. 10, 6 f. 21, 5.). Im Heiligthum durften die Priester nur in ihren priesterlichen Amtskleidern thätig sein. Diese waren: a) מִכְנְסֵי בָד, was gewöhnlich nicht ganz richtig mit „Hosen“ oder „Beinkleider„ übersetzt wird. Sie reichten nur von den Hüften bis zu den Lenden (Exod. 28, 42.), nicht aber, wie die Rabbinen versichern, bis an oder über die Kniee hinab (cf. Braun, vestitus sacerdotum Hebraeorum. L. II. c. 1. nr. 320. 328.), und waren somit von unsern Beinkleidern sehr bedeutend verschieden. Es wird auch als ihr Zweck ausdrücklich nur Bedeckung der Schamtheile angegeben (Exod. 28, 42.). Josephus gebraucht dafür geradezu das hebr. *μαναχασή* (für *μαχανασή* oder vielmehr *μιχνεσή*) und erklärt es mit: *διάζωμα δ᾽ ἐστὶ περὶ τὰ αἰδοῖα ῥαπτὸν ἐκ βύσσε κλωστῆς εἰργνύμενον, ἐμβαινόντων εἰς αὐτὸ τῶν ποδῶν, ὥσπερ ἀναξυρίδας. ἀποτέμνεται δὲ ὑπὲρ ἥμισυ καὶ τελευτῆσαν ἄχρι τῆς λαγόνος περὶ αὐτὴν ἀποσφίγγεται* (Antt. III. 7, 1.). b) כְּתֹנֶת, Leibrock. Die Stellen, wo er vorkommt, geben keine nähere Beschreibung von ihm, sondern heben bloß hervor, daß er ein Werk des Webers (מַעֲשֵׂה אֹרֵג) sei (Exod. 39, 27.), und bezeichnen die Webart desselben mit תַּשְׁבֵּץ (Exod. 28, 4. 39.). Der erstere Ausdruck kann nicht sagen wollen, daß der Zeug, woraus der Rock bestund, gewoben gewesen sei, denn das verstund sich zu sehr von selbst, sondern daß der Rock als solcher gewoben, mithin nicht aus verschiedenen Stücken zusammengenäht, sondern nur aus einem Gewebe bestanden habe, wie z. B. auch der Rock des Heilandes (Joh. 19, 23.). Mit תַּשְׁבֵּץ aber ist, wie Bähr gezeigt hat (Symbolik des Mosaischen Cultus. II. 63), ohne Zwei-

fel ein gewürfeltes, würfelartiges Gewebe bezeichnet, so daß wir den Priesterrock als eine tunica tesselata zu denken haben. Nach der jüdischen Ueberlieferung reichte er vom Hals bis an die Knöchel, war aber eng und mit ebenfals engen bis an die Hände reichenden Aermeln versehen und wurde am Halse durch Bänder zugezogen. Josephus sagt über ihn: *Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδήρης χιτὼν περιγεγραμμένος τῷ σώματι καὶ τὰς χειρίδας περὶ τοῖς βραχίοσιν κατεσφιγμένος, ὃν ἐπιζώννυνται κατὰ στῆθος ὀλίγον τῆς μασχάλης ὑπεράνω τὴν ζώνην περιάγοντες. — Οὗτος ὁ χιτὼν κολποῦται μὲν οὐδαμόθεν, λαγαρὸν δὲ παρέχων τὸν βρογχωτῆρα τοῦ αὐχένος, ἀρπεδόσιν ἐκ τῆς ὤας καὶ τῶν κατὰ στέρνον καὶ μετάφρενον ἠρτημέναις ἀναδεῖται ὑπὲρ ἑκατέραν κατακλεῖδα* (l. c. § 2). c) אַבְנֵט, Gürtel. Der biblische Text sagt über ihn weiter nichts, als daß er eine Buntsticker-Arbeit (מַעֲשֵׂה רֹקֵם) sei (Exod. 28, 39.), und zwar von derselben Art und mit denselben Farben, wie der Eingangsvorhang des Vorhofes und des Heiligen der Stiftshütte (Exod. 39, 29. vgl. 36, 37. 38, 18.). Seine Breite betrug der rabbinischen Ueberlieferung zufolge drei Fingerbreiten und seine Länge 32 Ellen. Als außerordentlich lang schildert ihn auch Josephus, ohne jedoch seine Länge ausdrücklich anzugeben, seine Breite aber bestimmt er auf vier Fingerbreiten. Er sagt: — *τὴν ζώνην περιάγοντες, πλατεῖαν μὲν ὡς εἰς τέσσαρας δακτύλους, διακένως δ᾽ ὑφασμένην ὥστε λεβηρίδα δοκεῖν ὄφεως· ἄνθη δ᾽ εἰς αὐτὴν ἐνύφανται, φοίνικι καὶ πορφύρᾳ μετὰ ὑακίνθου καὶ βύσσου πεποικιλμένα, στήμων δ᾽ ἐστὶ μόνη βύσσος. Καὶ λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν τῆς ἑλίξεως κατὰ στέρνον καὶ περιελθοῦσα πάλιν δεῖται, καὶ κέχυται μὲν πολλὴ μέχρι καὶ τῶν σφυρῶν, ἕως οὐ μηδὲν ὁ ἱερεὺς ἐνεργεῖ· πρὸς γὰρ εὐπρέπειαν οὕτως ἔχει τοῖς ὁρῶσι καλῶς. Ὅταν δὲ σπουδάζειν περὶ τὰς θυσίας δέῃ καὶ διακονεῖν, ὅπως μὴ κινουμένης ἐμποδίζηται πρὸς τὸ ἔργον, ἀναβαλλόμενος ἐπὶ τὸ λαιὸν ὠμοφορεῖ* (l. c.). d) מִגְבָּעָה, Kopfbedeckung. Auch ihre Form und Beschaffenheit wird nicht näher angegeben, sondern bloß gesagt, daß sie aus Byssus bestehe (Exod. 39, 28.). Daß man aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, einen eigentlichen Kopfbund, sondern eine Art Mütze darunter zu denken habe, hat Bähr wahrscheinlich gemacht (a. a. O. S. 64 ff.). Josephus sagt: *Ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς φορεῖ πῖλον ἄκωνον, οὐ διϊκνούμενον εἰς πᾶσαν αὐτὴν, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ὀλίγον ὑπερβεβηκότα μέσης· καλεῖται μὲν μασναεμφθής* (מִצְנֶפֶת, מַצְנַפְתָּא). *Τῇ δὲ κατασκευῇ τοιοῦτός ἐστιν ὡς στεφάνη δοκεῖν, ἐξ ὑφάσματος λινέου ταινία πεποιημένη παχεῖα, καὶ γὰρ ἐπιπτυσσόμενον ῥάπτεται πολλάκις. Ἔπειτα σινδὼν ἄνωθεν αὐτὸν ἐκπεριέρχεται διήκουσα μέχρι μετώπου, τήν τε ῥαφὴν τῆς ταινίας καὶ τὸ, ἀπ᾽ αὐτῆς ἀπρεπὲς καλύπτουσα, καὶ ὅλῳ δὲ τῷ κρανίῳ γιγνομένη ἐπίπεδον* (l. c. § 3.). Josephus vermischt hier augenfällig die Kopfbedeckung der Priester und des Hohenpriesters und gibt den erstern gegen die ausdrücklichen Angaben des pentateuchischen Textes zwei Kopfbedeckungen, so daß auf seine Aussagen nicht viel gebaut werden kann. Der jüdischen Ueberlieferung zufolge trugen die Priester diese Kleider nur, wenn sie im Heiligthum sich aufhielten, und dieselben sollen an einem besonderen Orte im Tempel unter der Aufsicht eines eigenen Vorstehers aufbewahrt worden sein (vgl. Winer, Realw. s. v.). Derselben Ueberlieferung zufolge durften die Priester während ihrer Dienstzeit im Tempel keine Schuhe tragen, und dafür spricht auch der Umstand, daß bei den Hebräern von jeher die Ansicht herrschte, man dürfe heilige Orte nur mit bloßen Füßen betreten (Exod. 3, 5. Jos. 5, 15.). Das Einkommen der Priester bestund der Hauptsache nach in dem Zehnten, den die Leviten an sie zu entrichten hatten von dem Zehnten, den sie vom Volke erhielten. Dazu kam aber noch manches Andere, und zwar vor allem die Erstlinge und Erstgeburten (s. diese Art.), die zusammen einen bedeutenden Einkommenstheil bildeten, dann der größte Theil von den vielen Speisopfern, von denen nur Weniges verbrannt wurde und das Uebrige den Prie-

stern gehörte, ferner der größte Theil der Sünd- und Schuldopfer, von denen mit wenigen Ausnahmen nur die gewöhnlichen Opferstücke verbrannt wurden und alles Uebrige den Priestern zufiel, endlich von all den vielen Thieren, die theils in Folge gesetzlicher Bestimmungen theils freiwillig geopfert wurden, die Häute, in Betreff der Brandopfer wird dieß ausdrücklich bemerkt (Levit. 7, 8.), und bei den übrigen versteht es sich von selbst, weil alles was nicht verbrannt oder von den Opfernden am heiligen Orte verzehrt wurde, den Priestern gehörte. Dazu kamen noch die Strafgelder für levitische Verschuldungen (Num. 5, 6—8.), und alles Verbannte oder sonst dem Jehova Gelobte, oder der Geldwerth dafür (Levit. 27. Num. 18, 14.). Und bei all dem hatten sie keine Abgaben zu entrichten und keine Kriegsdienste zu leisten, welche Vergünstigung ihnen selbst noch in der nachexilischen Zeit von ausländischen Herrschern zu Theil wurde (Esr. 7, 24. Jos. Antt. XII. 3, 3.). Man hat diese Einkünfte für die Priester all zu groß finden wollen im Verhältniß zu der Dienstleistung, die ihnen oblag. Dagegen ist aber mit Recht bemerkt worden, daß ihre Einkünfte, namentlich die Zehnten, nicht immer genau einliefen, daß die Masse der zehntbaren Aecker im Ganzen dieselbe blieb, während die Zahl der Leviten und Priester zunahm, die ohnehin nicht bloß für sich selbst, sondern auch für ihre Familie zu sorgen hatten, und daß dieselben in der israelitischen Geschichte ja doch nie als wohlhabend und reich erscheinen, sondern im Gegentheil als bedürftig der Wohlthätigkeit empfohlen werden (vgl. Bähr, Symbolik II. 48 ff.). Zum Aufenthalte wurden ihnen von den 48 für den ganzen Stamm Levi bestimmten Städten 13 in den Stammgebieten Juda, Benjamin und Simeon gelegene Städte zugewiesen (s. Leviten VI. 504.), und zwar deßhalb gerade in diesen Stammgebieten, damit sie nicht allzuweit vom Heiligthum entfernt seien. — Dem Gesagten zufolge nahm der israelitische Priesterstand in der alten Theocratie eine wichtige Stellung ein. Die Priester waren die Vermittler der religiösen Verbindung und Einigung zwischen Jehova und seinem Volke und da sie außerdem durch höhere Bildung, Gesetzeskunde und anderartige, namentlich auch ärztliche Kenntnisse sich auszeichneten, so ist es leicht begreiflich, daß sie beim Volke gewöhnlich auch in hohem Ansehen stunden und große Auctorität hatten, wenn gleich auch die Fälle nicht selten waren, wo sie ihre Pflicht versäumten und selbst mit den antitheocratischen und abtrünnigen Volks- und Regierungsparteien gemeinsame Sache machten. In den Reden der Propheten trifft sie dießfalls oft harter Tadel (z. B. Hos. 6, 9. Mich. 3, 11. Zeph. 3, 4. Jer. 5, 31. 6, 13. 23, 11. Klagl. 4, 13. Ezech. 22, 26.); und wenn z. B. der Hohepriester Uria auf das Ansinnen des Königs Achas, im jerusalemischen Tempel einen Götzenaltar, gleich jenem zu Damascus zu errichten, ohne Weiteres eingeht (2 Kön. 16, 10 f.), so ist das gewiß nicht geeignet, von der Würde und Moralität des damaligen Priesterstandes eine hohe Vorstellung zu erwecken. In solchen Fällen suchten übrigens die Propheten dem schlimmen Einfluß einiger Maaßen zu begegnen, den die Verkehrtheit und das böse Beispiel der Priester nothwendig üben mußte (s. Propheten). Vgl. außer den gelegenheitlich schon angeführten Schriften noch: Abraham Ben David dissert. de vestitu sacerdotum hebraeorum ex Schilte Haggibborim excerpta, Hebraice et Latine, et Blasii Ugolini sacerdotium hebraicum, beide in Ugolini Thesaurus Bd. XII., ferner: Johannis Sauberti lib. de sacerdotibus Hebraeorum. — Jonae Krumbholz sacerdotium Hebraicum. — Blasii Ugolini diss. de sacerdote castrensi, alle drei in Ugolini Thesaurus. Bd. XIII. — Vgl. hiezu die Art. Hohepriester, Abgaben bei den Hebräern, Kleidung bei den Heb., Gottesdienst bei den Heb. — Ueber die Priester der neuern Juden vgl. den Art. Cohen. [Welte.]

Priester der christlichen Lehre, s. Bus.

Priester von der Mission, s. Lazaristen.

Priesterkleider, s. Kleider, heilige.

Priesterseminarium, s. Seminarium, clericalisches.

Priesterweihe — sacramentum ordinis. Christus der Herr konnte das Erlösungswerk nach seiner Himmelfahrt nicht dem Zufalle preisgeben; sein Reich sollte fortgepflanzt und in der ganzen Welt ausgebreitet werden. Dazu bedurfte es einer fortdauernden sichtbaren Anstalt, um fortdauernd an jeder Generation und an jedem Individuum die vollbrachte Erlösung zu verwirklichen. Diese Anstalt ist das katholische Priesterthum, das der Heiland vor seinem Hingange zum Vater eingesetzt hat. Ohne Priesterthum kann die Kirche ihre Zwecke nicht erfüllen, ja ohne Priesterthum ist gar keine Kirche Christi denkbar (s. Kirche und Hierarchie). Das Mittel der Fortpflanzung des Priesterthums aber ist die Kraft der heil. Weihe. Die Weihe — ordo — ist jener hl. Ritus oder jenes von Christus eingesetzte Sacrament des neuen Bundes, durch welches die geistliche Gewalt ertheilt wird, die hl. Sacramente zu conficiren und zu spenden, so wie die übrigen geistlichen Verrichtungen rechtmäßig vorzunehmen (s. Ordination). Der Ausdruck ritus sacer wurde von den Theologen gewählt, weil derselbe auch auf jene Weihen paßt, welche wahrscheinlich nicht Sacramente sind, während sich der Ausdruck sacramentum nur auf jene Weihen bezieht, die Sacramente sind. Der Act der Weihe heißt ordinatio, bei den Griechen Handauflegung (s. Presbyteratsweihe). Die Akatholiken erkennen das Sacrament der Weihe nicht an, sie haben deßhalb auch keine Priester, und bedürfen auch ihrer Ansicht nach derselben nicht, da jeder aus ihrer Mitte nicht bloß das Predigt-, sondern auch das Spendungsamt versehen kann, ohne daß er dazu eine besondere persönliche Heiligung nöthig hat. In der katholischen Kirche aber ist es Dogma, daß Christus der Herr die Weihe als ein Sacrament eingesetzt hat, welches dem Empfänger eine persönliche Heiligung verleiht nach Trident. Sess. XXIII. 3. u. 4. Canon. Indem aber das Tridentinum den ordo oder die hl. Ordination als ein eigentliches Sacrament des N. B. aufstellt, so ist damit nicht gesagt, daß alle Weihen Sacramente seien, sondern nur, daß die Weihe ein Sacrament sei. Daß aber die Weihe nicht ein bloß äußerer Ritus, sondern ein wahres Sacrament sei, leuchtet aus mehreren Stellen der hl. Schrift ein, wie Apostg. 14, 22. Paulus und Barnabas stellten in den einzelnen Kirchen, die sie besuchten, Priester auf — *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν*. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6. Hier ist die Rede von der Handauflegung, also einem sichtbaren Ritus und von einer damit verbundenen Gnadenertheilung. Da aber diese letztere nur von Gott ausgehen kann, so haben wir die zu einem Sacramente erforderlichen Bedingungen. Daß wir in der hl. Schrift nicht lesen, daß Christus selbst die Hände aufgelegt habe, hat kein Gewicht als Einwendung gegen die göttliche Einsetzung der Weihe; denn es ist genug, daß die Apostel von Christus den Auftrag erhielten, die Hände aufzulegen, zudem ist dieses Schweigen der hl. Schrift kein Beweis dafür, daß Christus die Hände nicht aufgelegt habe. Alle Väter ohne Ausnahme zählen die Weihe zu den hl. Sacramenten der katholischen Kirche; so Irenäus, Justinus Martyr, Cyprian, Leo der Große, Gregor der Große, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus (s. Art. Messe). Der letztere Vater schrieb sechs Bücher über das Priesterthum; die ganze Schrift ist eine Bestätigung von der innigsten Ueberzeugung des hl. Chrysostomus, daß durch die Ordination das sacerdotium ertheilt werde, und daß der Ordinirte eine außerordentliche, specielle Gnade des hl. Geistes empfange, und dadurch eine Gewalt, welche Schrecken erregend, und keinem andern Geschöpfe, selbst nicht den Engeln und Erzengeln ist mitgetheilt worden, so wie die Einsetzung des Priesterthums auch das unmittelbare Werk des hl. Geistes ist. „Non enim homo, non angelus, non archangelus, non alia ulla creata potestas, sed ipse Paracletus hoc officium (i. e. sacerdotis) instituit, et adhuc in carne commorantes adduxit, ut ministerium repraesentarent angelorum" (*ἀλλ' αὐτὸς ὁ Παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν, καὶ ἔτι μένοντας ἐν σαρκὶ τὴν ἀγγέλων ἔπεισε φαντάζεσθαι διακονίαν*) libr. III. de

sacerd. Der hl. Lehrer schildert in den lebhaftesten Farben die Doppelgewalt des Priesters, und zwar zuerst seinen hehren Opferdienst: „Nam cum cernis Dominum immolatum, et jacentem, et sacerdotem superstantem victimae (*τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι*) et comprecantem, cunctosque illo pretiosissimo sanguine russatos: num adhuc cum hominibus esse putas et in terra stare, ac non confestim in coelum translatus, omni carnali cogitatione ejecta, nuda anima et sensu puro circumspicis ea, quae sunt in coelo? Ille, qui cum Patre supra sedet, in hora illa (sacrificii) omnium tenetur manibus: seque praebet iis, qui volunt, tractandum et circumplectendum; id quod omnes tum oculis faciunt.“ Dann wendet der hl. Lehrer, das Neue mit dem Alten vergleichend, seinen Blick auf den Propheten Elias, wie er umgeben von einer unzähligen lautlos harrenden Volksmenge, das Opfer auf den Steinen vor sich, über dasselbe betet, und wie dann plötzlich Feuer vom Himmel auf das Opfer herabfährt. Sofort führt der hl. Vater den Zuschauer von dieser wundervollen Scene zu den „alles Staunen übersteigenden“ Geheimnissen des N. B. „Stat sacerdos,“ fährt er fort, „non ignem deducens, sed spiritum sanctum; supplicationemque in longum facit, non ut lampas aliqua accensa desuper, quae sunt propositae (*τὰ προκείμενα*), consumat; verum ut gratia victimae illapsa, per eam cunctorum mentes inflammet, argentoque candentiores ignito praestet.“ .... „Nam si illud cogites, quantum sit, homo qui sit, isque carne etiamnum et sanguine implicatus; hunc illi beatae atque immortali Naturae appropinquare posse: tum praeclare intelliges, quanto sacerdotes honore dignata sit Spiritus gratia“ (*ὅσης τοὺς ἱερεῖς τιμῆς ἡ τοῦ Πνεύματος ἠξίωσεν χάρις*). Dazu komme noch eine andere den Engeln gleichfalls verweigerte Gewalt der Priester, die Binde- und Lösegewalt; zu keinem der Engel habe der Herr gesprochen: „Was ihr binden werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr lösen werdet, das soll gelöst sein.“ So habe der Herr den Priestern eine durchaus himmlische Gewalt gegeben (*πᾶσαν αὐτοῖς τὴν οὐράνιον ἔδωκεν ἐξουσίαν*). Ganz übereinstimmend mit den hl. Vätern geben über das sacram. ordinis die Concilien ihre Entscheidungen, so das Concil von Chalcedon (can. II.), das Concil. II. Nicenum, das 8. Concil von Toledo, das Concil von Florenz u. s. w. Selbst die Vorläufer der sog. Reformation des 16ten Jahrh. ein Huß, Wiclef, die Waldenser — läugneten das Sacrament der Weihe nicht, sondern stellten nur die irrige Behauptung auf, die Weihe gehe ihrer Kraft nach durch die Todsünde verloren. Das erste Concil von Nicäa verbietet den Diaconen, die heil. Eucharistie einem Priester zu spenden, weil der Priester die Gewalt zu opfern hat, welche der Diacon nicht hat. Zur Zeit der ersten Christenverfolgungen nahmen die Laien die hl. Eucharistie mit in den Kerker; das hatten sie nicht nöthig, wenn, wie seit Luther die Akatholiken wähnen, jeder Getaufte consecriren kann. Weder aus der Schrift noch aus der Tradition läßt sich darthun, daß der Mensch bloß vermöge der Taufe die Gewalt habe zu consecriren und Sünden zu vergeben oder zu behalten. Man zog aus der Stelle 1 Petri 2, 5. u. 9. den Schluß, daß alle Getauften Priester seien und Opfer darbringen könnten; allein ganz irrig, denn an dieser Stelle ist das Wort sacerdotium im weitern, uneigentlichen Sinne genommen, d. h. alle Christen sind berufen, Gott die Opfer ihres Glaubens und ihrer Liebe darzubringen. Auf den uneigentlichen Sinn weist schon der Beisatz regale hin, d. i. durch die Taufe sind wir in dem Sinne Priester, wie wir Könige sind (s. Hierarchie, Ordination und Priester). Auch die Väter, wie z. B. Tertullian, reden öfter von einem Priesterthum der Laien; allein eben dadurch, daß sie von einem Priesterthum der Laien reden, unterscheiden sie es vom eigentlichen Priesterthum. Anlaß, von einem Laienpriesterthum zu sprechen, hatten die Väter in der Sitte der alten Kirche, gemäß welcher die Gläubigen täglich Brod und Wein zum hl. Opfer brachten, wodurch sie gewissermaßen als Mitopfernde erschienen. Hat ja auch das heutige Missale noch Bezeichnungen, welche den beiwohnenden Gläubigen

einen gewissen Antheil am Meßopfer beilegen; so die Ausdrücke: Offerimus, Communicantes et memoriam venerantes etc. (s. Messe). In Betreff der Lehre der katholischen Kirche über das sacr. ordinis stehen folgende Sätze fest: Es ist Dogma, daß es eine göttlich instituirte Hierarchie gibt, bestehend aus den Bischöfen, Priestern und Diaconen. Conc. Trid. Sess. XXIII. can. 6. Diese göttliche Hierarchie bildet den „Ordo" der kathol. Kirche (s. Hierarchie). Dogma ist nicht, aber sententia communis der Theologen ist es, daß außer dem Presbyterat auch das Episcopat sowohl als das Diaconat, jedes ein eigenes Sacrament sei (s. Ordines, Priester). Die Kirche hat hierüber nicht definirt; aber definirt hat die Kirche, daß die Bischöfe in der Gewalt über den Priestern stehen, Trident. Sess. XXIII. can. 7: „Si quis dixerit, Episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, anathema sit." Dogma ist ferner, das Sacerdotium, die höchste unter den Weihen, ist Sacrament. Nach dem Tridentinum Sess. XXIII. can. 4. ertheilt die Weihe den hl. Geist, und drückt einen bleibenden Charakter ein, so daß der einmal richtig geweihte Priester nicht mehr Laie werden kann (s. Character indelebilis). Wenn aber das Sacerdotium (vermittelst des äußern Zeichens der Handauflegung unter Gebet) den hl. Geist zugetheilt erhält: so ist es auch Sacrament. Da die katholische Kirche nur aussagt: der „Ordo" (die Weihe) ist Sacrament, so fällt von selbst die Einwendung: „Wenn auch die Bischofsweihe als ein eigenes Sacrament betrachtet wird, so gibt es dann acht Sacramente statt sieben." Antw.: Der Name Ordo umfaßt sowohl das Episcopat als das Presbyterat; beide zusammen bilden das Sacerdotium, sind die species des Sacerdotiums als genus. Das Sacerdotium zerfällt nämlich in zwei ordines, wovon der eine die Gewalt ertheilt, die hl. Eucharistie zu conficiren; der andere überdieß die Gewalt mittheilt, jene zu ordiniren, welche die Eucharistie conficiren (s. d. Art. Ordination, Ordines und Priester). Die Basis vom Sacerdotium aber ist das Presbyterat (s. d. A.); das Episcopat ohne vorhergehendes Presbyterat wäre null und nichtig: es kann Jemand nicht sacerdos magnus — Bischof — sein, wenn er nicht einfacher sacerdos, d. i. Priester ist. Daher sprechen die tridentinischen Väter, wenn sie die Weihe als Sacrament definiren, mit ausdrücklichen Worten nur von den zwei Hauptverrichtungen des Presbyterats: „Si quis dixerit, non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi . . . . anathema sit." Sess. 23. c. 1. Das Sacerdotium läßt sich also so definiren: Est ordo et sacramentum divinitus institutum, quo tribuitur potestas consecrandi corpus et sanguinem Christi, et remittendi ac retinendi peccata. — Das in der hl. Schrift selbst gegründete sichtbare Zeichen bei der Priesterweihe ist die Händeauflegung (s. d. A.). Der hl. Ambrosius schreibt: Homo manus imponit, Deus largitur gratiam. Dasselbe lehren St. Hieronymus, Innocentius, Augustinus u. v. a. Auch die griechische und orientalische Kirche hat bei der Ertheilung der Weihe stets und zwar allein die Handauflegung angewandt, und doch sind die Griechen auf dem Concil zu Florenz (s. d. A.) von der abendländischen Kirche zur Union aufgenommen worden, was gewiß nicht geschehen wäre, wofern sie des Sacraments der „Weihe" entbehrt hätten. Zudem hat ja auch die Gesammtkirche gegen 900 Jahre die hierarchischen ordines (Diaconat, Presbyterat, Episcopat) ohne die traditio instrumentorum ertheilt (s. Presbyteratsweihe); ohnehin war bei der Weihe der sieben Diaconen durch die Apostel die Darreichung des Evangelienbuchs eine Unmöglichkeit, da dasselbe noch nicht vorhanden war. Die Vertheidiger der Meinung, daß die porrectio instrumentorum nothwendig sei, stützen sich gerne auf eine Bestimmung Eugens IV., welche derselbe in dem Unterrichte für die Armenier mit den Worten gibt: Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per

calicis cum vino, et patenae cum pane porrectionem; diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem .... forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia etc. Allein Papst Eugen redet hier bloß von einer accessorischen und integrirenden (nicht wesentlichen) Materie und Form, die er bei den Armeniern der Handauflegung beigefügt wünschte, damit sie auch in den Riten der römischen Kirche so nahe wie möglich kämen, und ihr desto fester anhingen. Eugen erklärte auf dem Florentinum die durch bloße Handauflegung ertheilten Ordinationen der Griechen als gültig; ohnedieß konnte dem Papste der spätere Ursprung der Darreichung der Instrumente nicht unbekannt sein. Morinus ist daher der Meinung, diesen Gebrauch habe irgend ein frommer und gelehrter Bischof eingeführt, um den Ordinanden die Bestimmung und Bedeutung eines jeden Ordo, den sie empfangen, recht klar vor die Augen zu legen. Dieser Ritus sei dann von andern Bischöfen adoptirt und zuletzt in's römische Pontificale aufgenommen worden. — Ueber die Materie des Presbyterats herrscht unter den Theologen eine fünffach verschiedene Meinung. Die erste Meinung erklärt die Darreichung von Kelch und Patene als die wesentliche Materie, die Händeauflegung dagegen als außerwesentlich. Gegen diese Meinung bringt der tiefsinnige Jesuite Maldonat (de sacramentis t. 2. tract. de ordine, quaest. 3) folgende Gründe vor: In der Schrift werde, so oft von der Ordination die Rede sei, dieselbe jedesmal durch die Händeauflegung angezeigt: es erscheine ihm als ein allzu gewagtes Verfahren, die Schrift zu verlassen, und bloß natürlichen Gründen zu folgen. Ferner habe die alte Kirche niemals ohne Handauflegung ordinirt, wie sämmtliche Zeugnisse des Alterthums bewiesen, während dasselbe von einer Darreichung des Kelches und der Hostie nichts melde. Endlich sei es allzu hart, eine so deutlich von den Aposteln bezeugte Ceremonie von der Natur des Sacraments auszuschließen, und dafür eine andere aufzunehmen, von welcher die Schrift keine Erwähnung thue. Die zweite Meinung ist: die eben erwähnte Materie sei nur eine partiale, und mit derselben müsse die Handauflegung sich verbinden; beides zusammen gebe die materia integra. Auch die Vertreter dieser Meinung halten es für ungereimt, von der Essenz des Sacerdotiums jenes auszuschließen, dessen allein nur in der Schrift Erwähnung geschieht, und worin die Concilien und sämmtliche Väter den Ursprung und die Ursache des Priesterthums erkennen, und an dessen Stelle etwas anderes zu setzen, worüber Schrift und Väter das tiefste Stillschweigen bewahren. Dessenungeachtet glaubt ein Verfechter dieser Meinung, Domitius Chamerota, durch die Darreichung der Instrumente werde der Charakter eingeprägt, und eigentlich der Priester constituirt, während durch die Händeauflegung die Gnade und priesterliche Gewalt zur Sündenvergebung ertheilt, und so das Sacerdotium complirt werde. Die dritte Meinung lehrt dasselbe wie die eben angeführte, nur mit dem Zusatze, diese zwei Partialmaterien seien so getrennt, daß die zuerst mitgetheilte Materie die Wirkung der nachfolgenden in keinem Falle suppliren könne. Nach dieser Meinung würde durch vorangehende Materie, durch die Darreichung des Kelches und der Hostie, die Gewalt über den wahren Leib Christi ertheilt, durch die nachfolgende Handauflegung aber die Gewalt über den mystischen Leib Christi. Die Anhänger dieser Meinung nehmen an, daß, falls der ordinirende Bischof nach der Tradition der ersten Materie eines jähen Todes stürbe, die so Ordinirten halbe Priester seien, d. i. ausgestattet mit der Gewalt zu opfern, aber nicht mit der Gewalt, Sünden zu vergeben, welche Gewalt ihnen ein anderer Bischof durch Handauflegung ertheilen müsse. Die vierte Meinung ist die jener, welche die Salbung des Priesters mit der Auflegung der Hände zur Einheit der Materie verbunden wissen wollen. Der Cardinal Hosius war der erste Verfechter dieser Meinung, fand aber wenige Anhänger. Die fünfte Meinung endlich ist jene, welche die Handauflegung allein als Materie annimmt, wie sie auch allein in allen alten Ritualien der lateinischen und griechischen Kirchen vorkömmt, und von den Vätern beider Kirchen erwähnt

wird. Die Freunde dieser Meinung sind aber wieder unter sich getheilter Ansicht darüber, welche Handauflegung die wesentliche Materie sei. Denn nach dem römischen Pontificale unterscheidet man eine dreifache Handauflegung. Die zwei ersten Handauflegungen geschehen sogleich nach Beendigung der Allerheiligen-Litanei. Ohne Gesang und ohne Gebet legt nämlich der Bischof zuerst beide Hände successive auf das Haupt eines jeden Ordinanden, ohne etwas zu sprechen. Dasselbe thun nach ihm alle anwesenden Priester (s. Presbyteratsweihe). Das ist die erste Handauflegung; nach derselben folgt alsbald die zweite, wobei sowohl der Bischof als die anwesenden Priester ihre rechten Hände über die Weihe-Candidaten ausgestreckt halten, während der Bischof stehend mit der Infel die sehr alte Oration spricht: „Oremus, fratres charissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos, quos ad Presbyterii munus elegit, coelestia dona multiplicet, et quod ejus dignatione suscipiunt, ipsius consequantur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.“ R. „Amen.“ Die dritte Handauflegung geschieht am Ende der Ordination nach der hl. Communion, wobei der Bischof über jeden Ordinirten die Worte spricht: „Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.“ Die erste der angeführten Meinungen ignorirt alle diese Handauflegungen, die Vertreter der dritten Meinung lassen nur diese dritte Handauflegung als zum Ordo substantiell gehörig zu, die zwei ersteren Impositionen, welche sie in Eine zusammenziehen, halten sie für rein ceremoniell und zufällig. Dasselbe thun meistens auch die Anhänger der zweiten Meinung, oder sie legen auf die Unterscheidung der Handauflegungen überhaupt kein Gewicht. Die wahrscheinlichste Meinung ist die, daß schon durch jene erste Handauflegung des Bischofs, und durch das obenangeführte Gebet desselben, wobei alle anwohnenden Priester den Ordinanden auch ihre Hände auflegen, und während des Gebetes des Bischofs ihre rechte Hand ausgestreckt halten, daß schon, sage ich, durch diese Handauflegung die Presbyteratsweihe und die Gewalt sowohl über den wahren als über den mystischen Leib Christi ertheilt werde; und daß nachher der Bischof die doppelte dem neugeweihten Priester ertheilte Gewalt nur bestimmter distinguire und declarire, und zwar thut dieses der Bischof in Bezug auf die Darbringung des Opfers dadurch, daß er nach gesalbten und consecrirten Händen bei der Darreichung des Kelchs mit Wein und der Patene mit dem Brode die Worte spricht: „Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis, in nomine Domini;“ und in Bezug auf die Sündenvergebung dadurch, daß er nach vollbrachtem Opfer dem neugeweihten Priester abermals die Hände auflegend spricht: „Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata“ etc. Diese Meinung hat die gewichtvollsten Gründe für sich, unter andern, wie bereits bemerkt worden ist, liegt ein schlagender Grund darin, daß die Ordination bei den Griechen, bei welchen niemals die Darreichung der Instrumente üblich gewesen, von der römischen Kirche jederzeit als gültig ist anerkannt worden, sohin kann jene Darreichung nicht zum Wesen der Ordination gehören. Die ältesten Sacramentarien erwähnen mit keinem Worte jener Darreichung der Instrumente, noch der damit verbundenen Form: Accipe potestatem etc. Eben so wenig erwähnen derselben die ältesten Authoren, welche ex professo und umständlich die kirchlichen Aemter und Verrichtungen beschrieben haben, als Isidor, Alcuin, Amalarius, Rhabanus Maurus, Walafridus Strabo. Auch schweigen sämmtliche alte Ritualbücher beim Ritus der Ertheilung der höhern Weihen von einer Darreichung von Instrumenten eben so beharrlich, als von einer Handauflegung bei Ertheilung der niedern Weihen. Auch die dritte Handauflegung mit ihrer Form: Accipe Spiritum sanctum kömmt in den alten Ritualbüchern nicht vor, und war 1200 Jahre lang in der Kirche Gottes ganz unbekannt. Das vierte Concil von Carthago (can. 3) beschreibt den Ritus der Priesterweihe so: Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum

episcopi super caput illius teneant. Offenbar ist hier von der ersten Handauflegung die Rede, wo auch die Priester ihre Hände dem Ordinanden auflegen. Bei Ertheilung der Diaconatsweihe (s. d. A.) wird die Auflegung der bischöflichen Hand als wesentliche Materie angesehen, um so mehr muß die Händeauflegung beim Presbyterate, wo nicht bloß ein Ministerium, wie beim Diaconate der Fall ist (s. Diaconat u. Ordines), sondern das Sacerdotium ertheilt wird, als wesentlich betrachtet werden. Daher sagt das eben citirte Concil in Betreff der Weihe zum Diacon: Solus episcopus qui eum benedicit, manum super illius caput ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur. Bei der Ertheilung des Sacerdotiums ist das äußere Zeichen noch feierlicher, indem außer dem ordinirenden Bischofe, der dieses äußere Zeichen eben auch durch Handauflegung setzt, auch die anwesenden Priester den Weihecandidaten die Hände auflegen, dadurch aber die potestas nicht ertheilen, sondern nur den vom Bischofe vollbrachten Act bestätigen. Auch das Tridentinum scheint für die Meinung zu sprechen, daß die erste Händeauflegung wesentliche Materie sei, indem es (Sess. XIV. cap. 3) lehrt, die Spender der letzten Oelung seien nur die Bischöfe, oder „die von ihnen durch die Händeauflegung des Presbyteriums recht geweihten Priester.“ Das Concil redet hier unstreitig von der ersten Händeauflegung, da bei der letzten der Bischof allein die Hände auflegt: auch erwähnen die tridentinischen Väter niemals der Instrumente. Die Väter der griechischen Kirche kennen bloß die Handauflegung als das signum collativum gratiae, und wissen nichts von der porrectio instrumentorum und der unctio manuum. Die Schrift selbst knüpft allein an diese impositio manuum die gratia sanctificans, so 1 Timoth. 4, 14, wo Paulus seinen Schüler mahnt: „Noli negligere gratiam, quae est in te, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii.“ Dasjenige aber, woran die heiligmachende Gnade sich knüpft, muß auch die wesentliche Materie sein. Der hl. Hieronymus lehrt, die Ordination werde vollbracht impositione manus et imprecatione vocis. Aber gerade der Umstand, daß bei der ersten Handauflegung die imprecatio vocis zu fehlen scheint, ward den Theologen der zuerst angeführten Meinungen der Anlaß, diese Handauflegung für unwesentlich zu halten, da, wie sie meinten, ihr ja alle Form abgehe, indem der Bischof ganz im Stillen die Hände auflege. Allein die vermißte Form fehlt nur scheinbar; sie erscheint als wirklich vorhanden, wenn man den innigen ununterbrochenen Zusammenhang erwägt, in welchem die im Stillen vollbrachte erste Händeauflegung mit jener Handausstreckung steht, während welcher der Bischof wirklich das die Form setzende Gebet: „Oremus, fratres charissimi“ etc. betet. Gewiß ist also, daß wenigstens diese zweite Handauflegung (oder vielmehr Handausstreckung) ihre entsprechende Form hat, sohin als wesentliche Materie erscheint, während nebenbei einleuchten muß, daß diese zweite impositio im engsten Virtualnexus mit der ersten stillen impositio steht. Damit stimmt ganz überein das vierte Concil von Carthago, dem der hl. Augustinus beiwohnte, wenn es sagt: Presbyter ordinatur Episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente. Der Ausdruck „benedicente“ kann wohl nichts anders bedeuten: als orante vel solemnia verba pronunciante; und gerade dieses geschieht durch die erwähnte Oration des Bischofs. Uebrigens ist in praxi Alles zu vollbringen, was im Pontificale vorgeschrieben ist, und es ist die traditio instrumentorum sowohl als die dritte impositio manuum genau einzuhalten, wenn auch speculative genommen schon mit der zweiten impositio die wesentliche Materie gesetzt ist. Die Einwendung betreffend, auch Christus der Herr habe durch zwei verschiedene Acte seinen Aposteln ihre zweifache Priestergewalt ertheilt, nämlich die eine beim hl. Abendmahle mit den Worten: „Hoc facite“ etc., die andere nach seiner Auferstehung mit den Worten: „Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis“ etc., so ist das Factum ganz richtig, aber es beweist nicht, daß der Herr seinen Aposteln gerade dieselbe Weise zu ordiniren habe auftragen müssen, wie er die Apostel selbst ordinirt hatte. Die Weise,

wie Christus die Apostel ordinirt hat, mußte für immer singulär bleiben, da ja auch die Abendmahlseinsetzung und die Auferstehung des Herrn einzig in ihrer Art waren. Andrerseits enthält es nichts Ungereimtes, wenn die doppelte Gewalt durch Einen Act der Ordination übertragen wird, auch sehen wir in der Wirklichkeit aus den klaren Worten der Schrift, daß die Apostel nur den Einen Act der impositio manuum angewandt haben. Bei den Aposteln selbst war die Uebertragung der doppelten Gewalt allerdings der Zeit nach getrennt; jene Gewalt, welche sie erst nach der Auferstehung Christi erhalten haben, hatten sie noch nicht vor seinem Leiden, und man kann sagen, Judas hatte bloß die erste Gewalt (nämlich in corpus Christi verum). Allein es folgt nicht, daß, wenn beide Gewalten verschieden sind, sie auch nothwendig zu verschiedenen Zeitpuncten müssen übertragen werden, vielmehr ist es wohl denkbar, daß beide durch Einen Act der Ordination ertheilt werden. Cfr. Am. Pouget, instit. cath. II. T. p. 410 sqq.; Casp. Jueninus, comment. de sacram. etc. [Dür.]

Priestley, Joseph, als socinianischer Theolog, Physiker, Chemiker und Philosoph bekannt, geb. 1733, stammte aus einer bürgerlichen puritanischen Familie zu Fieldhead bei Leeds. Schon frühe durch das Studium der Schriften von Hartley und Lardner (s. d. A.) für die socinianischen Lehren gewonnen, verwaltete er während des größten Theiles seines Lebens das Predigtamt bei mehrern Dissentergemeinden, zuletzt zu Birmingham. Von da wegen seiner allzufreien religiösen Ansichten und seines offen zur Schau getragenen Enthusiasmus für die französische Revolution durch einen Volksauflauf, wobei ihm sein Haus nebst seiner reichen Bibliothek, seinen schönen physicalischen Sammlungen und werthvollen Manuscripten zerstört wurde, im J. 1792 vertrieben, siedelte er sich mit seiner Familie nach America über und starb daselbst als Lehrer einer kleinen Gemeinde am 5. Januar 1804 in der Stadt Northumberland. — Priestley gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern der Neuzeit: die Zahl seiner Werke beläuft sich auf 145 und füllt zusammen 70 Octavbände. Außer seinen physicalischen und chemischen Entdeckungen und Abhandlungen, wodurch er sich einen ehrenvollen Platz unter den ersten Gelehrten seiner Zeit und dauernden Ruhm erworben hat, ließ Priestley auch mehrere philosophische Schriften mit stark naturalistischer Färbung erscheinen, welche ihn, ohne eine große Meinung von seinem speculativen Talente zu erwecken, mit den angesehensten Philosophen damaliger Zeit in verdrießlichen Streit verwickelten. Als Theolog war Priestley erklärter Anhänger des Socinianismus und vertrat denselben nicht ohne Geschick in einer Reihe von Controversschriften und größeren Werken, deren bloße Titel seinen Standpunct hinlänglich charakterisiren. Die bedeutendsten unter denselben sind: Vertheidigung des Unitarianismus sowie der Lehre von der Nothwendigkeit; noch mehr s. History of the corruptions of christianity, 1782 ff., teutsch Hamb. 1785, Berl. 1785, und s. Geschichte der ursprünglichen Meinungen in Betreff Jesu Christi — Werke, die mit Scharfsinn, obwohl ohne Gründlichkeit geschrieben, ungemeines Aufsehen erregten und deren Bekämpfung, wie man sagt, Bisthümer eintrug. In gleichem Geiste sind das von ihm redigirte Theological repository, 1777—80, 6 vol. 8.; seine Unterweisungen über die natürliche und geoffenbarte Religion, 1772—74. 3 vol.; seine Noten zur hl. Schrift, 4 vol.; seine Kirchengeschichte, seine Comparison of the institutions of Moses with those of the Hindoos and other ancient nations, 1799, teutsch von Zügenbein, Braunschweig 1801; seine Vergleichung von Jesus und Socrates nebst mehrern andern Schriften von geringerer Bedeutung gehalten. Seine freien socinianischen Ansichten hielten ihn indessen nicht ab, auch zu Gunsten des Christenthums gegen den Unglauben in seiner Weise in die Schranken zu treten. Er that dieß in mehreren Sendschreiben an ungläubige Philosophen, ferner an die Juden, um sie zur Anerkenntniß Christi als des Messias zu bewegen, in Streitschriften gegen Gibbon, gegen Schüler von Swedenborg, gegen das Zeitalter der Vernunft von Th. Payne u. a. Im

J. 1806 erschienen in englischer Sprache die Memoiren von Priestley, 2 vol., fortgesetzt bis an seinen Tod von seinem Sohne Joseph Priestley, und Bemerkungen zu seinen Schriften von Th. Cooper und W. Christie. Vgl. seine Lebensbeschreibung von J. Corry 1805. — Vgl. hiezu den Art. Lindsey. [Hitzfelder.]

Prifling, Kloster, s. Kornmann.

Prim, s. Brevier.

Primae preces, s. Anwartschaften.

Primas. Unter Primaten versteht man die auf die Patriarchen folgende zweite Stufe der Hierarchie (s. d. A.), welche sich in Betreff der Jurisdiction auf historischem Wege durch Mittheilung päpstlicher Primatialrechte aus dem Episcopate herausgebildet hat. Die Primaten in diesem Sinne des Wortes kommen jedoch vorzugsweise im Occident vor, denn obschon die griechische Bezeichnung Ἔξαρχος (s. d. Art. Exarch) gewöhnlich mit Primas wieder gegeben wird, so läßt sich doch eine große Verschiedenheit nicht verkennen. Die Exarchen des Orients waren keinem Patriarchen untergeordnet; sondern standen ihnen in Betreff der Gerechtsame in ihren Sprengeln zur Seite und nur dem Range nach waren sie ihnen nicht gleich; ein solches Verhältniß war aber im Occident, wo der Patriarchat mit dem päpstlichen Primate selbst, in der Person des Bischofs von Rom, verbunden war, nicht denkbar. Primaten waren demnach diejenigen Metropoliten, welche als die ersten Bischöfe eines bestimmten Landes über andere einen Jurisdictionsvorrang einnahmen, welcher in der Consecration der übrigen Metropoliten und Bischöfe, in der Berufung von Nationalconcilien, in der Annahme von Appellationen und in verschiedenen Ehrenvorzügen (z. B. Krönung der Könige) wirksam wurde. Ursprünglich knüpfte sich diese Würde vorzugsweise an die Verleihung eines apostolischen Vicariates, wie dieß z. B. bei dem Bischof von Arles der Fall war, wie überhaupt als Quelle derselben die ausdrückliche päpstliche Verleihung nachweisbar ist; eine Ausnahme macht hievon Carthago, dessen Bischof ohne den Titel Primas zu führen, doch die vollständigen Rechte eines Solchen über Africa ausgeübt hat. Die Verbindung, in welche die Primatialwürde fast überall mit den Nationalinteressen kam, daß der Primas in den einzelnen Reichen zugleich als der erste Landesbischof mehr als jeder andere in die politischen Verhältnisse hineingezogen wurde, hat einen ungünstigen Einfluß auf sie geübt und namentlich zu öfterer Ueberhebung einzelner Primaten gegen das Oberhaupt der Kirche geführt. — Im Laufe der Zeit hat die große Bedeutung der Primatialwürde aufgehört und es hat sich dieselbe für die meisten Fälle in einen bloßen Ehrenvorzug verwandelt. Die wichtigsten Beispiele von Primatialsitzen, abgesehen von Solchen, die rein vorübergehend in dieser Bedeutung vorkommen, sind nach den einzelnen Ländern, folgende: für Andalusien und Portugal: Sevilla, für das übrige Spanien: Tarragona, beide nachmals in Toledo vereinigt; für das westgothische Gallien: Arles, für Frankreich: Rheims, nachmals Lyon, für die Normandie: Rouen, für Belgien: Trier, für England: Canterbury (und daneben York), für Schottland: St. Andrew, für Irland: Armagh, für Teutschland: Mainz, und als Titularprimas auch Salzburg, für Ungarn: Gran, für Polen: Gnesen, für den skandinavischen Norden: Lund, für Corsica und Sardinien wurde dem Erzbischof von Pisa die Primatialwürde verliehen. [Phillips.]

Primat, s. Papst.

Primicerius d. i. primus in cera (cera für tabula cereata, Wachstafel, bei den Alten überhaupt: Tabelle, Matrikel,) bezeichnet im Allgemeinen den in irgend einer Standes- oder Zunft-Matrikel an erster Stelle Eingetragenen; so z. B. primicerius notariorum (l. 2. Cod. De primiceriis XII. 7.) = der erste oder Proto-Notar; primicerius fabricensium (l. 2. Cod. De fabricens. XI. 9.) = der Altmeister der Waffenschmiede 2c.; so auch primicerius diaconorum wie ἡγούμενος τῶν διακόνων = der Erzdiacon (s. Archidiacon). Im engeren Sinne aber,

wie hier zu fassen, bezeichnet primicerius den Inhaber einer Capitelwürde, und kommt in dieser specifischen Bedeutung zuerst in Chrodegangs Regel und den von der Aachener Synode 817 bestätigten Statuten des Amalarius vor, wo er in der Reihe der Capitularen obenan, unmittelbar nach dem Archidiacon und Archipresbyter (später Propst und Decan) aufgeführt ist. Zu seinem Wirkungskreise gehörte hauptsächlich, die Diaconen, Subdiaconen und Minoristen im Choralgesange (s. Choraule und Musik) auszubilden (daher auch sein Name Praecentor, Cantor, Vorsänger, c. 6. X. De consuet. I. 4.), ferner den liturgischen Unterricht derselben zu besorgen, ihre Uebungen zu leiten und die kirchlichen Functionen derselben zu überwachen; den Stiftsgeistlichen die jedesmalige Ordnung des Officiums im Chore anzuzeigen, und den jüngeren überhaupt die Handhabung des Breviers zu erklären u. s. w. Eine sehr umständliche Aufzählung der dienstlichen Obliegenheiten des Primicers enthält die Epistola Isidori Spal. ad Laudefredum Cordub. „De omnibus eccl. gradibus," vgl. c. 1. §. 13. Dist. XXV, und das Bruchstück aus dem Ordo Romanus in c. un. X. De off. primicerii I. 25. Als die Archidiaconen in allmähliger Erweiterung ihrer Amtsgewalt selbst über die Priester und Archipresbyter die niedere Gerichtsbarkeit erhielten, bekam der Primicerius auch die volle Disciplinargewalt über die Minoristen, oder theilte wenigstens dieses Amtsrecht mit dem Scholaster. Seine Stellung im Capitel war daher immer eine ausgezeichnete, und wird bald als Dignität (z. B. c. 6. X. De consuet. I. 4.), bald als Personat (e. gr. c. 8. X. De constit. I. 2.) bezeichnet, zuweilen aber auch unter den Aemtern schlechthin (officia nuda) aufgezählt, wie denn überhaupt hinsichtlich der meisten Capitelwürden (s. d. Art., Bd. II. S. 327.) — die des Propstes und Decans ausgenommen — kein gleichmäßiges Rangverhältniß in den Capiteln bestand. Mit dem Wegfall des Minoristen- und Domicellaren-Institutes (s. d. A.) an den Stiftskirchen in neuerer Zeit ist das Amt des Primicers erloschen. [Permaneder.]

Primitien (primitiae) heißen bei den Alten die alljährlichen Erstlingsfrüchte der Feld- und Gartenproducte, welche als Weihgeschenke in den Tempeln oder Wohnungen der Priester geopfert wurden. Wir finden diese Sitte fast bei allen Völkern des Alterthums; bei den Israeliten war sie besonders geheiliget (s. Erstlinge, Bd. III. S. 694 f.); und wie so manche religiöse Gebräuche und Institutionen aus dem Judenthum auch in die christliche Kirche übergingen, so war auch diese Art des äußeren Cultus als Tribut der Dankbarkeit für Gottes Segnungen von den Christen beibehalten und von den Kirchenvätern dringend als Gewissenspflicht eingeschärft (z. B. c. 45. c. XVI. qu. 1.); dabei jedoch eines Jeden Pietät die Fruchtgattung und das Maß der Gaben überlassen: „Non erant speciali nomine diffinitae, sed offerentium arbitrio derelictae" (c. 1. X. De decim. et prim. III. 30.). Sie trugen unstreitig den Charakter freiwilliger Liebesopfer (s. Oblationen), während der Zehent — bei den Israeliten seit Moses immer, bei den Christen wenigstens seit Carl M. — das strenge Recht darstellt (s. Zehent). Denn daß die Erstlinge nicht weniger als den sechzigsten und nicht mehr als den vierzigsten Theil der reinen Fruchternte betragen sollten, war nur eine ungefähre Maßbestimmung, wie wir sie z. B. bei Hieronymus Comment. in Ezech. c. XLVI. lesen. Erst mit der allgemeineren und strengeren Durchführung der Zehentgesetze im Carolingischen Zeitalter haben sich die Primitien mehr und mehr verloren, oder nur theilweise und in veränderter Form als freiwillige Sammlungen erhalten, dergleichen die noch hie und da üblichen Collecten an Eiern, Butter, Flachs, Obst ꝛc. u. a. animalischen und vegetabilischen Producten sind. Vrgl. hierzu den Art. Oeconom. [Permaneder.]

Primiz — primitiae, prima missa — ist das erste feierliche Meßopfer, das ein neugeweihter Priester (neomysta) unter Beihilfe eines Assistenten darbringt. Die Feierlichkeit beginnt damit, daß der Neugeweihte an den Stufen des Altares den Hymnus Veni sancte Spiritus anstimmt, die entsprechende Oration verrichtet und sodann das Weihwasser austheilt, falls die Rubriken des Tages dieß vorschreiben.

Es ist eine unter den Rubricisten streitige Frage, ob bei einer Primiz die Messe des betreffenden Tages gelesen werden müsse oder ob sie eine Votivmesse sein dürfe (s. d. Art. Messe). Die wahrscheinlichere Meinung geht dahin, daß an den einfachen Sonntagen und den gewöhnlichen festis duplicibus eine Votivmesse (de Trinitate) gelesen werden dürfe, da eine solche an diesen Tagen pro re gravi et publica, wozu eine Primizfeierlichkeit gewiß gehört, gestattet ist (vgl. F. X. Schmid, Liturgik, I. S. 485); dagegen an hohen Festtagen und denjenigen Sonntagen, für welche Votivmessen überhaupt untersagt sind, z. B. dem ersten Adventssonntag ꝛc. muß die Messe des Tages beibehalten werden. — Die Feierlichkeit schließt damit, daß der Primiziant dem versammelten Volke durch Auflegung der Hände die priesterliche Benediction ertheilt. — Vgl. über das Rituelle: Lohner, Instructio practica de SS. Missae sacrificio, P. IV. tit. V. und Vogt, Instructio practica de missis votivis, p. 197 sq. — Die mit einer Primiz verbundenen und nicht unmittelbar zur kirchlichen Feier gehörigen Festlichkeiten sind nach Landes- und Ortsgewohnheiten verschieden, nicht selten durch specielle Vorschriften der kirchl. Behörde näher bestimmt und geordnet. [Kober.]

Primizpredigten sind üblich, wenn ein neugeweihter Priester das erste Meßopfer Gott darbringt (s. Primiz). Ihr Zweck ist, Geistliche wie Laien an die Würde und Wichtigkeit des Priesterstandes, und die für beide daraus folgenden Pflichten zu erinnern; daher kann Gegenstand derselben nur eine Wahrheit sein, welche auf diesen Stand Bezug hat; z. B. die Würde, die Wichtigkeit des Priesterstandes; das Priesterthum in der katholischen Kirche, seine Bestimmung, oder die daraus hervorgehenden Pflichten; oder die Bedingungen, unter denen das Wirken dieses Standes gedeihen kann, u. s. w. Je nachdem nun das Thema gewählt wurde, sind in der Predigt entweder die Momente und der Zweck des Priesterstandes, oder dessen Eigenschaften, oder Bedingungen, oder die Art seines Wirkens, oder die Pflichten, oder dessen wohlthätiger Einfluß u. s. w. genauer auseinander zu setzen. Sollte der neugeweihte Priester in derselben Gemeinde, bei der er seine Primiz hält, zugleich als Seelsorger zu verbleiben haben, so ist dieser Umstand hervorzuheben, ja er kann sogar auf die Wahl des Gegenstandes der Predigt von Einfluß sein; der Schluß kann ein Gebet, oder eine Aufforderung zum Gebet enthalten. — Bei diesen Predigten ist noch zu bemerken: a) der Redner übertreibe das diesem Stande zu spendende Lob nicht, damit er einestheils nicht die Demuth verletze, und anderntheils sich nicht den Vorwurf zuziehe, daß er für seine eigene Sache spreche; b) da es die Sitte mit sich bringt, sich in einem Apostroph an den gefeierten Priester zu wenden, so geschehe dieß nicht zu oft und nicht auf eine theatralische, oder nach Effect haschende Weise, damit der Würde der Kanzel nicht zu nahe getreten werde: und c) man erwecke nicht bei den Zuhörern überspannte oder zu hohe Erwartungen in Bezug auf den Primizianten; denn wir müssen immer unserer Schwäche gedenken. Der Styl kann höher als gewöhnlich gehalten und mit oratorischen Zierden geschmückt sein; der Vortrag sei feierlich und würdevoll. Die Primizpredigten gehören in die Classe der Casualreden (s. d. A.). [Schauberger.]

Princip, Principium, ist zunächst der Anfang, das Erste einer Reihe, folglich genauer der Grund eines Daseienden, die Ursache eines Gewordenen. Grund oder Ursache eines Andern kann Etwas auf dreifache Weise sein: 1) als Substanz, wo dann das Verursachte als Accidens erscheint, als herausgewachsen aus und subsistirend in der Substanz; 2) als frei wirkende Kraft, wo dann das Verursachte als frei Gesetztes, als Gewolltes erscheint und sich als Zweites, Fürsichseiendes, von dem Wirkenden unterscheidet. Als Substanz ist die Natur, als freiwirkende Kraft der Geist Princip. Beide können auch in einander wirken, der Geist nämlich so auf die Natur einwirken, daß sich diese auf bestimmte Weise entwickelt, sich in bestimmten Accidentien äußert. Aber dabei findet eine Aenderung der Principien nicht Statt: die Natur bleibt und wirkt als Sub-

stanz, der Geist als freie Kraft. Da immer dasjenige als Princip erscheint, wodurch ein Anderes entstanden ist, gleichviel auf welche Weise, so gibt es unendlich viele Principien, in jeder, sowohl geistigen als natürlichen Entwicklungsreihe genau so viele, als einzelne Glieder oder Stufen, nach Abzug des Letzten, vorhanden sind. So unterscheidet man nähere und entferntere, unmittelbare und mittelbare Principien. Das höchste Princip, die Ursache von allem Seienden, ist Gott; und dieses Princip haben wir 3) als Substanz und Kraft zugleich zu begreifen: als Substanz, weil Gott allein und außer ihm Nichts ist und demgemäß alles Seiende durch Gott ist; als freiwirkende Kraft, weil in allem Werdenden, Entstehenden und Daseienden Zweck und Absicht zu Tage treten, welche Intelligenz und Willen als das Wirkende voraussetzen. — Insbesondere dann wird der Begriff und das Wort Princip auf das von dem Menschen Ausgehende angewandt. Zunächst auf das, was man im engern Sinn des Wortes das Handeln oder Wirken nennt, das sittliche, politische, dann auch das gewerbliche, öconomische, künstlerische Wirken u. s. w. Da sind nun immer drei Principien zu unterscheiden, die in einander wirken und so zusammen die Eine Ursache des Gewirkten ausmachen. Das schlechthin erste Princip alles menschlichen Handelns ist (von der göttlichen Gnade abgesehen, die wir hier nicht näher betrachten wollen) der freie Wille, diese wunderbare Kraft des Menschen, sich in freier Selbstbestimmung nach Außen zu setzen. Das nächste Princip ist der bestimmte Zweck einer bestimmten einzelnen Handlung. In der Mitte liegen als die entfernteren Principien die sog. Grundsätze oder Grundgesetze, allgemeine Normen, welche dem einzelnen Thun zu Grunde liegen, sich in den einzelnen Werken ausprägen und so überall den Grundton geben. So spricht man von Principien, wornach der Staatsmann regiert, der Feldherr die Heereszüge führt, die Schlachten ordnet, der Oeconom das Feld bestellt u. s. w., insbesondere von Principien, wornach einzelne Menschen ihr ganzes Leben einrichten, in allen vorkommenden Fällen handeln. Diese Principien oder Grundgesetze sind das Bleibende, immer Unveränderte, das bei allen einzelnen, bei den verschiedenartigsten Handlungen festgehalten wird, natürlich mannichfach modificirt. Wo sich derartige Grundsätze nicht finden, immer nur ein Princip, nämlich der einzelne bestimmte Zweck einer einzelnen Handlung, zur Geltung kommt, da ist Charakter- und Haltlosigkeit vorhanden, Pedanterie dagegen, wo sich dieselben umgekehrt stets unverändert zur Geltung zu bringen suchen, mit gänzlicher Zurückdrängung der unmittelbaren oder der Einzelprincipien, d. h. mit Nichtbeachtung der Umstände, die in den einzelnen Fällen die Handlungsweise mitbestimmen müssen. — In ähnlicher Weise spricht man dann auch, in Folge einer Uebertragung des Begriffes, von Principien in Beziehung auf die intellectuelle Thätigkeit des Menschen — Erkenntnißprincip, wissenschaftliches Princip ꝛc. Auch hier sind drei in einander, sozusagen als ein Princip wirkende Principien zu unterscheiden: ein erstes, ein letztes und die in der Mitte liegenden. Das erste ist die Intelligenz, der Verstand, die Vernunft, kurz die denkende und erkennende Kraft des Menschen, das letzte oder nächste ist immer derjenige Gedanke oder Begriff, worin ein anderer zunächst begründet ist. Die mittleren Principien sind auch hier allgemeine Grundsätze oder vielmehr Anschauungen, die sich in allem einzelnen bestimmten Erkennen zur Geltung und zum Ausdruck bringen. Hierunter sind aber nicht sowohl materielle Begriffe verstanden, denn diese sind zwar allerdings, von dem vorletzten bis zum zweiten hinauf, Mittelprincipien, haben aber im Einzelnen nicht den Charakter eines Allgemeinen, sondern mehr formelle Grundsätze, Regeln für die Art und Weise, eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, zu begründen und zu rechtfertigen. So sagt man z. B., die Philosophie habe ein anderes Erkenntnißprincip als die übrigen Wissenschaften, weil sie auf andere Weise erkennt, als diese. Auch hier gilt dasselbe, was von den practischen Principien gesagt worden: Wer alle Erkenntnisse unter allen Umständen nach einer und derselben Methode bilden wollte, würde als geistloser Pedant erscheinen; wer umgekehrt keine feste und allgemeine

Methode hat, um sie allen seinen einzelnen Erkenntnißthätigkeiten als Norm zu Grunde zu legen, wird es nie zu klarer, bestimmter, sicherer Erkenntniß bringen. — Diejenigen Principien, welche Wirklichseiendes verursachen, nennt man auch wohl Realprincipien, die Erkenntnißprincipien dagegen, sowohl die begründenden Begriffe als die Methode des Erkennens, Formal- oder Idealprincipien. Im Uebrigen gehört das Wort Princip, ähnlich wie das Wort Idee, zu denjenigen Wörtern, deren sich fast alle Welt außerordentlich oft bedient und zwar sehr häufig, ohne einen bestimmten und entsprechenden Begriff dabei zu haben. [M.]

Prior, Priorin, heißen nach der Verfassung mehrerer geistlicher Orden die Vorsteher und Vorsteherinnen der einzelnen Manns- und Frauen-Klöster solcher Orden (s. Ordensobere). Der Prior ist aber entweder der erste und resp. einzige Obere des Klosters, oder er ist als zweiter Vorstand einem höheren Oberen desselben Klosters, dem Abte, beigegeben. Letzteres ist der Fall, wenn der Abt von dem Rechte Gebrauch macht, sich einen Gehilfen und zeitlichen Stellvertreter (vicarius) zu ernennen, welcher — früher Präpositus, später Prior genannt — vom Prälaten einen Theil von dessen Amtsbefugnissen übertragen erhält; sofern nicht die Ordensstatuten, wie den Abt selbst, so auch den Prior als zweiten Oberen von dem Convente wählen lassen, und ihm etwa eine eigene, mehr oder weniger selbstständige Amtsgewalt abgrenzen (c. 2. X. De stat. monach. III. 35). In manchen Orden dagegen, wie z. B. bei den Benedictinern, und selbst in einzelnen Ordenscongregationen besteht die Einrichtung, daß nur ein oder mehrere Hauptklöster, die eigentlichen Stamm- oder Mutter-Abteien, von denen dann andere ihren Ursprung genommen, oder deren spätere Reform sich angeeignet haben, unter der Leitung von Aebten oder Prälaten, d. i. Localoberen ersten Ranges stehen, während die Filialklöster nur Prioren zu ihren Vorstehern haben (s. Abt), welche übrigens die regelmäßige Jurisdiction über ihre Conventualen üben, und nur in wichtigeren Angelegenheiten an die Zustimmung des Prälaten der Mutter-Abtei gebunden sind. Dieselbe Unterscheidung besteht in den entsprechenden Frauenorden zwischen den zur Unterstützung und zeitlichen Stellvertretung den Abbatissen beigegebenen und den als unmittelbare Vorsteherinnen von sog. Tochterklöstern ernannten oder gewählten Priorinnen (vgl. den Art. Nonnen). [Permaneder.]

Priorat bezeichnet bald das Amt und die Würde des Priors, bald denjenigen Theil des Stifts- oder Kloster-Gebäudes, den der Prior bewohnt.

Prisca canonum translatio, s. Canonensammlungen. Bd. II. S. 305.

Priscilla, s. Aquilas.

Priscilla, s. Montanisten.

Priscillian und die Priscillianisten. Ein Aegyptier aus Memphis, Marcus mit Namen, schleppte gegen Ende des vierten Jahrhunderts den Manichäismus nach Spanien ein und soll seine Lehre zuerst dem Rhetor Elpidius und einer Frau, die Agape hieß, mitgetheilt haben. Diese beide gewannen den Priscillian, einen Mann von edler Geburt, reich, unruhig, beredt, viel belesen, auf sein Wissen ungemein hochmüthig und ebenso eitel auf seine Ascese. Dieser Priscillian nun war es, welcher die Irrlehre des Marcus (s. d. A.) durch seine außerordentliche Thätigkeit und Gewandtheit, durch sein schmeichelndes und einnehmendes Wesen und durch den angenommenen Schein großer Lebensstrenge und tiefer Demuth in kurzer Frist weitherum in Spanien verbreitete, namentlich bei dem weiblichen Geschlechte; ja sogar einige Bischöfe, und unter andern Instantius und Salvianus, Bischöfe in Bätica, nahmen sie nicht nur an, sondern vertheidigten sie auf das eifrigste. Ein gutes und ein böses Urwesen, ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsterniß, Kampf zwischen diesen Reichen, die menschlichen Seelen vom göttlichen Wesen entsprossen, und zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniß ausgesandt, aber, weil besiegt, in Leiber eingeschlossen und den Gestirnen dienstbar, ein Erlöser mit einem Scheinleib,

die Namen christlicher Geheimnisse ohne deren Substanz, Verabscheuung der Ehe und der Kindererzeugung, Enthaltung vom Fleische der Thiere, Verwerfung der Auferstehung der Leiber, allegorisches Spiel mit der hl. Schrift, namentlich des alten Testamentes und apocryphischer hl. Schriften, die Lehre, daß Lüge und Meineid, um den Glauben zu verbergen und den katholischen zu erheucheln, erlaubt sei („jura, perjura, secretum prodere noli" galt nach Augustins Zeugniß bei den Priscillianisten als Grundsatz) und eine diesem ganzen Systeme entsprechende Moral der Ausschweifungen — dieß bildet den Inhalt des Priscillianismus und signalisirt ihn als eine ebenso gefährliche wie verabscheuungswürdige Secte. Bezüglich der diesen Häretikern gemachten Vorwürfe von Ausschweifungen bemerkt zwar Neander (Kirchengesch. II, 3), daß sie nicht hinreichend begründet seien; allein so viel bleibt denn doch gewiß, daß wenigstens ein Theil der Priscillianisten — die Neander den Vorläufern der Reformation beizählt! (s. Paulicianer) — schändlichen und unnatürlichen Lastern sich hingab, wozu das System selbst geradezu führte. — Gegen diese Ketzerei trat zuerst der Bischof Hyginus von Cordova in die Schranken und wendete, wiewohl fruchtlos, alle Mühe an, die Bischöfe Instantius und Salvianus aus dem Irrthum zu ziehen. Durch ihn wurde der Bischof Idacius von Merida von dem priscillianischen Unwesen in Kenntniß gesetzt, aber seinem hitzigen Eifer gelang es noch weniger, etwas auszurichten, und auch die übrigen katholischen Bischöfe bemühten sich umsonst, das Feuer in der Asche zu ersticken; vielmehr erhoben die erbitterten Ketzer ihr Haupt nur um so unverschämter, und selbst der Bischof Hyginus warf sich jetzt zu ihrem Beschützer auf. Um nun der täglich mehr sich verbreitenden Pest so kräftig als möglich entgegenzutreten, wurde 380 im October eine zahlreiche Synode zu Saragossa gehalten, zu welcher auch Instantius, Salvianus, Elpidius und Priscillian geladen wurden. Diese Häupter der Häresie erschienen jedoch nicht. Die Synode sprach das Verdammungsurtheil über die Priscillianisten aus und traf gegen das Umsichgreifen der Secte Vorkehrungen; so wurde den katholischen Frauen der Besuch der priscillianischen Conventikel untersagt, das Fasten am Sonntag verboten, das Ausbleiben aus der Kirche während der 40tägigen Fastenzeit und in den drei Wochen vor Epiphanie, sowie der Empfang der Eucharistie in der Kirche ohne das Sacrament sogleich zu genießen mit dem Anathem belegt, auf die Anmaßung des Titels und Amtes eines Lehrers ohne bischöfliche Approbation die gleiche Strafe gesetzt und ebenso der Bann über jeden Cleriker verhängt, der aus Hochmuth und Eitelkeit das Mönchsgewand anzöge (s. d'Aguirre Conc. t. II.). Die Verdammung der Synode machte die Priscillianisten, insbesondere die Bischöfe Instantius und Salvianus, ganz rasend, und diese Bischöfe wagten es jetzt sogar, den Priscillian zum Bischof von Avila zu weihen. Bei dieser Sachlage ordneten die spanischen katholischen Bischöfe zwei ihrer Collegen, den oben erwähnten Idacius und den Bischof Ithacius von Ossonoba, einen von Sulpitius Severus übel notirten Eiferer, an den Kaiser Gratian ab, um von ihm ein kaiserliches Rescript zu erlangen, kraft dessen Priscillian, Instantius und Salvian exilirt werden sollten. Als Gratian wirklich ein solches Rescript erließ, begaben sich die drei Ketzer nach Rom, in der Absicht, sich bei Papst Damasus von der ihnen angedichteten — wie sie lügnerisch vorgaben — Irrlehre zu reinigen, allein Damasus ließ sich nicht berücken. Von Rom, wo Salvian starb, gingen Priscillian und Instantius nach Mailand, um den gleichen Versuch an dem hl. Ambrosius zu machen, der sie aber gleichfalls abwies. Dagegen gelang es ihnen, einen angesehenen Staatsbeamten, Macedonius mit Namen, zu bestechen. Dieser verschaffte ihnen ein kaiserliches Decret, das ihnen die Rückkehr nach Spanien und die Wiedereinnehmung ihrer bischöflichen Stühle verstattete und das Weitere in dieser Sache an den Volventius, Vicarius von Spanien, verwies. Wie im Triumphe kehrten Priscillian und Instantius nach Spanien zurück und brachten es bei Volventius durch Bestechung bereits dahin, daß Ithacius als

Aufrührer und Friedensstörer schimpflich aus Spanien vertrieben wurde. Und schon sollte er von Trier, wo er sich aufhielt, nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht gestellt werden, als die ganze Sache unter dem neuen Kaiser Maximus eine andere Wendung nahm. — Sobald Maximus zu Trier angelangt war, trat Ithacius bei ihm gegen die Priscillianisten auf. Dem zufolge veranstaltete Maximus im J. 384 eine Synode zu Bourdeaux, vor welcher Priscillianus und die andern Häupter der Secte erscheinen mußten. Hier wurde Instantius zuerst vorgenommen und weil seine Vertheidigung ihn nicht zu rechtfertigen vermochte, abgesetzt. Da Priscillian wohl einsah, daß ihn dasselbe Loos treffen würde, glaubte er es besser zu machen, wenn er diesem Urtheilsspruche zuvorkäme, und appellirte an den Kaiser, bereitete sich aber durch diesen Schritt selbst sein Verderben, indem nun der Kaiser die Sache vor sein Forum zog. Sonach wurde Priscillian und seine Genossen nach Trier gebracht, wo sich Maximus aufhielt; andererseits kamen auch die heftigen Gegner der Secte, Idacius und Ithacius als Ankläger dahin. Damals befand sich eben der hl. Martin, Bischof von Tours (s. d. Art.), am kaiserlichen Hofe, ein Mann von ganz anderer Denkungsart als Ithacius; denn während letzterer, wie wenigstens Sulpitius Severus erzählt, schon Jene, welche viel studirten und fasteten, des Priscillianismus verdächtig hielt und gegen allen frühern Kirchengebrauch in einer kirchlichen und religiösen Angelegenheit als heftiger Kläger vor dem weltlichen Forum auftrat, erachtete es Martin für eine verdammungswürdige Neuerung, eine kirchliche Angelegenheit dem weltlichen Gerichte zu unterwerfen und Häretiker mit Tortur und Tod zu bestrafen. Daher stellte Martin die Bitte an Maximus, die Beurtheilung dieser Sache den Bischöfen zu überlassen oder sie doch wenigstens ohne Blutvergießen zu schlichten. Wirklich machte ihm der Kaiser das Versprechen; aber sobald Martin abgereist war, brach er sein gegebenes Wort, wozu ihn außer Ithacius noch zwei andere spanische Bischöfe, Rufus und Magnus, verleiteten. Und so wurde der Präfect Evodius zum kaiserlichen Untersuchungscommissär aufgestellt, die Untersuchung, wahrscheinlich mit Anwendung der Folter geführt, Priscillian, die reiche Wittwe Euchrocia und mehrere andere verbrechischer Ausschweifungen überführt, und die Einen enthauptet, die Andern mit Confiscation und Exil bestraft (385). — Der Tod Priscillians und der andern mit ihm Hingerichteten führte nicht nur die Unterdrückung der Secte nicht herbei, sondern gab ihr vielmehr einen mächtigen Aufschwung; die Priscillianisten entwendeten die Leichen der Hingerichteten und brachten sie nach Spanien, wo man ihnen die größten Ehren erwies; Priscillian wurde als Martyrer verehrt und man schwor bei seinem Namen! Dazu kam, daß gerade die ausgezeichnetsten Bischöfe, wie Martin von Tours, der hl. Ambrosius und auch der Papst Siricius die Härte, mit welcher Ithacius und seine Freunde gegen die Häretiker verfuhren und sie in den Tod brachten, höchlich mißbilligten; Martin, Ambrosius und auch andere Bischöfe hoben sogar die kirchliche Gemeinschaft mit den Ithacianern auf. Kaiser Maximus indeß fuhr bis zu seinem Tode (387) fort, die Priscillianisten als verbrecherische Manichäer zu verfolgen, und wollte sogar eine Militärcommission mit unumschränkter Vollmacht nach Spanien schicken, um die Untersuchungen gegen sie fortzusetzen und gegen die Schuldigen mit Confiscation und Todesstrafen einzuschreiten; doch stund er auf Vermittlung des hl. Martin von diesem Vorhaben ab (s. Martin von Tours). Nach dem Tode des Maximus ließ Kaiser Theodosius 389 eine Synode zur Beilegung der zwischen den Bischöfen Galliens, Spaniens und Italiens entstandenen Spaltung in Betreff des Ithacius abhalten und es wurde darin seine und des Bischofs Idacius Absetzung ausgesprochen. Demungeachtet dauerte dieser Streit hie und da, namentlich in Spanien noch fort, wo ihn der noch immer weit verbreitete Priscillianismus lebendig erhielt. Die priscillianische Secte anbelangend, schien dieselbe um 400 in großer Abnahme begriffen, indem in der zu Toledo in diesem Jahre abgehaltenen Synode mehrere priscillianische Bischöfe, wie Symphosius und Dictinnius, zur

Kirche zurückkehrten; allein gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts tauchte sie wieder in großer Stärke vorzüglich in Gallicien hervor, und da war es der eifrige Bischof Toribius von Astorga insbesondere, dessen Bemühungen es gelang, das allmählige Verlöschen dieser Secte zu bewirken. Zu diesem Behufe bediente er sich allerdings auch der Strenge, wie er z. B. Anhänger derselben einsperren ließ und mit weltlichen Strafen bedrohte; allein damit verband er mündliche und schriftliche Belehrung und wendete sich hilfesuchend auch an Papst Leo d. Gr., dem er seine Widerlegung der priscillianischen Ketzerei (instructio) und einen Bericht über den Zustand derselben übersandte. Leo beehrte den Toribius mit einem freundlichen Antwortsschreiben, worin er seinem Eifer das gebührende Lob spendet und ihn beauftragte, die Abhaltung einer spanischen Synode zu bewerkstelligen, die auch in Gallicien um 448 abgehalten wurde; übrigens ist Leo's Brief vorzüglich deßhalb merkwürdig, weil darin eine auf den Bericht des Toribius basirte Widerlegung des Priscillianismus enthalten und in Bezug auf das Verfahren gegen die Priscillianisten gesagt ist: „Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium". Ungeachtet nun seit dieser Zeit die Secte der Priscillianisten in Spanien von ihrer Blüthe herabsank, so ging es doch noch über hundert Jahre her, bis sich diese Ketzerei gänzlich verlor, und beschäftigte sich noch die Synode von Braga 563 mit Hinwegräumung und Verdammung priscillianischer Irrthümer, über welche diese Synode bemerkenswerthe Aufschlüsse gibt. S. Sulp. Sev. hist. sacra, Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum etc.; Leonis P. ep. 15. ad Turibium; Ferrera's allg. Historie von Spanien; Alex. Natalis und Fleury's hist. Eccl. etc. [Schrödl.]

Privatcommunion, s. Hauscommunion.

Privation der Pfründe ist eine der vindicativen, d. i. eigentlichen Strafen (im Gegensatze zu den Censuren), womit die Kirchengesetze schwerere und wiederholte Disciplinarvergehen an bepfründeten Geistlichen ahnden (s. Kirchenstrafen, nr. 3. b. Bd. VI. S. 180). Man versteht darunter die zeitliche Entsetzung eines Clerikers von Amt und Pfründe. Sie unterscheidet sich, einmal von der bloßen Versetzung aus Strafe, wodurch dem Delinquenten für die entzogene Pfründe doch wieder eine andere, freilich geringere, verliehen wird (s. Translocation); dann aber auch von der Absetzung im strengen Wortsinne, wodurch der Geistliche für immer seines Amtes und Diensteinkommens verlustig und untüchtig für jeden ferneren Erwerb eines solchen erklärt wird (s. Deposition, Bd. III. S. 106), während ihm die Privation die Hoffnung nicht benimmt, dereinst wieder eine Pfründe zu erlangen. Die Privation entzieht daher dem straffälligen Geistlichen für die Dauer derselben die Vollmacht, geistliche Functionen der Weihe oder Jurisdiction in erlaubter Weise zu vollziehen, ohne ihn lebenslänglich für jede künftige Anstellung unfähig zu machen. Diese Strafe kann — weil eben Strafe — nicht aus bloßer administrativer Erwägung, wie etwa die Translation, oder wegen geheimgebliebener, nur dem Bischofe bekannter Delicte, wie die Suspension, verhängt, sondern nur in Folge canonischer Untersuchung durch richterliche Sentenz decretirt werden. Als Verschuldungen, welche, wenn vollkommen constatirt, die Privation nach sich ziehen können, bezeichnen die Canonen namentlich: fortgesetzte nachlässige Amtsführung (c. 4. Dist. XCI), Betrieb gewinnsüchtigen Handels (c. 8. X. Ne cler. vel monach. III. 50), wiederholte Verletzungen der Residenzpflicht (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 12. De ref.), unsittlichen und ärgerlichen Wandel ꝛc., wenn Ermahnungen und stufenweise Correction fruchtlos geblieben sind (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 6. De ref.; c. 13. X. De vit. et hon. cler. III. 1). Unter letzterer Voraussetzung können jedoch begreiflich auch andere Vergehen und Laster, z. B. Trunksucht, wenn sie den Charakter der Unverbesserlichkeit angenommen, mit Dienstentsetzung auf unbestimmte Zeit geahndet

werden. Bezüglich der subjectiven Berechtigung, dieses Strafamt zu üben, und der in neuerer Zeit nöthiggewordenen Notification eines solchen Straferkenntnisses an die Staatsregierung gelten selbstverständlich dieselben Grundsätze wie Betreffs der Deposition. Vergl. hiezu den Art. Kirchenamt. [Permaneder.]

Privilegirter Altar, s. Altäre.

Privilegirter Gerichtsstand, s. Gerichtsbarkeit, geistliche, und Privilegium canonis.

Privilegium. 1. Begriff. Unter Privilegium versteht man eine von der gesetzgebenden Auctorität zu Gunsten einer physischen oder moralischen Person bewilligte ständige Ausnahme von einer gemeingültigen Rechtsbestimmung. Das Privileg unterscheidet sich sonach einerseits von der Dispensation (s. d. A.) dadurch, daß diese die Suspension eines Gesetzes nur für einen einzelnen Fall verfügt; sowie andererseits von der Epikie (s. d. Art.) dadurch, daß hier die ausnahmsweise Befreiung von einer Rechtsregel nicht von dem Gesetzgeber selbst ausgesprochen, sondern aus Vernunftgründen in Anbetracht der obwaltenden besonderen Umstände abgeleitet wird. 2) Gattungen der Privilegien. Ein Privileg ist a) mit Rücksicht auf die Modalität der Gesetzesausnahme entweder ein privilegium negativum, sofern es etwas gemeinrechtlich Gebotenes zu unterlassen gestattet; oder ein privil. positivum, wenn es ein gemeinrechtlich Verbotenes zu thun erlaubt; b) mit Rücksicht auf die privilegirte Person oder Sache entweder ein dingliches (priv. reale), wenn es an ein gewisses Gut, an ein bestimmtes Amt, an einen besonderen Stand ꝛc. geknüpft ist; oder ein persönliches (priv. personale), wenn es einer physischen Person als solcher verliehen wird; und in letzterem Falle wieder entweder ein höchstpersönliches (pr. personalissimum), wenn dasselbe mit dem Tode der Einen privilegirten Person erlischt; oder aber ein übertragbares (pr. communicabile), falls es auch auf einen Nachfolger fortgeleitet werden kann. Das Privilegium ist ferner c) mit Bezugnahme auf die Art der Erlangung entweder ein priv. motu proprio concessum, sofern der Verleiher dasselbe ungebeten, aus freiem Antriebe gegeben, oder ein pr. ad instantiam concessum, falls er es auf Bitten des Privilegirten verliehen hat; endlich heißt dasselbe d) in Anbetracht des Beweggrundes der Verleihung bald ein priv. mere gratiosum, bald pr. remuneratorium, bald pr. onerosum, je nachdem es nämlich entweder als reine Gunstbezeigung, oder als Erkenntlichkeit für geleistete Dienste, oder unter Ausbedingung einer Gegenleistung verliehen wird. 3) Zur Gültigkeit eines Privilegiums wird erfordert, daß es von dem rechtmäßigen Oberen und im Umfange seiner Amtsbefugnisse ertheilt (c. 10. X. De foro compet. II. 2), in wichtigeren Fällen mittelst einer förmlichen Urkunde verliehen, und — was bei jeder Privilegien-Ertheilung schon stillschweigend vorausgesetzt wird (c. 31. X. De privileg. V. 33) — weder dem Wohle der Kirche oder des Staates entgegen (c. 19. X. De test. et attest. II. 20), noch gegen wohlerworbene Rechte Dritter gerichtet sei (c. 9. X. De sepult. III. 28; c. 22. X. De V. S. V. 40). Daß übrigens ein Privileg stricte interpretirt, und im Zweifel bewiesen werden muß (c. 8. Dist. C), liegt schon in der Natur der Sache, weil es eben eine Ausnahme von der Regel ist. Nur die im canonischen Rechtsbuche enthaltenen Privilegien bedürfen keines Beweises, und lassen auch eine minderstrenge Auslegung zu. Auch können Entscheidungen des römischen Civilrechts subsidiär auf kirchliche Privilegien Anwendung finden (arg. c. 1. X. De N. O. N. V. 32). 4) Umfang der Rechtskraft. Unter den ebengenannten Voraussetzungen hat der Privilegirte das Recht, sein Privileg in der nach dem natürlichen und klaren Wortsinne gegebenen Auslegung zu gebrauchen, und zwar, wenn er es ungebeten erhalten, vom Tage der Zustellung (gleich einer Schenkung); wenn er es aber nachgesucht hat, vom Tage der Verleihung resp. der Ausfertigung an. Es darf aber dasselbe weder auf andere Personen, Sachen oder Verhältnisse ausgedehnt (c. 16. 26. 30. X. De privil. V. 33), noch von einem Falle auf den andern übergetragen (Sext. c. 28.

74. De R. J. V. 12 fin.), folglich auch, wenn es auf einen bestimmten Ort verliehen ist, nicht anderwärts geltend gemacht werden. Der Privilegirte kann ferner von Jedermann fordern, daß man ihn sein Privilegium ungestört ausüben lasse (c. 5. X. De excess. praelatt. V. 31). Es ist daher alles, was gegen ein erwiesenes Privileg unternommen wird, ungültig, und selbst ein richterliches Erkenntniß gegen dasselbe nichtig (c. 10. X. De elect. I. 6; c. 21. De sent. et re jud. II. 27), wenn nicht der Verlust des Privilegs nachweisbar durch freiwilligen Verzicht herbeigeführt ist, oder nach dem gewöhnlichen Proceßverfahren als Strafe des Ungehorsams angenommen werden muß. Im Falle der Collision mehrerer sich widerstreitender Privilegien, geht das wichtigere dem minder wichtigen, sowie ein specielles einem generellen vor (Sext. c. 34. De R. J. V. 12 fin.); sind aber beide gleicher Art, so behauptet sich das frühere vor dem späteren, falls nicht letzteres dem ersteren ausdrücklich derogirt (Sext. c. 1. De constit. I. 2). 5) Dauer der Gültigkeit. Ein Privilegium erlischt: a) durch den Tod des Privilegirten, wenn dasselbe ein sog. höchstpersönliches war; oder durch den Untergang der Sache, durch das Aufhören des Amtes 2c., an dem es haftete, wenn es nämlich ein reales war; oder durch das Erlöschen des privilegii principalis, wenn es ein accessorisches und mit jenem wesentlich verknüpft war; ferner durch den Wegfall einer gesetzlichen oder vertragsmäßigen Bedingung oder Eigenschaft, unter deren Voraussetzung es ertheilt wurde; b) durch ausdrückliche Verzichtleistung (sie sei schriftlich, oder mündlich vor Zeugen erklärt), wenn anders darauf überhaupt verzichtet werden kann; was namentlich nicht der Fall ist, wenn solches schon gesetzlich verboten (z. B. c. 12. X. De foro comp. II. 2), oder wenn das Aufgeben des Privilegs die Rechte eines Dritten verletzen würde, oder falls das Privileg ein vertragsmäßiges sog. priv. onerosum wäre, und der Verleiher oder beziehungsweise jener Dritte nicht freiwillig den Verzicht acceptirte. Ebenso cessirt ein Privileg c) durch stillschweigende Verzichtleistung und Verjährung, sohin durch längere, die gesetzliche Frist der Verjährung erstreckende Nichtausübung des Privilegiums, verbunden mit Handlungen, die den animus renunciandi annehmen lassen (c. 6. 15. X. De privil. V. 33). Zur gesetzlichen Verjährung gehört aber ein non-usus von 10 Jahren, wenn der Privilegirte eine physische Person, von 30, wenn er eine moralische weltliche, von 40 resp. 45 Jahren, wenn er eine moralische kirchliche Person ist (s. Verjährung). Endlich geht das Privilegium verloren d) wenn die etwa vorbestimmte Zeit seiner Gültigkeit abgelaufen ist; e) wenn der Verleiher sein Privilegium zurücknimmt. Er kann dieses in der Regel nur aus einer gerechten Ursache, z. B. im Falle des Mißbrauchs (c. 11. De priv. V. 33.), besonders, wenn bereits eine poena arbitraria oder die Androhung der Revocation vorausgegangen ist; deßgleichen wenn erweisbarer Massen das Privilegium nunmehr dem Staate oder der Kirche zum Nachtheil, oder einem Dritten zum offenbaren und namhaften Schaden gereichte, in welch' letzterem Falle jedoch gewöhnlich eine entsprechende Schadloshaltung eintritt. Aber auch ohne Angabe eines Grundes kann das Privilegium eingezogen werden, wenn es schon ursprünglich mit diesem Vorbehalte, d. i. auf Widerruf (per modum precarii) verliehen worden ist. Bei päpstlichen Privilegien dieser Art ist jedoch zu unterscheiden, ob der Papst sie „ad suae voluntatis beneplacitum" oder „ad Apostolicae sedis beneplacitum" ertheilt hat. Im ersteren Falle erlischt das Privileg ipso facto mit dem Tode des Papstes; nicht so aber in letzterem Falle. [Permaneder.]

Privilegium canonis ist eines der Vorrechte des geistlichen Standes, welches darin besteht, daß eine an einem Cleriker verübte Realinjurie mit der ipso facto eintretenden Excommunication bestraft wird. Nachdem bereits mehrere ältere Canones den Grundsatz aufgestellt hatten, daß derartige Realinjurien nach angängiger Untersuchung mit der Excommunication zu ahnden seien (z. B. Can. Si quis deinceps. 22. De presbyterorum. 23. C. 17. Q. 4), gab die Häresie des Arnold von Brescia dazu die Veranlassung, daß im J. 1131 das Concilium zu Rheims zu

jener strengeren Strafbestimmung überging; der deßhalb erlassene Canon, dessen Anfangsworte Si quis suadente diabolo lauten, wurde von Papst Innocenz II. im J. 1139 zu einem allgemeinen Kirchengesetze erhoben und eben daher schreibt es sich, daß der erwähnte Standesvorzug mit dem Namen Privilegium canonis, nämlich: Si quis suadente diabolo, bezeichnet wird; im Decret Gratians findet sich dieses Kirchengesetz als Can. 29. C. 17. Q. 4. Dasselbe enthält indessen noch einige nähere Bestimmungen; zunächst die, daß es sich auch auf die an Mönchen verübten Realinjurien bezieht, sodann, daß die Absolution, außer in der Sterbstunde, nicht anders erfolgen soll, als wenn der Excommunicirte zu diesem Zwecke persönlich nach Rom kommt. Der Canon hat außerdem im Laufe der Zeit für manche Verhältnisse eine extensive, für andere eine restrictive Interpretation erfahren. Abgesehen davon, daß, wie sich von selbst versteht, unter dem „Cleriker“ derjenige mitverstanden wird, welcher bloß die Tonsur erhalten hat, so begreift der „Mönch“ jedes Mitglied eines von der Kirche gebilligten Ordens, auch den Novizen, in sich; es bezieht sich ferner die gesetzliche Bestimmung auch auf den Fall, wo Jemand frevelhafter Weise den Leichnam einer geistlichen Person verletzt. Andrerseits kommen aber auch Fälle vor, wo Jemand, obschon Cleriker, dennoch das Privilegium nicht genießt, z. B. der actu degredirte Geistliche, besonders wenn er zur Galeere verurtheilt ist, derjenige, welcher die von ihm angelegte weltliche Kleidung nicht wieder ablegt, vornehmlich aber eine von ihm ergriffene verächtliche Lebensweise nicht aufgibt. — Der Canon Si quis suadente spricht zwar eigentlich nur von derjenigen Realinjurie, welche darin besteht, daß an einen Cleriker „gewaltthätiger Weise Hand angelegt wird“, allein dieß ist ebenfalls extensiv zu interpretiren: wer ihm in's Angesicht speit, ihm Fußtritte versetzt u. dgl., verfällt ebenfalls in die Excommunication; aber so auch der, welcher der intellectuelle Urheber einer solchen Beleidigung ist, oder die in seinem Namen verübte Injurie gutheißt, oder, bei einer solchen Beleidigung zugegen, sie nicht nach seinen Kräften abwendet. Zu der That selbst gehört aber die Absicht, gerade einen Cleriker zu beleidigen; wer also animo injuriandi einen Andern schlägt, von dem er nicht weiß, daß er ein Cleriker ist, bleibt von der Strafe frei, wogegen derjenige darin verfällt, der einen Laien schlägt, von dem er glaubt, daß er ein Cleriker sei. Wegen Mangel jenes animus bleibt die Anwendung des Canons in dem Falle weg, wo zwei im Knabenalter befindliche Cleriker sich unter einander schlagen, oder auch erwachsene in jugendlichem Scherze sich einen Schlag oder Stoß versetzen. Geht der Angriff von einem Cleriker aus, so zieht die Vertheidigung gegen ihn nicht die Excommunication nach sich, was namentlich auch zu Gunsten des Weibes gilt, das sich den Unkeuschheiten eines Clerikers widersetzt; auch leidet diese Ausnahme auf den Fall Anwendung, wenn Gatte, Sohn, Vater oder Bruder eines Weibes bei dieser einen Cleriker in fleischlichem Umgange ertappt. — Die Regel, daß die Absolution persönlich in Rom erholt werden muß, hat für mehrere Fälle eine Einschränkung erhalten; sie wird auf Weiber und alle in Gemeinschaft lebende Mönche und Cleriker, wenn sie sich unter einander geschlagen haben, so wie auf Kränkliche und Gebrechliche nicht angewendet. Es bedarf hier eines Berichtes nach Rom; in manchen Fällen, z. B. wenn die Injurie eine geringfügige ist (levis percussio), tritt Dispensation durch den Bischof ein. Ueberhaupt ist die neuere Praxis milder geworden; sie fordert die Römerreise und zwar als Buße hauptsächlich für die Beleidigungen gegen den eigenen Pfarrer oder Bischof, in welchem Falle dann bei der Heimkehr die Absolution von dem Bischof ertheilt wird. Vergl. hiezu die Art. Beneficium competentiae, Clericus, Civilgerichtsstand, geistl., Criminalgericht, geistl., und Einkleidung. [Phillips.]

Probabilismus bezeichnet auf dem Gebiete der Moral einen so umfassenden, vielverzweigten Gegenstand, daß es hier kaum möglich sein wird, ihn auch nur seinen Grundzügen nach zu verzeichnen. I. Indem wir dabei von der Begriffs- und Grenzbestimmung desselben ausgehen, müssen wir an diejenige moralische

Bestimmung anknüpfen, welche den beherrschenden Mittelpunct des Gebietes bildet, dem der Probabilismus angehört. Dieser Mittel- und Brennpunct ist, wie wir aus dem Artikel „Gewissen" ersehen, kein anderer als die Gewißheit und feste Ueberzeugung des sittlichen Subjects über die Erlaubtheit seiner practischen Handlungsweise. Die Gegensätze dieses subjectiven Gewissenszustandes sind es, die den Grund und Boden der probabilistischen Frage darbieten und darum vor Allem, wo es sich um das Verständniß dieser Frage handelt, näher ins Auge gefaßt werden müssen. Als Hauptgegensätze machen sich die Wahrscheinlichkeit (probabilitas) und der Zweifel geltend. Unter „Wahrscheinlichkeit" versteht man einen solchen Zustand des Bewußtseins, der zwischen die Gewißheit einerseits und die Ungewißheit andrerseits hineinfällt, und zwar in der Art, daß er der Gewißheit mehr oder weniger nahe kommt, ohne sie jedoch völlig zu erreichen. Das Bewußtsein ist in der Bestimmtheit der Wahrscheinlichkeit über den Zustand der Ungewißheit weg, während es in der andern Bestimmtheit des Zweifels noch ganz in diesem steht. Der Zweifel ist der Zustand des Schwankens zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, zwischen der Bejahung und Verneinung der Erlaubtheit oder Güte einer Handlung; er schließt jeden bestimmten Beifall aus, jede entschiedene Zustimmung, jede bleibende Entscheidung nach der einen oder andern Seite des sittlichen Gegensatzes. Dagegen hat die Wahrscheinlichkeit diese ungewisse Schwebe überwunden; sie schwankt nimmer unsicher hin und her, sie hat einen, wenn auch nicht unbedingt festen Stützpunct gewonnen. Es ist in Folge dessen eine mehr oder weniger bestimmte Entscheidung nach der einen oder andern Seite hin möglich. Eine solche Entscheidung des urtheilenden Gewissens darf nicht auf bloß subjectiver Willkür beruhen; sie muß sich auf zureichende und triftige objective Gründe stützen, sie muß sich als etwas in der Vernünftigkeit des sittlichen Lebenszusammenhanges Begründetes zeigen. Unter diesem Gesichtspuncte geht der Begriff der Wahrscheinlichkeit in den der Probabilität über. Probabile est id, quod probari potest, hoc est, quod rationibus nititur. — Daraus ergibt sich die Begriffsbestimmung des wahrscheinlichen oder probablen Gewissens von selbst; es ist nämlich nichts Anderes, als die auf zureichende Gründe gestützte Entscheidung oder Zustimmung des urtheilenden Gewissens hinsichtlich der sittlichen Erlaubtheit einer Handlung, ohne die Besorgniß des Gegentheils gänzlich auszuschließen. Dem wahrscheinlichen Gewissen entspricht als dessen Grundlage die wahrscheinliche Meinung (opinio probabilis). Eine Meinung oder Ansicht über die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit einer Handlung ist um so probabler, je stärker die Gründe sind, worauf sie sich stützt. Diese Gründe sind entweder innere, die in der Sache und ihrer objectiven Vernünftigkeit selbst liegen, oder äußere, welche ihr Gewicht von menschlichen Auctoritäten entlehnen. Die äußere Probabilität (probabilitas extrinseca) einer Meinung begnügt sich mit dem Ansehen der sie vertretenden Gewährsmänner, während die innere Probabilität (probabilitas intrinseca) sich die objective, rationale Begründetheit der betreffenden Ansicht zum Bewußtsein zu bringen sucht. Mag indeß die Probabilität einer Meinung in der einen oder andern Form sich ankündigen, in keinem Fall darf sie im Widerspruche stehen mit allgemein gültigen sittlichen Gesetzen oder anerkannten Wahrheiten; sie darf weder den klaren Aussprüchen der göttlichen Offenbarung, noch den moralischen Dogmen des christlichen Bewußtseins, noch den Entscheidungen und Lehrbestimmungen der kirchlichen Auctorität widerstreiten. Innere und äußere Widerspruchslosigkeit erscheint als die negative Bedingung der Probabilität. Zur Begründung einer wahren und wirklichen Probabilität (probabilitas vera) ist aber auf der andern Seite noch ein positives Moment erforderlich, nämlich eine mit größerer oder geringerer Evidenz nachweisbare Uebereinstimmung mit dem objectiven Gesetze, sei es mit seinem Sinne und Geiste, sei es mit seinen mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Bestimmungen. Was durchaus alles positiven Haltes entbehrt, fällt von vornherein als

improbabel weg. Aber auch das, was sich nur eine schwache Probabilität (tenuis probabilitas) zu verschaffen weiß, zählt noch nicht zur Classe der eigentlich probablen Meinungen, die, um dieser anzugehören, starke und zureichende Gründe für sich haben müssen. Die Natur des Meinens und Dafürhaltens aber bringt es mit sich, daß eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Meinungen und Ansichten auftauchen muß, die hinsichtlich ihrer Begründetheit von gleichem oder verschiedenem Werthe sind. Dieser Umstand begründet den Stufenunterschied der probablen Meinungen, deren Spitze die opinio probabilissima bildet, außer deren Grenzen aber die opinio tenuiter probabilis liegt. Die aufsteigenden Stufen der concurrirenden probablen Meinungen sind bezeichnet durch die opinio mere probabilis, aeque probabilis und probabilior. — Der Kreis der probabilistischen Frage kann mit dem bisher bemerkten nicht für geschlossen betrachtet werden, da noch ein sehr bedeutungsvolles Moment, das den Namen der Sicherheit trägt, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Unter der „Sicherheit" einer Meinung versteht man die größere oder geringere Entferntheit von der Gefahr der Sünde, oder eines Irrthumes oder der Beeinträchtigung fremder Rechte. Je weiter eine Meinung den, welcher sie zur Richtschnur seines Handelns macht, von der Gefahr einer materiellen Sünde entfernt, desto sicherer ist sie. Als die opinio tutior gilt diejenige, welche eine Handlung für unerlaubt erklärt; als opinio minus tuta hingegen die, welche der Erlaubtheit der fraglichen Handlung das Wort redet. Da endlich Erlaubtheit und Nichterlaubtheit einer Handlung sich wie Freiheit und Gesetz verhalten, so begreift es sich, daß die erstere ebenso das Gesetz begünstigt (legi favet), als die letztere die Freiheit (libertati favet). — Auf dem Grunde dieser Unterscheidungen haben sich im Verlaufe des 17ten und 18ten Jahrhunderts vier verschiedene Systeme ausgebildet: der Probabilismus (im engern Sinne), der Aequiprobabilismus, der Probabiliorismus und der Tutiorismus. Der eigentliche Probabilismus beruht auf der Ansicht, daß man nicht verpflichtet sei, der probableren und sicherern Meinung zu folgen, sondern daß es erlaubt sei, auch nach der weniger probablen und weniger sichern Meinung zu handeln. Dieß stellt der Aequiprobabilismus in Abrede und behauptet, man dürfe die weniger sichere Meinung nur in dem Falle zur Leiterin seines Handelns wählen, wo sie mit der entgegengesetzten gleich probabel ist. Der Probabiliorismus zieht den Kreis des Erlaubten noch enger, indem er den eben bezeichneten Fall davon ausschließt und seinerseits fordert, daß man in seinem sittlichen Handeln sich von der probablern Meinung leiten lasse, wogegen der Tutiorismus unabweichlich an der sicherern Meinung festhält, wenn gleich der entgegengesetzten ein höherer Grad von Probabilität zur Seite steht. Den Gegensatz zu diesen probabilistischen Systemen bildet der Antiprobabilismus, der in seiner rigoristischen Strenge selbst der probabelsten Meinung keinen Einfluß auf das Handeln gestattet, wenn sie nicht zugleich als die sicherste erscheint. Diesem Systeme ist indeß die Spitze gebrochen durch die von Seiten des päpstlichen Stuhles geschehene Verwerfung des Satzes: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. Dadurch ist aber nichts weniger, als eine unbedingte Anerkennung des probabilistischen Princips ausgesprochen; vielmehr hat dasselbe durch eine Reihe von Sätzen, welche der heilige Stuhl verworfen, vielfache Einschränkungen erfahren. In Folge dessen findet der Probabilismus keine Anwendung in denjenigen Fällen, wo es sich entweder um die Annahme der wahren Religion, oder um schlechthin zum Heile nothwendige Dinge, oder um die Gültigkeit der Sacramente handelt, sowie bei richterlichen Entscheidungen. Auch bei dem Heilverfahren des Arztes und für den Fall, wo das Interesse eines Dritten in's Spiel kommt und mit Gefahr und Nachtheil bedroht wird, ist der Probabilismus, nach dem Zugeständniß gemäßigter Probabilisten, ausgeschlossen. (Siehe das Nähere hierüber in den Institutiones theologiae christianae moralis von Fuchs, S. 77—82.) — II. Geschichte des Probabilismus. Wohl keine andere Frage hat in der neuern Zeit größere Bewegungen

auf dem Felde der Moral hervorgerufen, als die probabilistische Frage, die fast zweihundert Jahre lang der Gegenstand der lebhaftesten Debatten war. Im Verlaufe dieser nicht selten durch unedle Leidenschaften getrübten Bewegungen bildeten sich die oben bezeichneten Gegensätze oder Systeme immer schroffer und schärfer aus. Anfänglich bewegte sich die Entfaltung wie der Streit des Probabilismus nur in engeren Kreisen, bis zuletzt das gesammte moralische Gebiet ergriffen und von seinen Bildungen wie Mißbildungen erfüllt wurde. Die ersten Anfänge dieser eigenthümlichen Erscheinung reichen in die letzten Zeiten der scholastischen Periode zurück. Auf der Synode zu Constanz wurde im J. 1415 die Ermordung des Herzogs von Orleans, welche der Herzog von Burgund, um statt seiner an die Regierung Frankreichs zu gelangen, am 23. November 1407 zu Paris durch Meuchelmörder hatte vollziehen lassen, zur Sprache gebracht. Der Franciscaner Jean Petit, Professor der Theologie zu Paris, hatte nämlich auf Antrieb des Herzogs von Burgund diesen Mord in einer zu Paris am 8. März 1408 gehaltenen Versammlung von französischen Großen zu vertheidigen und zu rechtfertigen gesucht, aber seine Sätze waren auf Betreiben des Kanzlers Gerson von der Pariser Universität und dem dortigen Bischof verdammt worden. Diese Sache nun auch vor die Synode zu Constanz gebracht, suchte Martin Porrée, Bischof von Arras, die Sache des Herzogs von Burgund führend, eine Entscheidung der Synode gegen Jean Petit zu verhindern, und stellte daher die Behauptung auf, daß für Petits Ansicht mehrere Auctoritäten sprächen, und daß sie folglich wenigstens probabel sei, und darum nicht geradezu verworfen und verdammt werden könne. Allein Gerson trat ihm entgegen und die Synode verdammte in ihrer 15. Sitzung 1415 (cf. Mansi Coll. conc. tom. 27. pag. 705 und tom. 28. pag. 868) die Lehre vom Tyrannenmord als ketzerisch, und erklärte diejenigen für Ketzer, welche dieselbe hartnäckig vertheidigen würden (s. d. Art. Johannes Parvus). Dieses Urtheil berührte jedoch den Probabilismus nicht, sondern bloß eine mißbräuchliche und falsche Anwendung desselben auf einen gegebenen Fall. Indeß als der Urheber des eigentlichen Probabilismus wird der spanische Dominicaner Bartholomäus de Medina genannt, durch dessen Commentar zur theologischen Summe des Thomas von Aquin diese Lehre den Weg in die Schulen fand. Si est opinio probabilis, sagt er (quaest. 19. art. 6. concl. 3.), licitum est eam sequi, licet opposita probabilior. Viele thomistische Moraltheologen machten diesen Satz zu dem ihrigen, unter diesen Bannez, Alvarez, Ledesma, Martinez und Lopez. Unter den Jesuiten war der berühmte Vasquez der Erste, welcher (1598) entschieden dem Probabilismus huldigte, und nicht klein ist die Zahl derer, welche von seinen Ordensgenossen in seine Fußstapfen eintraten. Es ist nun wohl nicht zu läugnen, daß die Jesuiten an der Verbreitung der probabilistischen Lehren und an den sie begleitenden Auswüchsen und Verirrungen den geringsten Antheil nicht hatten. Indeß darf man auch auf der andern Seite nicht vergessen, daß, nachdem die Theatiner in einer Generalversammlung ihres Ordens 1598 sich förmlich vom Probabilismus losgesagt hatten, einzelne Mitglieder der Gesellschaft Jesu nicht lange auf sich warten ließen, um, wie der Portugiese Ferdinand Rebelle und der Perusiner Comitolus, ihre Stimme nachdrücklich gegen die Auswüchse, welche sich bei Einzelnen an den Probabilismus anzusetzen begonnen hatten, zu erheben. Das Gewicht derselben mußte noch stärker in die Wagschale des Ordensbewußtseins fallen, als kurz darauf selbst der Ordensgeneral, der ernste Mutius Vitelleschi, in einer Reihe von Schreiben seinen warnenden Ruf, zusammt seinen Klagen, laut werden ließ. So heißt es in einem derselben unter Anderm, wie folgt: Nonnullorum ex societate sententiae, in rebus praesertim ad mores spectantibus, plus nimio liberae non modo periculum est ne ipsam evertant, sed ne ecclesiae etiam Dei universae insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiant, ut qui docent scribuntve minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur: Tueri quis potest; pro-

babilis est; auctore non caret. Verum ad eas sententias accedant, quae tutiores, quae graviores majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentatae; quae bonis moribus conducunt magis; quae denique pietatem alere et prodesse queunt, non vastare, non perdere. Auch die Sorbonne eröffnete 1620 mit der Verwerfung des Magnus director curatorum, vicariorum et confessariorum von P. Milhard den Kampf gegen die probabilistischen Verirrungen, den der gallicanische Clerus mit rühmlichem Eifer fortsetzte. Die Universität (theologische Facultät) zu Löwen folgte dem Beispiele der Pariser Universität und erklärte sich gegen die laxen und sittenverderblichen Sätze, welche von Einzelnen aus falsch aufgefaßtem Probabilismus aufgestellt worden waren. Das Gleiche that ein im J. 1653 zu Rom zusammentretendes Generalcapitel der Dominicaner. Und auch aus dem Jesuitenorden erhoben sich wiederum Manche, wie z. B. Candidus Philalethes (Andreas le Blank), gegen Einzelne ihrer Ordensbrüder, welche in dieser Sache sich von dem rechten Wege entfernt hatten. Endlich bemächtigte sich der Jansenismus der Sache, um sie ausschließlich gegen die Jesuiten auszubeuten, welche ihm in seinen dogmatischen Irrthümern am stärksten entgegen getreten waren. Und unter den Jansenisten ist es vorzugsweise Pascal, welcher durch seine Provincialbriefe (lettres provinciales) die Verirrungen einzelner Glieder des Jesuitenordens in dieser Sache, überdieß mit Uebertreibungen, Unrichtigkeiten und Entstellungen vermehrt, gleichsam zu einem Systeme zusammenstellte, und dasselbe unter dem Namen des „Probabilismus“ dem ganzen Jesuitenorden aufbürdete, und als „Moral der Jesuiten“ verschrie. Das Nähere hierüber siehe in den Artikeln: Pascal, Jansenismus und Jesuiten. Diese ungerechte Beschuldigung gegen den Jesuitenorden und diese falsche Gestalt des Probabilismus, wie sie Pascal aufgestellt, hat sich durch die große Verbreitung, welche die glänzend geschriebenen Provincialbriefe gefunden, unter dem unkundigen großen, besonders sogenannten gebildeten Publicum gleichsam wie ein starres Vorurtheil festgesetzt, und sich unter demselben großentheils noch bis auf den heutigen Tag erhalten. — Die Provincialbriefe fanden zahlreiche Bestreitungen, zum Theil in ungeschickter Weise. In erster Reihe steht die Apologie pour les Casuistes (Paris 1657), deren Verfasser, der Jesuit Pirot, unter Anderm folgende Sätze aufstellte: Sobald eine Meinung probabel ist, so ist sie sicher, daß man ihr folgen kann; noch mehr, die Sicherheit hat keine Grade, sondern ist untheilbar, sofern nur schlechthin von der moralischen Handlung die Rede ist, welche man mit einer probablen Meinung vollbringt; daher ist eine weniger probable Meinung eben so sicher, als eine probablere (Apol. p. 46). An ihn schloßen sich die Jesuiten Matthäus de Moya, Le Fevre (Honoratus Fabri) und Stephan de Champs (Quaestio facti de sententia theologorum societatis circa opiniones probabiles. Paris. 1659). Die gelungenste Gegenschrift: Réponse aux Lettres provinciales de L. de Montalte; ou Entretiens de Cléandre et Eudoxe, hat den Jesuiten Daniel, den bekannten französischen Geschichtsschreiber, zum Verfasser, der über den Probabilismus sich ausführlich verbreitet. Er bemerkt dabei, daß, nach der Lehre der Jesuiten, zur Probabilität einer Meinung zwei Bedingungen erforderlich seien: erstens dürfe sie weder den Glaubensdogmen und den kirchlich angenommenen Wahrheiten, noch einem evidenten Grunde widerstreiten; zweitens müsse sie sich auf gute Gründe stützen und dürfe nicht leichtsinnig wider die herrschende Lehre der Doctoren vertheidigt werden. — Unter solchen stürmischen Bewegungen auf dem Gebiete der katholischen Moral konnte der oberste Wächter der Kirche, der apostolische Stuhl, nicht gleichgültig zusehen, er mußte energisch einschreiten und rechts wie links dem leidenschaftlichen Streite die äußersten Spitzen abbrechen. Sowohl über die Provincialbriefe von Pascal (6. Sept. 1657) als über die Apologie von Pirot (Aug. 1659) wurde von demselben das Verdammungsurtheil ausgesprochen. Papst Alexander VII. erklärte sich in einem Decrete vom 24. Sept. 1665 gegen die laxistischen Auswüchse des Probabilismus

und sein Nachfolger Innocenz XI. setzte demselben durch seine Bulle vom J. 1679 bestimmtere Grenzen. Das erstgenannte Decret beginnt mit den denkwürdigen Worten: „Unser heiligster Vater hat nicht ohne große Betrübniß gehört, daß mehrere Meinungen, welche die christliche Zucht schwächen und den Seelen Verderben bereiten, theils wieder erweckt theils neu aufgestellt werden, und daß jene Zügellosigkeit ausschweifender Köpfe von Tag zu Tag zunehme, wodurch in die Gewissensangelegenheiten sich ein Meinungswesen (modus opinandi) eingeschlichen hat, welches der evangelischen Einfalt und der Lehre der heiligen Väter durchaus fremd ist, und welches, wenn es die Gläubigen zur Richtschnur ihres Lebens machen würden, ein großes Sittenverderbniß herbeiführen müßte." — Unter den censurirten Moralsätzen der angeführten päpstlichen Erlasse betreffen folgende den Probabilismus: Aus dem ersteren Decret: Prop. 27: Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem. Aus dem letztern: Prop. 1: Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis. Prop. 2: Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. Prop. 3: Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Prop. 4: Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. Dem antiprobabilistischen Extreme, wie es im Gefolge des düstersten Rigorismus aus dem jansenistischen Heerlager aufgetaucht war, begegnete Papst Alexander VIII. durch Verdammung des schon oben angeführten Satzes, welche das im J. 1690 herausgegebene Decret enthält. Die nächste Folge der von dem heiligen Stuhle gegebenen Erklärungen war eine strengere Scheidung der Parteien. Die stärksten Gegner fand der Probabilismus an dem Carmeliter Heinrich a St. Ignatio, den beiden Dominicanern Daniel Concina (Della storia del Probabilismo.) und Vincenz Patuzzi, dem Franzoja und Pet. Ballerini. Indeß konnte hierdurch weder in noch außer dem Jesuitenorden der Probabilismus vernichtet werden, obgleich er immer mehr Beschränkungen zu erfahren hatte. Auf ihrer fünften Generalversammlung erklärten sich die Jesuiten nur dagegen, daß der Probabilismus als Ordenslehre gelten wolle, indem Keinem aus ihrer Gesellschaft verwehrt sei, der entgegengesetzten Ansicht beizutreten, wofern sie ihm besser scheine. Der Ordensgeneral Oliva (in einem Schreiben vom 3. Febr. 1669) redet dem Probabilismus deutlich genug das Wort, und indem er gewiß und wahrhaft probable Meinungen für geeignet erklärt, ein gewisses Gewissen (conscientia certa) zu begründen, so behauptet er auf der andern Seite, daß die Forderung: sequendi semper in omnibus probabiliorem partem, eine allzu große Last für die Menschen wäre. Welche tiefe Wurzeln der Probabilismus im Schoße der Gesellschaft geschlagen, zeigte sich deutlich, als der Spanier Gonzalez Miene machte, dem entgegengesetzten Systeme mit aller Entschiedenheit Bahn zu brechen. In der zu diesem Ende ausgearbeiteten Schrift geht er von der Ansicht aus, daß der Mensch sich in sittlichen Dingen von einem aufrichtigen Streben nach Wahrheit leiten lassen müsse. Daraus zieht er den Schluß, daß man stets das zu wählen habe, was man der Wahrheit am nächsten glaubt; lasse sich die objective Wahrheit nicht geradezu gewinnen, so müsse man wenigstens dem folgen, was nach der subjectiven Ueberzeugung eines Jeden ihr am nächsten kommt. Aus diesem Grunde könne man auch der minder sichern Ansicht folgen, wenn man von ihrer größeren Wahrscheinlichkeit überzeugt sei. Diese von den angedeuteten Gesichtspuncten durchdrungene Schrift, welche ihr Verfasser dem Ordensgenerale Oliva zu widmen beabsichtigte, fand erst nach einer langen Reihe von Jahren den Weg in die Oeffentlichkeit. Diesen zu

betreten, hätte Gonzalez vielleicht selbst als Ordensgeneral nicht gewagt, wenn nicht Papst Innocenz XI. dieselbe Schrift, welche die Assistenten der Gesellschaft unterdrückt wünschten, seines ausgezeichneten Beifalls gewürdigt hätte. (Siehe das Nähere hierüber bei Fuchs a. a. O. S. 264—266.) In seinem Fundamentum theologiae moralis (Rom 1684) stellte er das bisher vorherrschende Authoritätensystem mehr in den Hintergrund, indem er den Richterstuhl der Gewissensentscheidung in das sittliche Subject verlegte. Ihm schloßen sich bald zwei andere Gelehrte an, nämlich Gisbert und Camargo, und leisteten solcher Gestalt der probabilioristischen Richtung Vorschub. Gisbert, Professor zu Toulouse, trat in seiner Schrift übrigens nicht dem Princip des Probabilismus entgegen, sondern bloß der vulgären Gestalt desselben. Er behauptet im Gegentheil, daß man versichert sein dürfe, nicht zu sündigen, wenn man an der absoluten Probabilität, sei es des Gesetzes oder der Freiheit, festhalte, wenn man also vernünftiger Weise urtheile, daß etwas erlaubt ist, wenn man es hinreichend geprüft, die Umstände in Betracht gezogen und sich von der Richtigkeit seines Urtheils überzeugt habe. Während Gisbert bei der Untersuchung seines Gegenstandes mehr speculativ verfuhr, schlug Camargo, Professor zu Salamanca, in seiner Abhandlung de regula honestatis moralis (Neapel 1702) vorwiegend den historischen Weg ein, um zu zeigen, daß der moderne Probabilismus das Zeugniß des Alterthums nicht für sich, wohl aber seit seinem Auftreten die angesehensten Authoritäten und Instanzen wider sich habe. Während es immer noch nicht an Versuchen fehlte, die sinkende Wagschale des gewöhnlichen Probabilismus aufrecht zu erhalten — wir erinnern nur an den Tractatus probabilitatis des Gabriel Gualdus (unter dem fingirten Namen Nicolaus Peguletus herausg. zu Löwen 1708) und die „Kritiken" des Cardenas (Opp. Carden. Ven. 1710) —, und während die Partei der Probabilioristen sich mit jedem Tage verstärkte, tauchten auch vermittelnde Bestrebungen auf, unter welchen die Sententia media des Alphons von Liguori (s. d. A.) sich die Palme errang. Dieser ausgezeichnete Moralist huldigt im Grunde dem probabilioristischen Principe, indem er lehrt, daß wir verpflichtet seien, unsere Handlungen möglichst mit der Wahrheit in Einklang, oder doch, wo es, wie im Falle einer probableren Meinung, geschehen kann, in die nächste Verbindung zu bringen. Zeigt es sich daher, daß von zwei Meinungen die eine der Freiheit, die andere dem Gesetze günstiger, letztere aber zugleich die probablere ist, so darf ihr die Zustimmung nicht versagt werden. Gleichwohl weicht Liguori in der Entscheidung des Falles, wo für Gesetz und Freiheit gleich starke Gründe sprechen, von Gisbert und den strengen Probabilioristen ab, indem er hier — im Gegensatze zu diesen — die Partei der Freiheit ergreift. Eine ähnliche Stellung nimmt Naßler in seiner Norma recti (Ingolst. 1713) zwischen den streitenden Parteien ein (Fuchs S. 268), während Carl Emanuel Pallavicini in seinen Briefen über die Verwaltung des Bußsacraments den Beichtvätern freigestellt wissen will, sich mit den gehörigen Einschränkungen des Probabilismus oder des Probabiliorismus zu bedienen (Fuchs S. 141—154). — III. Wenn wir nun, nach dieser flüchtigen Ueberschau des so weiten Gebietes der geschichtlichen Entwicklung des probabilistischen Princips, zur Kritik desselben und seiner Hauptsysteme übergehen sollen, so werden wir uns in dieser Hinsicht um so mehr bloß auf andeutende Winke beschränken müssen, als eine nur einigermaßen eingehende Würdigung des fraglichen Gegenstandes eine ungleich ausführlichere Geschichte der großen dialectischen Kämpfe, welche sich um ihn her entsponnen haben, voraussetzt, als wir vor uns haben und überhaupt der diesem Artikel ausgesteckte Raum darzustellen gestattet. Wer sie wahrhaft verstehen und würdigen will, diese merkwürdigen und bedeutungsvollen Kämpfe, der muß vor Allem sich lebendig in sie hineinversetzen, was nur an der Hand einer objectiv-treuen Darstellung möglich erscheint. Eine solche glaubt der Verfasser dieses Artikels in seinen Institutiones theologiae moralis p. 82—141

geliefert zu haben, worauf hier verwiesen wird. — Der Probabiliorismus mag dem Anscheine nach dem Probabilismus gegenüber — im Allgemeinen wenigstens — mehr für sich haben. Denn ist es eine absolute Forderung der Vernunft, nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben und ihrer Stimme zu gehorchen, so kann es nicht erlaubt sein, nach einer Meinung zu handeln, von der man Grund hat, anzunehmen, daß sie von der Wahrheit entfernter liege, als die entgegengesetzte, die man verschmäht. Indeß darf hier nicht unbemerkt bleiben, daß die objective Wirklichkeit und die subjective Meinung mitunter sehr differiren, und daher möglicherweise die weniger wahrscheinliche Meinung gerade die wahre und richtige sein kann. Dieser Umstand ändert gleichwohl im Gebiet des entscheidenden Gewissens nichts; hier geht die Meinung in den Gewissensausspruch über und identificirt sich mit dem sittlichen Subject, mit seiner moralischen Ueberzeugung; hier bleibt keine andere Wahl, als demjenigen zu folgen, was man nach aufrichtiger Prüfung für begründeter und wahrscheinlicher hält, für das Richtigste erkennt. Sobald man sich aber auf den Boden der äußern Probabilität stellt, so legt der fragliche Umstand kein unbedeutendes Gewicht zu Gunsten des Probabilismus in die Wagschale, und dieß um so mehr, da es Thatsache ist, daß manche Ansicht, die in der theologischen Welt für probabler, als die entgegengesetzte gegolten, später diesen Vorzug verlor und an ihre Gegnerin abtrat, nicht selten glücklich genug, wenn sie nicht ganz und gar aus der Liste wahrhaft probabler Meinungen gestrichen wurde (Vergl. Fuchs, S. 75). Wo es sich bloß um die Zahl angesehener Schriftsteller, welche eine Meinung vertreten, handelt, dürfte es doch an und für sich nicht so weit gefehlt sein, einer Meinung beizutreten, die unter ihren Anhängern ein paar Köpfe weniger zählt, als ihre Nebenbuhlerin. Wer bescheiden genug ist, keine eigene Meinung zu haben und sein Gewissen ganz in fremde Hände zu geben, dem werden wir doch nicht auch den letzten Rest von Freiheit noch rauben wollen, sich seine Authoritäten zu wählen, da er ja immerhin dem Principe der Authorität treu bleibt. Eine andere Frage ist es freilich, ob der Mensch gut daran thue, daß er von vornherein auf alle eigene Ueberzeugung Verzicht leistet und sich ganz einer fremden Authorität in die Arme wirft. Wer in einem absoluten Bevormundungssysteme der Gewissen das Heil der Welt findet, wird sich consequenterweise entschließen müssen, die Riesenarbeit zu unternehmen, eine alle vorkommenden practischen Gewissensfälle umfassende Casuistik anzufertigen, oder sie durch die privilegirten Gewissen der moralistischen Auctoren anfertigen zu lassen, was, in Ermangelung einer höheren Inspiration, ohne einigen Meinungszwiespalt nicht abgehen wird; und diesem gegenüber wird man dem handelnden Individuum doch nicht die Verpflichtung auferlegen wollen, unbedingt der auch noch so geringen Majorität zu folgen, da es ja keine so ausgemachte Sache ist, daß die vota majora immer die saniora sind. Man sieht, daß hier, wenn man anders billig ist, die Thüre sich dem Probabilismus nicht geradezu versperren läßt. — Gehen wir in unserer prüfenden Betrachtung, — um vorläufig von der tutioristischen Frage abzusehen, einen Schritt weiter, so begegnet uns der Streit zwischen dem Aequiprobabilismus und dem Probabiliorismus, der uns in das innerste Centrum des Kampfplatzes hineinführt durch die Frage über das Verhältniß von Gesetz und Freiheit. An und für sich ist der Aequiprobabilismus von äußerst geringem practischen Interesse, da es doch mehr nur ein fingirter Fall ist, daß sich Gründe und Gegengründe auf ein Haar das Gleichgewicht halten, so daß die Wagschale sich weder auf die eine noch die andere Seite neigt. Gewöhnlich ist das erkennende und richtende Subject schon für die eine Seite determinirt und wird darum im Falle des objectiven Gleichgewichtes der Meinungen, — das sich aber immer nur sehr schwer wird ermitteln und klar beweisen lassen, unwillkürlich den Ausschlag geben. Wenn wir behaupten, daß der Beweis für das Vorhandensein gleicher Probabilität mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft sei, so versteht sich von selbst, daß wir nicht die äußere Probabilität im Auge haben;

denn hinsichtlich dieser ist der Nachweis das einfachste Geschäft von der Welt. Was aber das von uns gemeinte Gebiet betrifft, so darf ein thatsächlicher Umstand nicht übersehen werden, der Umstand nämlich, wie schwer der gemeine Verstand von der Gleichberechtigung entgegengesetzter oder widersprechender Sätze sich überzeugt. Der Zug der Natur weist auf einen lebendigen Fluß der Meinungen hin und so über den unpractischen Standpunct des äquiprobabilistischen Systems weg. So wenig Interesse nun aber dasselbe an und für sich hat, so sehr gewinnt es dadurch an Bedeutung, daß es den Impuls gibt zur Debatte über eine ethische Cardinalfrage, die wir bereits bezeichnet haben. Liguori, der Hauptrepräsentant des Aequiprobabilismus, geht bei der Begründung desselben von dem Satze aus, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet (lex dubia non obligat). Ein zweifelhaftes Gesetz, fährt er weiter, ist ein ungewisses Gesetz, und ein solches kann keine gewisse Verpflichtung begründen (lex incerta non potest certam inducere obligationem); denn in diesem Falle des Zweifels, der Ungewißheit ist die Freiheit im Besitzstande, somit im Rechte, zufolge des Axioms: in dubio melior est conditio possidentis. Dieß bildet die Spitze der Liguorischen Argumentation, aber zugleich den Punct, mit welchem sie steht oder fällt, — den Punct, auf welchem sie dem Probabiliorismus oder dem feinern Tutiorismus eine entscheidende Schlacht liefern muß. Die Hauptwaffe, womit Letzterer kämpft, ist ein anderes Axiom: In dubiis pars tutior eligenda est. Bei dem fraglichen Kampfe, der zur Stunde noch nichts weniger als ausgekämpft ist, kommt zunächst Alles darauf an, ob man die Freiheit als das ursprüngliche Princip nehme, das Gesetz aber als das hinzukommende, der Zeit nach später eintretende Element, oder was auf Eins hinausläuft, ob die Freiheit um des Gesetzes, oder das Gesetz um der Freiheit willen da sei; weiterhin handelt es sich darum, sich für eine Trennung des rechtlichen und moralischen Gebietes, des natürlichen und des statutarischen, des göttlichen und des menschlichen Gesetzes zu entscheiden oder nicht. Von der Auffassung des ersten und der Entscheidung des zweiten Moments hängt der Ausgang des ganzen Kampfes ab, und vergebens streitet und disputirt man, so lange man über diese Momente nicht in's Klare gekommen ist. Dieß ist aber nicht so leicht, als man glauben möchte. Die Lösung dieser Fragen hängt mit den tiefsten Principien der Moral zusammen, und wer dieses Gebiet eines mehr als bloß oberflächlichen Blickes gewürdigt hat, wird sich nicht verbergen, daß die Moral als Wissenschaft und principielle Erkenntniß noch viel zu wünschen übrig läßt. Nach ihrer gegenwärtigen Lage ist die Behauptung, daß das Gesetz die Präsumtion des Besitzstandes hat, eine nicht geringere petitio principii, als die Versicherung, daß dieses Vorrecht der Freiheit gebühre: Beides bedarf erst des Beweises, und die Wissenschaft ist ihn uns noch schuldig geblieben. Ebenso hat der Satz: Melior est conditio possidentis, um als ein unmittelbarer Ausfluß der vernünftigen Natur des Menschen zu gelten, ungefähr den gleichen Anspruch mit dem andern, in gewisser Rücksicht ihm ganz und gar nicht widersprechenden, vielmehr ihn zur Totalität des Ethos ergänzenden Satze: In dubiis pars tutior eligenda est. Es ist gar nicht einzusehen, so oft man es auch behauptet hat, daß auf dem sittlichen Gebiete wohl der letztere Anwendung finden soll, nicht aber auch der erstere, den man ohne Weiteres, ob er gleich von derselben Herkunft ist, nämlich aus dem sittlichen Naturgesetze stammt, in das juridische Gebiet verbannen und einschränken will. Wenn die Moral die materia justitiae vor ihren Richterstuhl zieht, wornach will sie erkennen, wenn nicht nach der regula justitiae? Oder wenn sie über was immer für eine Streitsache, über „moralische" Fälle entscheidet, hat sich ihre Entscheidung nicht auch in formeller Hinsicht nach der justitia zu richten? — Die Liebe, das Entscheidungsprincip der Moral, gibt Jedem das Seine. — Aus den letzteren Bemerkungen geht hervor, daß die probabilistische Sache zur Stunde noch nicht spruchreif ist; aber auch das möchte daraus erhellen, daß dieser Spruch keineswegs so ungünstig ausfallen dürfte,

als Viele glauben, welche um so eher bei der Hand sind, über die fragliche Sache abzusprechen, je weniger sie sich die Mühe geben mögen, sie reiflich und allseitig in Erwägung zu ziehen. Es ist freilich wohlfeiler und amüsanter, die „Provincialbriefe“ in der Hand, sich sein Urtheil über den Probabilismus zurecht zu machen, als es sich aus den bestaubten Folianten, die urkundlichen Bericht über ihn enthalten, zu schöpfen. Wenn nun aber selbst Männer vom Fache (exempla sunt odiosa) sich in dieser Hinsicht als peregrini in Israel ausweisen, so werden wir es einem Hegel nicht verargen, wenn er über den Probabilismus nicht besser unterrichtet ist, als er es wirklich ist, nämlich so schlecht, als Pascal, den er allein gelesen zu haben scheint, Einen berichtet. Nach ihm ist der Probabilismus nichts Anderes, als das böse Gewissen selbst, sofern es sich den Schein des Guten vormacht und in dieser raffinirten Gestalt der Heuchelei sich selbst täuscht (Philosophie des Rechts S. 205. Bd. VIII. der Gesammtw.). Natürlich schiebt er, als Schüler Pascals, den ganzen Probabilismus den Jesuiten in die Schuhe (vergl. Bd. I. S. 355) und verräth deutlich genug die Ansicht von einer Verschwörung derselben gegen die Reinheit der Moral: das bekannte Mährchen, das der Verfasser der Provincialbriefe erdichtet und der Welt aufgebunden hat; selbst der sonst nüchterne und unbefangen urtheilende Stäudlin glaubt es (vgl. Gesch. d. christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Götting. 1808. S. 448 ff.). Man hat von dem Jesuiten Bauny, als er seine Somme des pêchés herausgegeben hatte, gesagt: ecce, qui tollit peccata mundi, und Reinhard (über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre. Meißen 1801. S. 63 f.) will (wahrscheinlich, weil er ihn nicht gelesen hat) von ihm wissen, daß dieser Sophist durch sein spitzfindiges Künsteln auch die schwersten Verbrechen, wo nicht in etwas Verdienstliches, doch in etwas Gleichgültiges verwandelt habe. Diesen Vorwurf dehnt der Haß und das Vorurtheil über die ganze Jesuitenmoral aus, und man glaubt noch sehr mäßig in seinem Urtheil zu sein, wenn man den Ursprung ihrer probabilistischen Authoritätstheorie bloß der Geschmeidigkeit des Ordens und dem Bestreben, sein Ansehen und seinen Einfluß zu erweitern, zuschreibt, und nicht eine absichtliche Sittenvergiftung als bestimmenden Grund geltend macht. — Wenn Letzteres in den Entretiens Daniels die schlagendste Widerlegung gefunden hat, so versichert uns der treffliche Gonzalez, daß seine Ordensgenossen, weit entfernt durch den Probabilismus sich Credit verschaffen oder den Leidenschaften der Menschen schmeicheln zu wollen, keine andere Absicht dabei gehabt haben, als die Christen vor zwei Extremen zu verwahren, ein zu weites oder ein zu enges Gewissen zu haben. — Vergl. hiezu die Artikel: Casuistik, Moral (Geschichte), und Laxismus. [Fuchs.]

Proceß ist das geregelte gerichtliche Verfahren, dessen Zweck darin besteht, einestheils Privatrechtsstreitigkeiten zu verhandeln, zu entscheiden, und sodann die Entscheidung zu vollziehen, anderntheils Verbrechen oder Vergehen zu untersuchen, über die angeschuldigten Personen zu richten, und die urtheilsmäßigen Strafen zu vollstrecken. Hier ergibt sich sogleich der Unterschied von Civil- und Criminal- Straf- oder peinlichem Proceß. Der Rechtszustand unter den Menschen kann nämlich in der Art Störungen erleiden, daß gewisse Rechte streitig und ungewiß werden, indem unter den betheiligten Personen eine wahre oder doch verstellte Meinungsverschiedenheit über die gegenseitigen Rechtsverhältnisse vorhanden ist, wobei Einer dem Andern die Geltendmachung von Befugnissen nicht wirksam zugesteht, oder die Erfüllung in Anspruch genommener Verbindlichkeiten von seiner Seite verweigert. Dergleichen Conflicte müssen, da sie nicht alle verhütet oder im Entstehen unterdrückt werden können, wenigstens ausgeglichen und der gestörte Rechtszustand muß wieder in Ordnung gebracht werden. Dieß kann außergerichtlich oder gerichtlich bewirkt werden. Die außergerichtlichen Mittel sind Selbsthilfe, Verzicht, Vergleich, der Eid, das Loos und Schiedsrichter. Diese Mittel werden aber vermöge der freien Willensbestimmung der Betheiligten nicht immer zu Handen genommen; dann

bleibt nichts übrig, als die Gewalt der öffentlichen Gerichte anzurufen. Diese bringen sodann den Conflict zur Verhandlung, und geben, nachdem die sehr häufig nöthig werdenden Beweishandlungen vollendet sind, die Entscheidung, deren Vollzug ebenfalls gerichtlich bewirkt wird, vorausgesetzt, daß der Verbundene nicht von selbst die ihm obliegende Verbindlichkeit erfüllt, und daß zugleich der Berechtigte die gerichtliche Hilfe sich erbittet. Anders ist der Standpunct bei dem Criminalprocesse. Hier ist die Rede nicht mehr von bloßen Störungen durch Conflicte, sondern hier handelt es sich davon, daß die Rechtssicherheit durch strafbare Uebelthaten (Verbrechen oder Vergehen) absichtlich oder doch schuldhaft verletzt oder aufgehoben werde. Wenn nun die außergerichtlichen Hilfen durch Rache, Fehde u. dgl. nicht angewendet werden dürfen, so muß auch hier die Justizgewalt die That untersuchen, den Thäter und die Verdächtigen überhaupt ausmitteln, die Schuld oder Unschuld erforschen, das Urtheil fällen, und die etwa zuerkannten Strafen in Anwendung bringen. Dieses ganze Verfahren macht den Criminalproceß aus. Es ist hier nur noch zu bemerken, daß bei dem Civilprocesse auch der Conflict und eben so in beiden Processen die Theorie davon „Proceß" genannt wird. Einen ganz singulären Sinn aber hatte das Wort bei dem Reichskammergericht in den Redensarten: Processe anstellen, erbitten, erlangen, ausbringen, abschlagen, erkennen, u. dgl. Hier bedeutete „Proceß" ein gerichtliches Gebot an eine Partei, dem Gegner Recht zu geben, oder mit ihm vor Gericht Recht zu nehmen. Pütter, introd. in rem. jud. imper. (Gott. 1752.) § 183: „Quidquid ad accipiendum judicium a judice decernitur, singulari processuum nomine venit." Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes ergeben sich übrigens leicht aus dem Zusammenhang. Sprachlich stammt die Benennung von „procedere", obgleich der Sinn von procedere und processus bei den Römern ein ganz anderer war, als der hier indicirte. Plaut. Mostell. III. 2. v. 46. IV. 3. v. 7. Cic. Brut. 65. 78. Senec. de tranquill. 2. de benef. III. 29. Sueton. grammat. 10. L. 3. Cod. Th. tribut. in ips. spec. inferri. (11. 2.) L. 2. pr. § 13. Dig. de orig. jur. (1. 2.) L. 41. Dig. de donat. int. vir. et ux. (24. 1.) L. 42. Dig. de reg. jur. (50. 17.) L. 2. Cod. de consul. (11. 3.) Die jetzige technische Bedeutung kam erst seit dem Mittelalter durch das canonische Recht, durch die Juristen, durch die italienischen Statuten und späterhin durch die teutschen Reichsgesetze auf. Zum Beweise dessen werden aus vielen zu Gebote stehenden Stellen hier nur wenige genügen: C. 2. X. de off. leg. (1. 30.) C. 24. 25. 26. 33. 34. 37. X. de off. jud. deleg. (1. 29.) Durantis specul. L. II. P. I. de dilat. § 2. n. 2: „Si — nullus est processus, non potest ratihabitione confirmari." Joan. Andreae summula de processu judicii. C. 2. pr.: „Sequitur de ordine et processu judicii" etc. Stat. Niciae. (Pertz monum. histor. patr. Leges municip. Aug. Taurin. 1838. p. 50. 149. K.-G.-O. v. 1500. Tit. 18. K.-G.-O. v. 1523. Tit. 3. § 8. K.-G.-O. v. 1827. Eingang. K.-G.-O. v. 1555. Eingang, § 4. Aber auch noch andere Namen sind im Laufe der Zeiten aufgekommen. Unter dem Titel „ordo judiciorum s. judiciarius" haben wir processualische Schriften von Pillius († c. 1207), Damasus (c. 1210—1227), und Tancred († p. 1234). „De ordine judiciorum" ist ein Titel des Justinianischen Codex (3. 8.) überschrieben. „Judiciorum ordo" steht in L. 4. Cod. de sent. et interloc. (7. 45.) „juris ordo" in C. 22. in f. X. de rescript. (1. 3.) „ordo judiciarius" in Clem. 2. de verb. signif. (5. 11.) Im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert bediente man sich auch der Benennung „Practica". Unter dieser Firma haben schon Petrus Jacobi (c. 1311) und Baldus de Ubaldis († 1400) Schriften verfaßt. Endlich kömmt auch „modus procedendi" vor, Wahl. Capit. Art. XXIV. § 8, und in neuerer Zeit „Procedur," womit man vorzugsweise die formellen Proceßhandlungen im Gegensatze zu materiellen Lehren der Theorie, z. B. von den Gerichtsständen, bezeichnet. — Der Civil- und Criminalproceß sind Theile der gesammten Rechtswissenschaft.

zwischen beiden läßt sich eine gewisse Verwandtschaft und Uebereinstimmung in den Grundsätzen nicht verkennen. Manche Gattungsmerkmale kommen hier wie dort vor, und für die in beiden Processen bezweckte Ausmittelung der Wahrheit gibt es Vorschriften, welche gemeinsam gelten. Doch ist auch wieder auf der andern Seite die Verschiedenheit so groß und überwiegend, daß an der Selbstständigkeit und eigenthümlichen Natur beider Rechtstheile nicht gezweifelt werden kann. Die Unterschiede treten besonders hervor in den Gegenständen (streitigen Rechten, — Verbrechen oder Vergehen), in der indirecten oder directen Betheiligung des Staates resp. der Kirche, vor Allem aber in dem Verfahren selbst, in dessen Principien (Verhandlungsmaxime, Inquisitionsprincip), in den Zwecken (Entscheidung über streitiges Recht, — Bestrafung der Uebelthäter), in den Stadien und Abtheilungen (erstes Verfahren, Beweisverfahren, — General- und Specialinquisition) u. s. w. Weder die Quellen, noch die Gerichtsverfassungen, noch die wissenschaftlichen Behandlungsweisen haben indessen Civil- und Criminalrecht immer ausgeschieden, obgleich das Bewußtsein des Unterschiedes nie ganz fehlte. L. 2. § 1. Dig. vi bonor. rapt. (47. 8.) In den Pandecten enthalten namentlich die sogenannten libri terribiles und in den Decretalen das fünfte Buch Criminalrecht und Criminalproceß, sowie in den beiden ersten Büchern der Decretalen der Civilproceß das Material bildet, nach dem bekannten Verse: judex, judicium, clerus, sponsalia, crimen; allein durchaus streng auseinandergehalten sind die beiderseitigen Elemente weder in dem corpus juris canonici, noch in dem corpus juris civilis, noch in den alten germanischen Gesetz- u. Rechtsbüchern, noch in den Reichsabschieden 2c. — Vereinigung der Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit in Einer Person und in Einem Collegium fand zu allen Zeiten, und zwar nicht ohne bedeutende Vortheile, beinahe allenthalben Statt. In der Wissenschaft hat auch besonders die Glossatorenschule beide Disciplinen zugleich und untermischt behandelt. Darüber ist sich aber auch gar nicht zu verwundern. Seit den ältesten Zeiten durchdrangen sich Civil- und Criminalproceß in practischer Beziehung, und bildeten gewisser Maßen Eines. Theils brachte die alte Sühnung der Verbrechen durch Geldbußen (Tacit. Germ. 21) ein dem Civilverfahren ähnliches Verfahren für Criminalfälle mit sich, theils schloß der Civilproceß, selbst noch in späteren Zeiten, strafrechtliche Elemente in sich. Bei der Vindication einer Sache haftete z. B. der Besitzer, wenn sein Gewehre die Sache nicht vertrat, und jener nicht durch ein Gottesurtheil diesen als schuldig darstellen konnte, als Dieb. Eichhorn, teutsche Staats- und Rechtsgeschichte. V. Ausg. Th. I. § 59. b. S. 351 ff. Der Ungehorsam im Civilprocesse wurde noch im 17ten Jahrh. mit der Criminalstrafe des Bannes belegt (Jüngst. Reichsabsch. § 36), obgleich seit der Promulgation der peinlichen Gerichtsordnung Carls V. von 1532 die Selbstständigkeit des Criminalprocesses gegenüber dem Civilverfahren gesetzlich anerkannt und befestigt worden war. Selbst aber noch im 18ten Jahrh. wurde der Criminalproceß als ein Theil des Civilprocesses dem summarischen Verfahren beigezählt. Gönner, Handb. d. Proc. II. Aufl. Bd. I. S. 109. In der neuesten Zeit ist die Ausscheidung in der Wissenschaft, wie in der Praxis als entschieden zu betrachten. — Rückt man dem canonischen Processe näher, so begegnet man gleich antagonistischen Fragen, wie sie seit der sog. Reformation bis auf unsere Zeit aufgeworfen worden sind: Wie und mit welchem Rechte kömmt die Kirche mit dem Proceß in Berührung und sogar in den Besitz von Gerichtsbarkeit? Gehört nicht der Proceß der Welt an, da doch das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist? Bildet nicht die Justiz, wie die Ideologen a priori lehren, ausschließend ein Attribut der Staatsgewalt, und müssen nicht alle kirchlichen Einflüsse auf den Proceß, alle Bemühungen und Leistungen auf diesem Gebiete aus der Herrschsucht, der Schlauheit und ähnlichen unreinen Motiven der Päpste und überhaupt der Geistlichkeit erklärt werden? Die Antworten auf solche Fragen sind längst in der Geschichte und in der Lehre der Kirche hinterlegt. Wohl ist das Reich Gottes nicht von dieser Welt, aber die sichtbare und streitende

Kirche existirt in dieser Welt, ihre Sendung geht dahin, eben diese Welt dem ewigen Reiche zuzuführen, und dazu bedarf sie nothwendig auch des weltlichen Einflusses, weltlicher Hilfen und Mittel, wovon die Gerichtsbarkeit ein Theil ist. In dem weltlichen Proceßwesen, in der Gesetzgebung und Jurisdiction, soweit die Kirche dabei unbetheiligt ist, darf und soll sie nach ihrer eigenen Lehre nicht aufgehen. Was des Kaisers ist, soll dem Kaiser gegeben werden, und christliche Unterthanen sollen sich auch der von Gott gesetzten weltlichen Obrigkeit in allen dahin gehörigen Dingen mit Gehorsam unterwerfen. Matth. 22, 21. Röm. 13, 1. 2. 1 Tim. 2, 1. 2. vgl. 1 Petr. 2, 13. 14. Um die Zerstreuung in das leidige Processiren abzuhalten, ist den Clerikern verboten, die Advocatur, die Procuratur und das Notariat bei weltlichen Gerichten zu übernehmen, und Staatsämter zu bekleiden, c. 3. 4. 5. 8. X. de cler. et monach. (3, 50) und die Uebertretung dieser Vorschriften fällt in das Gebiet des Excesses (s. d. A.), welcher von dem Bischofe bei Ermangelung bestimmter Gesetze arbiträr geahndet wird. Dieß sind doch, nebst so vielen Vorschriften und Instituten für Lebensentsagung und contemplativen Wandel, Beweise, daß der Kirche, gegenüber dem Staate, Discretion und Reciprocität nicht fremd sind, und daß wenigstens nicht alle Mittel und Gelegenheiten ergriffen wurden, um von der Justizgewalt Besitz zu nehmen. Darauf deuten auch die zwei Schwerter, Luc. 22, 38., von denen das eine der Kirche, das andere aber dem Staate zugesprochen wird. C. 21. c. XXIII. qu. 5. C. 10. dist. XCVI. Nov. just. b. pr. Const. Frider. II. a. 1220. c. 7. C. 6. X. de major. et obed. (1. 33.) Sachsen- und Schwabenspieg. Buch I. Art. 1. — Die Sendung der Kirche, in Kraft welcher sie alle Lebensverhältnisse mit dem Christenthum, mit Liebe und Friede durchdringen soll, mußte sie consequent auch in die Justiz und somit in den Proceß einführen. Im Bewußtsein und in der Bethätigung dieser ihrer Sendung hat sie den Proceß, so viel an ihr lag, auf verschiedenen Wegen christianisirt. Sie suchte das Faust- und Fehderecht durch ein geordnetes gerichtliches Verfahren zu ersetzen, und sie erfreute sich dabei bereits unter den Carolingern der weltlichen Beihilfe im Interesse der königlichen Gewalt. Phillips, Kirchenrecht. Bd. III. S. 84. In den Zeiten aber, als jenes Recht neuerdings mit blutigen Gräueln um sich griff, schützte sie die öffentliche Ordnung und Ruhe durch die damals unschätzbare Wohlthat des Gottesfriedens (s. d. A.), C. 1. X. de treuga et pace. (1. 34.) Phillips, a. a. O. S. 84—89, und durch die besondere Heiligkeit und Unverletzlichkeit, welche sie den Priestern, Clerikern, Mönchen, Bekehrten, Fremden, Kaufleuten, Reisenden, Pilgern und den zur Feldarbeit verwendeten Thieren ertheilte. C. 2. X. eod. Sie trat der grausamen Blutrache mit dem Asylrechte (s. d. A.) entgegen, C. 6. 20. 35. 36. c. XVII. qu. 4. C. 28. c. XXIII. qu. 8. C. 5. 6. 10. X. de immun. eccles. (3. 49.) Cod. Th. de his qui ad eccles. confug. (9. 45.) Cod. Just. eod. (1. 12.) und beförderte die Sicherheit der Wege durch aufgestellte geheiligte Zeichen. Conc. Claram. a. 1095. c. 29. Sie brachte das System der Besserung in die Strafen, und legte bei den weltlichen Obrigkeiten ihre Fürbitte gegen die Anwendung von Todesstrafen ein. C. 3. c. XXIII. qu. 5. Sie wußte die Mitaufsicht über die öffentlichen Gefängnisse zu erlangen, C. 22. 23. Cod. de episcop. audient. (1. 4.) Conc. Aurel. V. a. 549. c. 20. und unter ihrem Einflusse bildete sich, anknüpfend an die jüdische Sitte, Matth. XXVII. 15, der Gebrauch, daß an hohen christlichen Feiertagen Unglückliche in den Kerkern freigegeben wurden. C. 3. 4. 6. 7. 8. Cod. Th. de indulg. crim. (9. 38.) C. 3. Cod. Just. de episcop. audient. (1. 4.) L. Burgund. tit. LII. Benedict. Levit. Capit. L. II. c. 107. Sie verwarf und verdrängte den Zweikampf und die Gottesurtheile (s. d. A.), C. 7. § 1. c. II. qu. 5. C. 22. eod. C. 1. 2. 3. X. de purgat. vulg. (5. 35.). Sie widersetzte sich dem übertriebenen Gebrauch des Eides, die Bestimmungen des Sachsenspiegels Buch I. Art. 7. 18. wurden deßhalb 1374 von Gregor XI. und auf dem Concilium zu Basel verworfen. (Vgl. hierzu den Art. Civilrecht und Civilproceß). —

Bei diesen Förderungen und Milderungen, bei einer bloß untergeordneten und zum Theil precären Theilnahme konnte aber die Kirche nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Ihre Autonomie bringt nothwendig die Ermächtigung mit sich, für kirchliche Angelegenheiten und für kirchliche Personen, ja sogar für alle der Kirche unterworfene Gläubige Gesetze und Vorschriften zu geben. In Folge dieses ihres Rechtes hat sie namentlich auch das Corpus juris canonici clausum als Gesetzbuch der Christenheit verfaßt, und in diesem Buche ist auch ein consequent durchgeführtes Proceßrecht in Civil- und Criminalsachen enthalten. Mit ihrem Beispiele wirkte die Kirche auch auf den Proceß der weltlichen Gerichte mächtig ein; allmählig wurde von diesen der canonische Proceß recipirt, und das germanische Verfahren mit vielen heidnischen Elementen verdrängt. In der Kirchengewalt ist ferner auch das Recht enthalten, über streitige Verhältnisse im Innern der Kirche und über ihre Untergebenen nach gepflogener Verhandlung oder Untersuchung zu richten, und ihre Richtersprüche zu vollziehen. Die geistliche Gerichtsbarkeit wurde auch von den christlichen Kaisern anerkannt, C. 1. Cod. Th. (16. 1.) Nov. Valentin. III. tit. 34. de episcop. judic. und vielfältig unterstützt. Die Besitzergreifung des kirchlichen Proceßgebietes erfolgte indessen nur stufenweise und in Folge verschiedener Anschauungsweisen und Rechtfertigungsgründe. 1) Die geistlichen Sachen (s. d. Art.) und überhaupt alle Rechtsverhältnisse, wobei die Religion und das Gewissen in Frage stand, wurden ihrer Beschaffenheit wegen an geistliche Gerichte gewiesen. C. 8. X. de arbitr. (1. 43.) C. 2. X. de judic. (2. 1.) 2) Da die Kirche das Streiten und Hadern vor weltlichen Gerichten als mit der christlichen Liebe unverträglich ansieht, und bei dem Bewußtsein des Unrechts sogar als Sünde betrachtet, so liegt es in dem von ihr erkannten Berufe, als Schiedsrichterin zwischen die Gegner zu treten, und durch ihren Zuspruch und ihre Vermittelung den Frieden wieder herzustellen. Schon in den Evangelien wird vor dem strengen Ringen um das Recht gewarnt, Matth. 18. 15., und bereits in der apostolischen Zeit bestand die Vorschrift, daß die Christen ihre Streitigkeiten nicht vor die weltliche Obrigkeit bringen, sondern vielmehr friedlich durch Vergleich oder nach dem Ausspruche eines Gemeindegliedes beilegen sollten. 1 Cor. 6, 1—7. C. 7. dist. XC. Die Kaiser begünstigten noch das schiedsrichterliche Amt der Kirche durch ihre Bischöfe oder die sogenannte audientia episcopalis (s. d. Art.). 3) Vermöge Standesrechtes erhielten die Cleriker und Ordensleute einen privilegirten Gerichtsstand vor den Bischöfen, die Bischöfe vor ihren geistlichen Obern, und 4) aus Barmherzigkeit wurden die Armen, Wittwen, Waisen und andere mitleidswürdige Personen unter den besonderen Schutz der Bischöfe gestellt (s. d. Art. Gerichtsbarkeit und Civilgerichtsstand der Geistlichen). 5) Endlich wurden auch geistliche Verbrechen und Vergehen, so wie die Amts- und Standesvergehen der Geistlichen vor geistliche Gerichte gezogen (s. d. Art. Criminalgericht, geistliches). Nach diesen einleitenden Bemerkungen wird nunmehr zu der speciellen und gesonderten Darstellung des Civil- und Criminalprocesses in kirchlichen Beziehungen übergegangen. I. Civilproceß. Bei der Weitwendigkeit der Sache, die zu ihrer ausführlichen Darstellung ein Buch erfordern würde, müssen wir uns hier darauf beschränken, bloß das Wichtigste anzudeuten, und einen Gesammtüberblick zu eröffnen, namentlich auch mit Beschränkung auf den eigentlich canonischen Proceß. Das römische Recht und die teutschen Reichsgesetze müssen hier mit geringer Ausnahme außer Beachtung bleiben. 1) Personen. Man unterscheidet Haupt- und Nebenpersonen, von denen die ersteren bei dem Processe wesentlich, die zweiten außerwesentlich sind. Zu den Hauptpersonen gehören vor Allem die Parteien oder die streitenden Theile, welche als die zunächst Betheiligten im Processe gegen einander auftreten. Der Parteien müssen, können aber auch nur zwei sein: der Kläger (actor), welcher vor dem Richter irgend einen Anspruch geltend zu machen sucht, und der Beklagte (reus, fugiens), gegen welchen der Anspruch

gerichtet ist. Die Thätigkeit des Klägers ist angreifend, die des Beklagten abwehrend. Auch ist es Regel, und liegt in der Natur der Sache, daß nur allein der Beklagte verurtheilt werden darf, das Schlimmste, was dem Kläger begegnen kann, ist die Freisprechung (Entbindung) des Beklagten. Der Beklagte kann indessen gegen seinen Kläger in einem bereits anhängigen Rechtsstreite mit einer Widerklage (reconventio) auftreten, und dann stehen Widerkläger und Widerbeklagter als solche in den nämlichen Beziehungen, wie Kläger und Beklagter. Die Parteien können aus physischen und moralischen Personen und eben so aus mehreren Personen bestehen, in welchem letzteren Falle eine Streitgenossenschaft (litis consortium, s. d. A.) vorhanden ist. Neben und mit den Parteien können auch Dritte an dem Processe Theil nehmen, je nachdem sie dabei ein eigenes Interesse haben, nämlich die accessorischen Intervenienten, und Litisdenunciaten. Der sogenannte Principal-Intervenient tritt in einem bereits begonnenen Processe als neuer Kläger auf, indem er die Ansprüche beider Parteien zu vernichten und die seinigen allein geltend zu machen sucht. Der Adcitat wird vorgeladen, um als Streitgenosse mitzustreiten. Das Recht, in eigener Sache vor Gericht aufzutreten (legitima persona standi in judicio) steht in der Regel Jedem zu, welcher über das Seinige rechtlich disponiren darf. Unbedingt entzogen ist dieses Recht den Kindern, Verstandeslosen, Tauben und Stummen. C. 2. § 2. 5. c. III. qu. 7. Für diese sollen immer die bestellten Tutoren und Curatoren auftreten. Bedingt entzogen ist das erwähnte Recht einigen Personen in der Art, daß sie an die Einwilligung oder Theilnahme von Vormündern, Vätern und Ehemännern gebunden sind, nämlich den Minderjährigen, Hauskindern, Frauenzimmern, wo Geschlechtscuratel gilt, Ehefrauen hinsichtlich des Dotalvermögens, gerichtlich erklärten Verschwendern 2c. Nach canonischem Rechte dürfen Minderjährige, wenn sie das vierzehnte Jahr zurückgelegt haben, in geistlichen Sachen vor Gericht auftreten. C. 14. X. de restit. spoliat. (2. 13.) C. 3. de jud. in VI. (2. 1.) Cf. 2. § 2. c. III. qu. 7. Excommunicirte müssen sich als Beklagte belangen lassen, können aber nicht selbst als Kläger auftreten, C. 7. X. de jud. (2. 1.) C. 2. 5. 12. X. de except. (2. 25.) C. 8. de sent. excomm. in VI. (5. 11.) und wird die Anwendbarkeit dieser Bestimmungen auch für die gegenwärtige Zeit noch behauptet. Bayer, Vorträge über d. ord. Civilpr. 7te Aufl. München 1841. S. 35—36. Nonnen ist nicht gestattet, sich persönlich vor Gericht zu stellen. C. 2. de jud. in VI. (2. 1.) Die legitima persona standi in judicio für sich allein genügt übrigens noch nicht, um bei Gericht als Partei angenommen zu werden, der Kläger muß auch darthun, daß gerade er im concreten Falle das berechtigte Subject (legitimatio ad causam activa) dem Beklagten gegenüber (legitimatio ad causam passiva) sei, und der Beklagte, daß gerade er berechtigt sei (legitimatio ad causam activa), diese Einrede diesem Kläger (legitimatio ad causam passiva) entgegenzustellen. Bayer, a. a. O. S. 39. — Das Auftreten als Partei und sofort das Proceßführen ist, namentlich außer den Fällen der provocatio ad agendum, dem freien Willen der Betheiligten überlassen, der Kläger kann sein Recht beruhen lassen, und der Beklagte den an ihn gemachten Ansprüchen entsprechen; nur hypothetisch, wenn die Betheiligten dieß nicht wollen, werden sie durch Verjährung und durch angedrohte Präjudicien zum Streiten gezwungen. Tit. Cod. ut nemo invit. ag. v. accus. cog. (3. 4.) Uebrigens sind im Allgemeinen die Rechte beider Theile gleich, indem sie z. B. gleiche Glaubwürdigkeit genießen, und gleiche Verbindlichkeit zur Beweisführung haben; gleichwohl ist in manchen Beziehungen die Lage des Beklagten, da er bloß abwehrt, vortheilhafter, als die des Klägers, der Kläger muß z. B. dem Gerichtsstande des Beklagten folgen, C. 2. Cod. de jurisdict. (3. 13.) sobald der Kläger seinen Beweis nicht erbringt, wird der Beklagte losgesprochen, wenn auch dieser den Beweis seiner Exceptionen (s. d. Art. Einreden) nicht erbringen konnte, C. 4. Cod. de edendo. (2. 1.) — C. 9. Cod. 9. Cod. de except. (8. 36.) der Kläger muß für die Proceßkosten Caution

leisten, Nov. 111. c. 2. er muß sich eine Widerklage bei dem Gerichtsstande des Beklagten gefallen lassen, C. 1. 2. X. de mut. petit. (2. 4.) C. 3. de rescript. in VI. (1. 3.) wenn von zwei Urtheilen, die von derselben Instanz und in derselben Sache erlassen worden sind, jedes anders lautet, soll das für den Beklagten günstigere den Vorzug haben, C. 26. X. de sent. et re jud. (2. 27.) und überhaupt soll bei gleichen Verhältnissen zum Beßten des Beklagten erkannt werden. C. 3. X. de probat. (2. 19.) Die Parteien sollen der Wahrheit getreu bleiben, und den Proceß nicht muthwillig verzögern. C. 5. X. de dolo et contum. (2. 14.) Der unterliegende Theil muß dem anderen die Proceßkosten ersetzen, C. 4. X. de poenis. (5. 37.) bloß dann, wenn eine Partei in der Hauptsache beharrlich ungehorsam war, und gleichwohl zu ihren Gunsten erkannt worden ist, hat der Sieger dem Besiegten die Kosten zu ersetzen. C. 4. eod. in fin. — Die Nebenpersonen, und zwar diejenigen auf Seite der Parteien werden zu dem Processe zugezogen, entweder um den streitenden Theilen mit ihren Rechtskenntnissen zu helfen, oder um deren Stellvertreter vor Gericht zu sein. Zur ersten Classe rechnet man die Advocaten, zur zweiten die Procuratoren mit Einschluß der Syndiken, die Tutoren und Curatoren. Advocaten sind Rechtskundige, welche die Rechte der Partei, für welche sie bestellt sind (des Clienten) vor Gericht ausführen („pro alio postulare," C. 2. § 1. 2. c. III. qu. 7.) Ausgeschlossen sind: Weiber, Blinde, Solche, die sich zu widernatürlicher Wollust mißbrauchen ließen („qui corpore suo muliebria passi sunt," cf. Tacit. annal. XI. 36.), Verbrecher, jedoch mit Ausnahmen, C. 2. § 2. 3. 7. c. III. qu. 7. Ketzer, C. 13. § 5. X. de haeret. (5. 7.) cf. Instrum. pacis Osnabrug. de a. 1648, art. V. § 35. (wonach Protestanten zugelassen werden), Excommunicirte, C. 9. de sent. excomm. in VI. (5. 11.), Infamirte, C. 1. c. III. qu. 7. (Pseudo-Isidor.) C. 2. pr. eod. Cleriker vor weltlichen Gerichten und in weltlichen Sachen, es sei denn, daß sie für ihre Kirche oder für Arme, Wittwen und Waisen auftreten, C. 1. 3. X. de postul. (1. 37.), endlich Mönche und Canonici regulares, außer für das eigene Kloster oder aus besonderer Ermächtigung ihres Obern. C. 2. eod. Cleriker, die gegen die Kirche dienen, verlieren ihre beneficia. C. 1. 3. eod. In der Regel, wenn nicht persönliches Erscheinen nothwendig ist, z. B. bei Eidesleistungen, dürfen sich die Parteien der Advocaten vor Gericht bedienen, C. 14. X. de jud. (2. 1.) C. 1. eod. in VI. (2. 1.) und es ist des Richters Pflicht, denjenigen, welche einen Advocaten nicht haben können, einen solchen beizugeben. C. 2. § 12. c. III. qu. 7. — Procuratoren sind Personen, welche anstatt einer Partei vor Gericht erscheinen, und dieselbe persönlich vertreten. Der Gebrauch der Procuratoren ist allgemein gestattet, C. 7. X. de procurat. (1. 38.) außer in Fällen, wo das persönliche Erscheinen der Parteien selbst erfordert wird, und nach der litis contestatio darf der Procurator einen andern substituiren. C. 1. § 1. c. 6. pr. de procurat. in VI. (1. 19.) Auch dürfen mehrere Procuratoren aufgestellt werden. C. 1. pr. de procurat. in VI. (1. 19.) Ausgeschlossen sind: Personen unter 25 Jahren, C. 5. § 2. de procurat. in VI. (1. 19.), Geistliche für Laien und in weltlichen Dingen, C. 2. 4. X. ne clerici v. monachi. (5. 30.), jedoch nicht Laien in kirchlichen Dingen, C. 1. pr. de procurat. in VI. (1. 19.), Infamirte, C. 1. c. III. qu. 7. (Pseudo-Isidor.) C. 2. pr. eod. Widerruf des Auftrags von Seite der Partei ist nur aus erheblichen Gründen zulässig, C. 2. de procurat. in VI. (1. 19.), doch kann er auch stillschweigend und durch Bestellung eines andern Procurators erfolgen, C. 14. X. de procurat. (1. 38.) oder durch Selbsthandeln der Partei, C. 8. de procurat. in VI. (1. 19.), nur muß immer der Richter und die Gegenpartei rechtzeitig davon in Kenntniß gesetzt werden. C. 13. X. de procurat. (1. 38.) Der Procurator wird als dominus litis betrachtet. C. 1. § 1. X. de procurat. (1. 38.) C. 1. § 1. C. 6. eod. in VI. (1. 19.) Der Procurator einer universitas wird Syndicus genannt. C. un. X. de synd. (1. 39.) — Tutoren und Curatoren werden in Processen adhibirt, bei welchen Unmündige, Minderjährige, Wahnsinnige

und gerichtlich erklärte Verschwender Partei sind. Die neueren Landesgesetze schreiben vor, daß hierbei der obervormundschaftliche Consens eingeholt werde. Auch Kirchen und fromme Stiftungen bedürfen zu Processen solcher Consense. — Weitere Hauptpersonen sind der Richter und der Notar (Actuar), welcher letztere die von dem Richter vorgenommenen Handlungen zu beglaubigen hat. C. 11. X. de probat. (2. 19.) C. 28. X. de test. et attest. (2. 20.) Beide bilden das Gericht, welches, wenn es mit mehreren Richtern, besetzt ist, Collegialgericht oder Collegium genannt wird. Hinsichtlich der persönlichen Eigenschaften zum Richteramte gelten die römischen Grundsätze, insbesondere muß nach canonischem Rechte der Richter das zwanzigste oder doch, wenn beide Parteien einverstanden sind, das achtzehnte Lebensjahr zurückgelegt haben. C. 41. X. de offic. jud. deleg. (1. 29.) Der parteiische oder verdächtige Richter kann bei dem höheren Richter abgelehnt (recusirt, perhorrescirt) werden (s. Perhorrescenz), jedoch mit ausdrücklicher Angabe und dem Beweis der Verdachtsgründe. C. 10. X. de foro compet. (2. 2.) C. 5. X. de except. (2. 5.) C. 36. 41. 61. X. de appellat. (2. 28.) Solche Gründe sind: Verwandtschaft des Richters mit der Gegenpartei, oder wenn er in der nämlichen Sache zuvor als Advocat gedient hat, C. 36. X. de appellat. (2. 28.) wenn er einen beinahe gleichen Proceß hatte, C. 18. X. de jud. (2. 1.) wenn die Partei früher in einem andern Rechtsstreite von ihm appellirt hat, C. 6. 24. X. de appellat. (2. 28.), außerdem ist auch jeder andere rechtliche Grund wirksam, C. 36. X. de appellat. (2. 28.) „ex alia quacunque justa causa.“ Statt gewöhnlichen Beweises gestatten auch die Canonisten auf Grund des C. 11. § 1. de rescript. in VI. (1. 3.) die Ablehnung durch den Perhorrescenzeid. Insbesondere muß der Richter, wie sich eigentlich von selbst versteht, Gerichtsbarkeit (jurisdictio) haben, d. h. zur Ausübung des Richteramtes befugt sein, sei es nun vermöge seines Amtes (jurisdictio ordinaria), oder durch Mandat (jurisdictio mandata), oder durch Delegation (jurisdictio delegata). S. d. Art. Gerichtsbarkeit, Mandirte Gerichtsbarkeit, Delegirte Gerichtsbarkeit. Ueberdieß muß der Richter competent (zuständig) sein, d. h. er muß die specielle Gerichtsbarkeit in den ihm vorkommenden concreten Fällen haben, und dann bildet er den Gerichtsstand (forum) für die Partei resp. die Sache, so daß hier die Klage angebracht werden muß (s. d. Art. Civilgerichtsstand, welcher genau bezeichnet das forum externum ist *)). Von den Parteien, Advocaten u. dgl. kann der Richter Achtung und Gehorsam verlangen. Uebertretungen dagegen werden arbiträr bestraft. C. 11. X. de poenis. (5. 37.) C. 1. eod. in VI. (5. 9.) Alle Gerichtshandlungen, für deren Gesetzmäßigkeit die Vermuthung streitet, genießen öffentlichen Glauben. C. 6. X. de renunciat. (1. 9.) C. 7. 11. X. de probat. (2. 19.) C. 11. fin. X. de praesumt. (2. 23.) Der Gegenbeweis ist durch die Vermuthung nicht ausgeschlossen. C. 10. X. de fide instrum. (2. 22.) — Nebenpersonen auf Seite des Gerichts sind die Registratoren, Canzellisten, Copisten, Pedelle, Gerichtsboten u. a. — 2) Handlungen. Auch hier sind die Proceßhandlungen der Parteien und ihrer Nebenpersonen von denen des Gerichts zu unterscheiden. Erstere handeln durch schriftliche und mündliche Vorträge, so wie durch Eidesleistungen, die Thätigkeit der Gerichte äußert sich durch Anhören, Vergleichsversuche, Beurkundung, Proceßdirection, Decrete, Execution und Benehmen mit andern Gerichten. Bei dieser Gelegenheit sind die Protocolle, die Termine und die Decrete etwas näher zu betrachten. Die Beurkundung erfolgt durch gerichtliche Protocolle, d. h. schriftliche, durch den Notar gefertigte Urkunden über die Vorgänge bei Gericht, z. B. über Handlungen der Parteien, über Zeugenaussagen u. s. w. Sie müssen sogleich bei dem Vorgange selbst und in Gegenwart des Handelnden und

*) Das forum internum bei der Beichte gehört nicht hieher.

Interessenten, mit Angabe der Zeit und des Ortes, sowie der Namen aller Anwesenden abgefaßt, diesen vorgelesen, von diesen unterschrieben und von dem Notar vidimirt werden. Termine (termini, dilationes) kommen bei der Proceßdirection vor, indem für die Gerichtshandlungen ein gewisser Zeitraum (terminus intra quem) oder nach Umständen ein gewisser Tag (terminus in quo) bestimmt wird. Der Termin ist entweder durch das Gesetz angeordnet (terminus legalis), oder er wird von dem Richter vorgesetzt (terminus judicialis), oder von den Parteien beliebt (terminus conventionalis). Ist ein Präjudiz (s. d. Art.) angedroht, so heißt der Termin peremtorisch, außerdem dilatorisch. Die gesetzlichen Nothfristen (fatalia) laufen von selbst, die sogenannten fatalia v. dilationes secundum quid sind nichts als termini judiciales. Mit Ausnahme jener können die Termine von dem Richter verlängert oder verlegt werden, und gegen unverschuldete Versäumniß von Terminen wird Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (restitutio in integrum) ertheilt. S. d. Art. Fristen. Die Decrete oder Bescheide sind richterliche Verfügungen, die in einem Processe an die Parteien oder andere Gerichtsuntergebene nach vorgängiger Cognition ergehen. Sie sind einfache oder proceßleitende, wenn durch sie kein Streitpunct entschieden, sondern nur der Proceßgang dirigirt wird. Einzelne Arten derselben sind die Ladungen (citationes), Bekanntmachungen (notificationes), Mittheilungen (communicationes), Weisungen (mandata, ordinationes), Abweisungen (decreta rejectoria). Außerdem sind die Decrete, namentlich die Ladungen, entweder monitorisch oder arctatorisch, je nachdem sie nur Etwas gestatten oder zur Verbindlichkeit machen, wenn im letzteren Falle ein Präjudiz angedroht wird, so heißt das Decret peremtorisch, außerdem dilatorisch. Wird durch das Decret nach Vernehmung beider Parteien ein Streitpunct entschieden, dann ist es ein decisives (Urtheil, Erkenntniß, sententia). S. d. Art. Decisivdecrete. Ein solches Decret ist ein definitives, wenn dadurch die Hauptsache entschieden wird, oder ein Interlocut, wenn der Gegenstand nur ein Neben- oder Zwischenpunct ist. Die Urtheile erlangen, wenn insbesondere in der gesetzlichen Zeit kein Rechtsmittel dagegen eingewendet wird, die Rechtskraft (auctoritatem rei judicatae), und wird dann im concreten Falle für die Parteien ein wahres bindendes Gesetz. C. 13. X. de sent. et re jud. (2. 27.) S. d. Art. — 3) Das Verfahren oder der eigentliche Proceß ist der Inbegriff aller in einer gewissen Ordnung auf einander folgenden Proceßhandlungen bis zur Beendigung der Sache. Ausgegangen von einfachen Anfängen, Constit. Apost. L. II. c. 49—51. bildete sich der canonische Proceß auf der Grundlage des römischen Rechts und germanischer Elemente allmählig aus, und gewann im ganzen christlichen Europa Geltung. Man unterscheidet vorzüglich den ordentlichen Proceß „solemnis ordo judiciarius," Clem. 2. de verb. signif. in f. (5. 11.) und den summarischen „procedi simpliciter et de plano, ac sine strepitu et figura judicii." Clem. 2. de jud. (2. 1.) Clem. 4. de verb. signif. (5. 11.) Im ordentlichen Processe werden alle Förmlichkeiten beobachtet, „subtilis ordinis judiciarii observatio," Clem. 2. cit. de jud., derselbe hat einen gemessenen regelgerechten Gang, es wird nach Ausführlichkeit und Gründlichkeit gestrebt, und meistens handeln die Parteien durch Advocaten in Schriften. Der summarische Proceß dagegen, dessen Anwendung für gewisse Fälle in Clem. 4. cit. de jud. gesetzlich vorgeschrieben ist, bewegt sich leicht und ungebunden, er hält sich weniger an Formen, die Termine sind kürzer, das ganze Verfahren ist einfacher, meistens mündlich zu Protocoll, und weniger genau geordnet, der Richter selbst wirkt von sich aus freier auf den Proceßgang ein, doch darf Wesentliches nicht unterbleiben. Clem. 4. cit. de verb. signif. Was nun die Hauptabschnitte oder Stadien eines Processes mit den hervorragenden Haupthandlungen angeht, so ist das Nöthige aus dem nachfolgenden Schema erkennbar. A. Erstes Verfahren, und in demselben Klage, litis contestatio, Einreden, Widerklage, die Schlußsätze; Replik und Duplik, Erkenntniß (Interlocut) auf

Beweis, B. Beweisverfahren und in demselben die Beweisantretung, die Production, die Impugnation und Salvation, das Endurtheil, C. die Rechtsmittel, und D. die Execution. Nicht jeder Rechtsstreit hat übrigens alle diese Theile. Vrgl. die Art. Klage, Litis contestatio, Einreden, Widerklage, Urtheil, Rechtsmittel, Execution. — II. Criminalproceß. Nachdem in den Art. Criminalgericht, Criminalrecht, Criminalproceß, weltlicher, Delict, Disciplinarvergehen und Kirchenstrafen Vieles vorausgeschickt worden, und Anderes für den Art. Verbrechen vorzubehalten ist, so genügt es hier, die verschiedenen Verfahrungsweisen oder Proceßarten des canonischen Rechts — C. 16. 24. in f. X. de accusat. (5. 1.) C. 31. X. de simon. (5. 3.) darzustellen: 1) Der Accusations- oder Anklageproceß, als der historisch älteste, setzt eine Anklage voraus, und wurde von dem Bischofe und den um ihn versammelten Priestern und Diaconen bethätigt. Tertull. Apolog. c. 39. „Coimus in coetum et in congregationem — ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores —.“ Vgl. Const. Apost. II. 46—55. Dabei war nothwendig, daß derjenige, welcher seinen Mitbruder anklagen wollte, diesem allein und dann vor Zeugen Vorstellungen gemacht hatte. Matth. 18, 15 ff. C. 17. dist. XLV. C. 18. 19. c. II. qu. 1. C. 15. 16. c. II. qu. 7. C. 2. X. de accusat. (5. 1.) Es war dieß die sogenannte admonitio charitativa. Indessen sollte doch gegen Personen, die einen sündhaften Lebenswandel führten, auch ohne Anklage von Amtswegen (inquisitorisch) eingeschritten werden. C. 17. dist. XLV. Gemäß den Grundsätzen des germanischen Rechts konnten sich die Laien unter den Germanen auf den Sendgerichten durch einen Eid mit Eideshelfern (s. d. Art.) oder durch ein Gottesurtheil (s. d. Art.) von der Anklage reinigen (purgatio vulgaris). C. 15. c. II. qu. 5. C. 24. 25. eod. C. 24. c. XVII. qu. 4. Gegen Geistliche wurde vor dem Bischofe oder vor einem Concilium streng accusatorisch verfahren, und — was sonst bei den Laien der Fall nicht war — dem Ankläger wurde aufgetragen, seine Anklage vollständig zu beweisen. 1 Tim. 5, 19. C. 4. c. II. qu. 3. C. 5. c. XV. qu. 7. Doch bildete sich später der Grundsatz, daß im Falle einer nicht vollständig, sondern nur theilweise bewiesenen Anklage, und wenn daher eine üble Nachrede für den angeklagten Geistlichen zu besorgen war, von diesem ein Reinigungseid geleistet und so der gute Ruf wieder hergestellt wurde (purgatio canonica). C. 5. 6. 7. 8. 9. 18. c. II. qu. 5. C. 2. c. VIII. qu. 3. C. 1. c. XV. qu. 5. Conc. Mogunt. d. a. 851. (Pertz, monum. T. III. p. 410 sqq.) „Si quis presbiter vitae suae negligens pravis exemplis mala de se suspicari permiserit, et populus ab episcopo juramento seu banno christianitatis constrictus infamiam ejus patefecerit, et ceteri (certi) accusatores criminis ejus defuerint, admoneatur primo seorsum ab episcopo, deinde sub duobus vel tribus testibus; si non emendaverit, in conventu presbiterorum episcopus cum publica increpatione admoneat. Si vero nec sic se correxerit, ab officio suspendatur usque ad dignam satisfactionem, ne populus fidelium in eo scandalum patiatur. Si autem accusatores legitimi fuerint, qui ejus crimina manifestis judiciis probare centenderint, et ipse negaverit, tum ipse cum sociis suis ejusdem ordinis sex viris, si valet, a crimine semetipsum expurget. Diaconus vero si eodem crimine accusatus fuerit, semetipsum cum tribus expurget.“ Dabei kamen auch Eideshelfer vor. C. 7. § 1. c. II. qu. 5. C. 17. eod. C. 7. 8. 9. X. de purgat. canon. (4. 34.) C. 10. X. de accusat. (5. 1.) Conc. Mogunt. cit. Auch durch das hl. Abendmahl konnten Geistliche sich reinigen. C. 4. 23. 26. c. II. qu. 5. War es einem accusirten Geistlichen nicht möglich, die erforderliche Zahl von Eideshelfern aufzubringen, so wurde er zwar deßhalb nicht als schuldig erachtet, aber er wurde doch dadurch anrüchig, und verlor daher sein Amt. C. 11.

X. de simon. (5. 3.) C. 5. X. de adulter. (5. 16.) C. 7. X. de purgat. canon. (5. 34.) Die verweigerte Eidesleistung galt als Ueberführung oder Bekenntniß, und die Strafe wurde ausgesprochen. C. 7. 17. X. de simon. (5. 3.) Vrgl. über das Ganze Hildenbrand, die purgatio canonica und vulgaris. München 1841. Nach der späteren Ausbildung, besonders seit dem 13ten Jahrhundert, mußte der Ankläger eine Anklageschrift überreichen, und sich darin erbieten, für den Fall, daß er den Beweis nicht erbringen würde, die poena talionis zu erleiden, dann mußte er seine Anklage mündlich wiederholen, und seinen Beweis antreten. Ankläger und Angeklagter sollten persönlich erscheinen und handeln, ein Procurator wurde nur ausnahmsweise zugelassen. C. 9, c. II. qu. 1. C. 5. X. de procurat. (1. 38.) C. 16. 24. X. de accusat. (5. 1.) Die admonitio charitativa wurde von Innocenz III. bei der Anklage nicht mehr gefordert. C. 31. X. de simon. (5. 3.) Nicht Jeder durfte übrigens als Ankläger auftreten, besonders gegen Geistliche, C. 15. c. II. qu. 7., namentlich nicht diejenigen, welchen schon nach weltlichen Gesetzen die Anklage verwehrt war, C. 14. c. II. qu. 1. C. 5. 7. c. III. qu. 5., dann Ungläubige, Ketzer, Apostaten, Excommunicirte, C. 23. 25. c. II. qu. 7. C. 2. c. III. qu. 4., Verbrecher, C. 22. c. II. qu. 7., Laien gegen Geistliche, C. 10. X. de accusat. (5. 1.) C. 3. de immun. eccles. in VI. (3. 23.) u. s. w. Die Strafe wegen falscher Accusationen war die poena talionis. C. 2. 3. c. II. qu. 3. C. 3. 4. c. II. qu. 8. Außerdem wurde der Schuldige infamirt, und wenn ein Geistlicher falsch accusirt worden war, traf den Ankläger die Excommunication. C. 4. c. II. qu. 3. Machte sich ein Geistlicher gegen einen anderen Geistlichen einer solchen Calumnie schuldig, so wurde er abgesetzt, und wenn er noch nicht die höheren Weihen erhalten hatte, körperlich gezüchtigt und ausgewiesen. C. 1. X. de calumn. (5. 2.) Außerdem war noch das bösliche Fallenlassen einer bereits erhobenen Anklage (tergiversatio) und die absichtliche Verheimlichung von Verbrechen und Beweismitteln (praevaricatio) strafbar. C. 8. c. II. qu. 3. Die Untersuchung gegen den Angeklagten sollte dessenungeachtet fortgesetzt werden, und war etwa derselbe unter einem der angegebenen Umstände bereits freigesprochen worden, so konnte gegen ihn die Untersuchung wieder aufgenommen werden. C. 1. 2. 4. X. de collus. deteg. (5. 22.) 2) Innocenz III. war es besonders, welcher auf diesen Grundlagen den canonischen Strafproceß weiter ausbildete. Auch der Denunciationsproceß verdankt dem großen Geiste dieses Papstes hauptsächlich seine Formation. Dieser Proceß hebt mit einer glaubhaften Denunciation oder Anzeige bei dem Richter an. C. 16. 19. X. de accusat. (5. 1.) C. 1. X. de simon. (5. 3.) Dergleichen Denunciationen konnten freiwillig gemacht werden, es gab aber auch Personen, welche dazu verpflichtet waren. C. 25. X. de accusat. (5. 1.) C. 1. § 4. de cens. in VI. (3. 20.) Voraussetzung war eine vorausgegangene admonitio charitativa, C. 20. 24. inf. X. de accusat. (5. 1.) C. 31. X. de simon. (5. 3.) die sich noch lange erhielt, C. 8. X. de cohab. cleric. (3. 2.) C. 19. 20. § 2. X. de accusat. (5. 1.) C. 10. 12. X. de purgat. canon. (5. 34.). Der Denunciant konnte auch seine Anzeige beweisen, C. 19. X. de accusat. (5. 1.), im Uebrigen mußte er die gesetzlichen Eigenschaften haben. C. 19. 20. eod. War eine Handlung, abgesehen von allem Andern, bloß ihrer Sündhaftigkeit wegen bei dem geistlichen Gerichte denuncirt worden, nach C. 13. X. de jud. (2. 1.) so nannte man dieß die denunciatio evangelica. Im Ganzen war der Denuntiationsproceß auf der einen Seite ein gemildertes accusatorisches Verfahren, auf der andern Seite aber auch zugleich wieder eine Inquisition. 3) Bei der Notorietät eines Verbrechens oder Vergehens, wenn darüber glaubwürdige Gerüchte im Volke verbreitet waren, und bis zu den Ohren der Richter drangen, sollte der Inquisitionsproceß Statt finden. Hier bedurfte es weder einer Anklage, noch einer Denunciation, noch einer Beweisführung. C. 15. 16. 17. c. II. qu. 1. C. 23. X. de elect. (1. 6.) C. 21. X. de jurejur. (2. 24.) C. 8. 10. X. de cohab. cleric. (3. 2.) Die Untersuchung wurde von Amtswe-

gen eingeleitet und durchgeführt. Dazu competent war der ordentliche Richter, dieser übertrug aber gewöhnlich die Untersuchung einem anderen, C. 19. 21. X. de accusat. (5. 1.) Die Erlassung des Urtheils wurde entweder vorbehalten, C. 27. eod. oder auch committirt. C. 26. eod. Früher wurde der Beschuldigte nach Rom citirt, C. 14. eod., nachher aber mußte die Untersuchung am Orte der That geführt werden. C. 27. eod. C. 31. X. de simon. (5. 3.) Der Inquisit mußte in Person erscheinen, gegen Ungehorsame wurde in contumaciam verfahren. C. 24. X. de accusat. (5. 1.) Nachdem die Generalinquisition in die Specialinquisition mit bestimmter Richtung gegen den Inquisiten übergegangen war, wurden diesem die capitula inquisitionis vorgelegt, und die Zeugenaussagen mitgetheilt, um sich vertheidigen und excipiren zu können. C. 21. 24. 26. eod. Der Geständige oder Ueberführte verfiel nach erlassenem Urtheil der Strafe. Hatte die Inquisition nicht den bezweckten Erfolg gehabt, so war es an dem Inquisiten, den Reinigungseid abzuleisten, wenn er aber diesen verweigerte, galt er als schuldig. C. 19. 20. § 2. X. de accusat. (5. 1.) C. 10. in f. X. de purgat. canon. (5. 34.) Cf. C. 15. X. de purgat. vulg. (5. 34.) Der Inquisitionsproceß sollte nach der Vorstellung der Kirche nur ein correctionelles Strafverfahren gegen Geistliche sein; wie er sich nachher zur regelmäßigen Form des Criminalprocesses gestaltete, ist hier nicht nachzuweisen. Ueber die Inquisition gegen Ketzer s. d. Art. Inquisitio haereticae pravitatis und Inquisition, spanische. 4) Noch ein eigenes Verfahren trat dann ein, wenn in einem Processe einem Ankläger oder einem Zeugen oder einem Bewerber um die Ordination oder um ein Kirchenamt die Einrede eines begangenen Verbrechens entgegengesetzt wurde. Dieses Verfahren auf Exception wurde auch von Innocenz III. ausgebildet. Stellte sich die Einrede nicht als völlig grundlos dar, so wurde dem Angeschuldigten der Reinigungseid auferlegt. Wurde aber die Einrede vollständig bewiesen, so wurde der Angeklagte oder Zeuge lediglich verworfen, und der Bewerber von der Ordination oder dem Kirchenamte zurückgewiesen. C. 2. § 1. X. de ord. cogn. (2. 10.) C. 1. X. de except. (2. 25.) C. 16. X. de accusat. (5. 1.) [Sartorius.]

Processionen. Im weitesten Sinne versteht man in der Liturgie unter „Processio" so viel als „Kirchgang", unter „Procedere" so viel als „In die Kirche gehen". So verstanden dieses Wort schon Tertullian (ad uxor. l. 2. c. 4), Hieronymus (Comment. in ep. 1. ad Cor. c. 11). Später (cfr. Ordin. Rom.) und heut zu Tage hat wenigstens noch der feierliche Gang des Celebranten und seiner Assistenten von der Kirchenthüre oder der Sacristei zum Altare, zumal der des Bischofes, diesen Namen. In einem engern Sinne (nur von diesem ist hier noch die Rede) wird unter Procession ein feierlicher Umgang, Umzug oder Aufzug verstanden, um entweder Gott feierlich zu danken, oder ihn flehentlich zu bitten, oder einem Lebenden oder Verstorbenen eine Ehre zu erweisen. Die Umzüge der ersten Art oder Dankprocessionen werden in der Praxis gewöhnlich allein „Processionen" ohne nähere Bezeichnung genannt; die der zweiten haben in der Regel die Namen „Bittgänge" oder „Kreuzgänge", die Kirche nennt sie „Litaniae", „Rogationes", „Supplicationes", auch „Exomologeses", „Stationes" hießen sie früher. Umzüge der dritten Art sind z. B. der feierliche kirchliche Einzug eines Bischofes, Papstes oder Landesherrn in einen Ort, der Leichenzug, und etwa auch der Zug der Hochzeitsleute. Noch ein anderer Unterschied unter den verschiedenen Processionen besteht darin, daß bei einigen das allerheiligste Sacrament des Altares herumgetragen wird, bei andern nicht, jene nennt man theophorische (θεός und φορέω). Alle diese Processionen sind theils an bestimmten Tagen des Jahres oder bei bestimmten Anlässen vorgeschrieben, theils bloß gestattet und nach Umständen zulässig. Unter den gebotenen stehen oben an die theophorische Frohnleichnamsprocession, die Lichtmeßprocession, die Palmprocession, die Litanie am Marcustage, die an den drei Tagen in der Bittwoche, und endlich der Leichenzug. Auf Anordnung des Pfarr-

vorstandes oder eines höhern Hierarchen sind Processionen am Erntefeste, in großen Bedrängnissen u. dgl. zulässig. — Die Processionen finden sich vom Anfange her (wenn man zum Theile von den Anläßen absieht, bei denen sie heut zu Tage üblich oder vorschriftmäßig sind) überall in der christlichen Kirche, wo es ihr gestattet ist, offen und frei ihren Glauben kund zu geben. Als daher der Druck aufhörte, in welchem die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten seufzte, veranstaltete man solche sofort im Morgen- und Abendlande (Chrysost. or. contr. lud. et theatr.; Basil. ep. 207. al. 63; Ambros. ep. 40 ad Theodos. n. 14, Augustin. de civ. Dei, l. 22. c. 8; Rufin. hist. eccl. l. 2. c. 33). Ja selbst während der Schreckenszeit der heidnischen Kaiser gab es wenigstens einzelne feierliche Leichenzüge (Act. S. Cypr. ap. Ruin.; Act. S. Bonifac.). Auch kann mit allem Rechte schon der glorreiche Einzug Christi am Palmsonntag in Jerusalem eine Procession genannt werden (Matth. 21). Daß die Synagoge auch Processionen hatte, ist ohnehin bekannt (2 Kön. 6; 3 Kön. 8; 2 Esr. 12): die Amburbalia der heidnischen Römer waren auch solche. — Die gemeinschaftlichen Merkmale einer Procession (das einzelnen Processionen Eigenthümliche, so wie das Alter und der Zweck dieser einzelnen Processionen gehört nicht hieher) sind mehrere. Jede Procession hat 1) einen Führer. Der Führer ist zu allen Zeiten entweder ein Priester oder ein Bischof. Der priesterliche Führer wandelt in Chorrock und Stola, oft auch noch überdieß im Pluviale, und hat ein Baret auf dem Haupte; der bischöfliche zieht in Chorrock, Stola und Pluviale mit der Mitra auf dem Haupte, hält in der linken Hand den Hirtenstab, mit der rechten segnet er das Volk, vor dem der Zug vorüberführt. Die Farbe der Stola, des Pluviale und der Mitra richten sich nach dem Zwecke der Procession. Darf (so ist es bei den theophorischen Processionen und wenn eine Kreuzpartikel feierlich zur Verehrung herumgetragen wird cfr. S. R. C. 18 Jun. 1690) das Haupt nicht bedeckt werden, so läßt sich der Bischof den Hirtenstab vor- und die Mitra nachtragen. Auch unterbleibt bei theophorischen Processionen das Segnen mit der rechten Hand. Vielmehr trägt in diesem Falle jeder Führer das Venerabile in der Art, daß er das Ostensorium mit beiden Händen vor seinem Angesichte hält, die Hände aber unter dem von den beiden Schultern herabhängenden Schultervelum verhüllt. Die Organisation der christlichen Kirche als einer Gemeinde, der die Geistlichkeit vorsteht, fordert schon diese geistliche Führung. Wandelt der Führer in Chorrock und Stola, so beurkundet er schon durch seine Kleidung, daß unablässiges Ringen nach Reinheit des Herzens (Alba) und kindliches Vertrauen auf die Verdienste Jesu Christi (Stola) das Feierkleid sind, mit dem jeder Christ, insbesondere aber jeder Priester, inner und außer dem Gotteshause geziert sein soll. Hat der Bischof noch überdieß Hirtenstab und Mitra, so ist es eine Aufforderung an die Gläubigen, es nie zu vergessen, daß der Bischof ihr oberster Hirt sei, der sie auf allen Pfaden des Lebens zu weiden hat und sie daher auch überall segnend umgibt. Wandelt ferner der Führer (wenn es ihm nicht die Ehrfurcht für das Allerheiligste oder die Hochschätzung des Kreuzstammes verbietet) mit bedecktem Haupte, so soll auch damit den Laien ein Wink gegeben werden, daß sie die Priester als ihre Väter in Christo verehren. Verhüllt endlich der Führer der theophorischen Procession die Hände, mit denen er das Ostensorium trägt, unter einem Velum, so bekennt er seine Unwürdigkeit, denjenigen unter den Gestalten des Brodes vor seiner Brust tragen zu dürfen, den Himmel und Erde nicht zu fassen im Stande sind. Der Führer der Procession hat 2) in der Regel Assistenten und Ehrenbegleitung. Führt ein Priester, so assistiren ihm (wo möglich) zwei Leviten, die zu seiner rechten und linken Seite wandeln, und nach der Farbe des Führers als Diacon und Subdiacon gekleidet sind, oder wenigstens zwei Acolythen. Führt ein Bischof, so sollen wenigstens einige Canoniker der Cathedralkirche zur Auszeichnung der bischöflichen Würde im Pluviale vor ihm wandeln. Ist die Procession eine theophorische, so wandeln unmittelbar vor dem Führer zwei Acolythen, die ununterbrochen das

Allerheiligste mit Rauchfässern anräuchern, auch befindet sich in diesem Falle (gleichfalls um dem Allerheiligsten die schuldige Anbetung zu zollen) der Führer unter einem Baldachin oder Himmel, der gewöhnlich von 4, 6 oder 8 vornehmen Laien getragen wird. Die Auszeichnung, daß man den Führer einer nichttheophorischen Procession unter dem Traghimmel wandeln läßt, um ihn selber zu ehren, ist selten, und wird nur Bischöfen bei außerordentlichen Feierlichkeiten, z. B. bei dem Einzuge in eine Kirche erwiesen. Auch wird es geduldet, daß Kreuzpartikel und andere Leidenswerkzeuge des Herrn, wo es bisher üblich war, unter einem Baldachin getragen werden (S. R. C. 27 Maj. 1826). Die an der Procession sich betheiligenden Gläubigen wandeln regelmäßig 3) je zwei und zwei. Man kann sich hiefür schon auf den Auftrag Christi berufen, der auch je zwei seiner Jünger zum Predigen aussendete (Luc. 10, 1). Gregor der Große erklärt (hom. 17. in Evang.), es sei dieser Auftrag ein Sinnbild, daß es zwei Gebote der Liebe (Charitas) gibt, das Gebot der Liebe Gottes, und das Gebot der Liebe des Nächsten; da man zu sich selbst im strengen Sinne keine Charitas haben soll. Jedenfalls ist es gut, wenn das paarweise Wandeln die Gläubigen an diese zwei Gebote der Liebe erinnert. So störend es jedoch ist, wenn diese Ordnung nicht eingehalten wird, so geschieht es dennoch, daß bei mancher Procession in Städten und auf dem Lande mehr oder weniger davon Umgang genommen wird. Mabillon sah selbst in Rom eine Procession, bei der die Gläubigen theils je zwei, theils je drei, theils in noch größerer Anzahl wandelten (Iter Ital. p. 152). Die Gläubigen, welche die Procession mitmachen (es kann der Bischof Religiosen, welche nicht durch ihre Regel zur völligen Abgeschlossenheit verpflichtet sind, selbst durch Censuren dazu antreiben. Vgl. S. R. C. 4 Mart. 1609), sind 4) nach Ständen und Geschlechtern gereiht. Die Ordnung fordert es unabweislich. Man findet daher auch schon in den ältern Zeiten Nachrichten dieser Art. So redet der hl. Augustin von einer Procession in der Nähe von Hippo, bei der der Bischof in der Mitte ging, und das Volk vor- und nachzog (de civ. Dei. l. 22. c. 8. n. 11). Porphyrius von Gaza gebot, daß das Volk voranzog, er selber folgte mit dem Clerus (Sur. 26 Febr.). Die von Gregor dem Gr. gehaltene Festprocession wies sogar für sieben verschiedene Stände (Cleriker, Männer, Mönche, Mägde Gottes, Ehefrauen, Wittwen, Arme und Kinder) eine andere Kirche zum Auszuge an (Orat. de mortal.). Heut zu Tage eröffnen den Zug gewöhnlich (es wird nicht überall gleich gehalten) die Kinder (Knaben und Mädchen); sie werden gleichsam in die erste Schlachtreihe gestellt, auf daß Gott schon um ihrer Unschuld willen das Gebet der gläubigen Gemeinde wohlgefällig annehmen möge. An die Kinder reiht sich sogleich der Clerus mit den Sängern und Musikern, im Clerus nimmt der Führer des Zuges den letzten Platz ein, hinter dem Führer wandeln die Männer, unter denen die Vornehmern zunächst gehen, den Schluß macht das Frauenvolk. Ein mit einander Wandeln von Personen des männlichen und weiblichen Geschlechtes ist nirgends gestattet. Zunächst ist durch diese Ordnung Vorsorge getroffen, daß der Zugführer als Hirt der Gemeinde, so ziemlich in der Mitte der Procession sich befindet. Er ist Hirt der Kinder wie der Erwachsenen, der Ledigen wie der Verehelichten, der Unschuldigen wie der Büßer: er muß also überall im Leben allen nahe sein. Wandeln auch Bruderschaften, Handwerksvereine und Ordenspersonen mit, so eröffnen die ersten zwei den Zug, die letzten wandeln vor den Sängern und Musikern: in ihrer Reihenfolge nach bestehenden Vorschriften oder Observanzen sich richtend (cfr. Gregor. XIII. „Exposcit" 15 Jul. 1583; S. R. C. 12 Jan. 1637). Auch sollen selbst, was jedoch in Teutschland kaum irgendwo üblich sein dürfte, die vornehmen Laien und der Magistrat vor dem Clerus wandeln; dagegen ist es nichts Seltenes, daß statt dieser ein Theil der Jünglinge und Männer sich vor dem Clerus in den Zug einreiht. Theils am Anfange des Zuges theils zwischen den verschiedenen Abtheilungen desselben werden 5) Kreuze oder Crucifixe, so wie Fahnen, und wenn die Procession recht feierlich ist, auch Bilder,

Reliquien, Statuen, Engelsfiguren u. dgl. getragen. Den Träger des Hauptcrucifixes begleitet rechts und links ein Acolyth, der einen Leuchter mit brennender Kerze trägt. Das Tragen der Bilder, Statuen u. s. w. besorgen die Bruderschaften, Handwerksvereine, und zum Theile auch die Jünglinge und Jungfrauen der Gemeinde; die Reliquien werden von Clerikern, ja wenn die Procession zu Ehren der Reliquien gehalten wird, von dem Führer des Zuges (S. R. C. 25 Jan. 1610) getragen. Das Hauptcrucifix trägt gewöhnlich (wo möglich) ein Subdiacon; eben so ist es mit denen, die den Domcapiteln, so wie den Erzbischöfen und dem Papste vorgetragen werden. Die den Erzbischöfen und dem Papste vorgetragenen Kreuze, werden dabei so getragen, daß das Bild des Gekreuzigten sich zu denen wendet, die dem Kreuze folgen, so daß es ihnen ein Wink sei, bei jedem Tritt und Schritt, bei allem ihrem Thun und Lassen, des gekreuzigten Weltheilandes nicht zu vergessen, stets im Geiste auf das Kreuz des Herrn zu schauen. Auf den übrigen Kreuzen soll dagegen Christus den im Zuge folgenden den Rücken wenden, da er uns den Weg des Heiles angebahnt hat, und selbst vorangegangen ist; es wird jedoch diese Vorschrift weder in Frankreich noch in Teutschland überall befolgt. Das Hauptcrucifix eröffnet den Zug, außer man zieht es vor, ihn mit einer Fahne zu eröffnen, und das Crucifix erst später folgen zu lassen. Im Zuge selbst lieben es besonders die Bruderschaften und Zünfte sich Fahnen vortragen zu lassen. Die wichtigsten dieser Gebräuche sind der Hauptsache nach uralt. Das Vortragen von Kreuzen oder Crucifixen (viele Jahrhunderte hindurch trug man wenigstens in der Regel nur nackte Kreuze) kennen sammt den angezündeten Kerzen schon Sozomenus (hist. eccl. l. 8. c. 8) und der Biograph des hl. Cäsarius von Arles (Sur. 27 August.). Der Ausdruck „Kreuzgang", „mit dem Kreuze gehen" leitet sich davon her. Mit dem Kreuze wurde jedoch auch in früherer Zeit mitunter das Evangelienbuch herumgetragen (Vit. S. Porphyr. ep. Sur. 26 Febr.). Den Gebrauch von Fahnen, der jedoch nicht im Mindesten befohlen, sondern nur gestattet ist, kennt in Verbindung mit dem Vortragen des Kreuzes wenigstens schon Gregor von Tours (hist. Franc. l. 5. c. 4). Das Herumtragen eines Marienbildes soll schon Gregor der Große im J. 590 angeordnet haben (Baron. annal. ad a. 590), das der Reliquien bedarf keines Beweises, da schon im vierten Jahrh. viele Processionen angeordnet wurden, um die Reliquien feierlich in Kirchen zu übertragen (Socrat. hist. eccl. l. 3. c. 16; Augustin. confess. l. 9. c. 7); abgesehen hievon wird dasselbe auch von der Synode in Braga im J. 572 (c. 6) eine feierliche Gewohnheit genannt (cfr. Conc. Clovesh. a. 747. c. 16). Fragt man, wozu alle diese Gebräuche, so ist die Antwort nicht gar schwer. Jesus Christus ist die Ursache unseres Heiles, durch ihn haben wir Zutritt zum Vater, er ist unser Vorbild, unser Herr und Meister: daher die Kreuze, so wie die Fahnen, die ihrer Form nach im Grunde gleichfalls Kreuz mit wehender Fahne sind. Die Verklärten im Himmel sind ferners in Christo unsere Brüder und Schwestern, unsere Vorgänger auf dem Wege in's bessere Leben, in deren Fußstapfen wir treten sollen, und noch überdieß unsere kräftigen Fürbitter am Throne des lebendigen Gottes: daher das Vortragen ihrer Bilder, Reliquien und Statuen. Die hl. Engel nehmen an unserm Schicksale innigen Antheil, voll des innigen Wunsches, daß wir einst mit ihnen Gott im Himmel anbeten und preisen dürfen, daher die Engelsfiguren. In Christo ist für uns alle ein neuer Tag geworden; Jedermann kennt durch ihn den Weg, der in's bessere Leben führt, zugleich verleiht der Herr die Kraft, den Weg der Gottseligkeit redlich zu wandeln: daher die Lichter. Die Gläubigen wandeln 6) sittsam und andächtig. So wird es wenigstens überall gehalten, wo eine Procession im Geiste der Kirche vorgenommen wird. Geschwätz, vorwitziges Hin- und Herschauen, Gelächter, so wie auch frecher Anzug, Kleiderpracht u. dgl. kränken jeden Andächtigen. Die Männer wandeln mit entblößtem Haupte; nur dem Clerus und den obrigkeitlichen Personen ist, um dem Volke auch hiedurch zu zeigen, daß es

den geistlichen und weltlichen Obern Ehrfurcht schuldig sei, die Bedeckung des Hauptes mit einiger Beschränkung erlaubt (In processionibus, in quibus defertur sanctissimum Sacramentum vel lignum crucis, tam clerus quam saeculares detecto capite incedere debent; in aliis vero processionibus, in quibus deferuntur reliquiae vel statuae Sanctorum, tunc saeculares et ecclesiastici, qui eos deferunt, detecto capite, alii vero clerici possunt incedere tecto capite cum birreto; quando vero non gestantur reliquiae, magistratus ad instar cleri potest incedere capite cooperto; S. R. C. 18 Jan. 1690. Canonici in processionibus, quibus episcopus cum mitra intervenit, intra ecclesiam incedent capite detecto, et intra eam cum birreto in capite; S. R. C. 30 Mart. 1633). Auch wandeln die Cleriker, welche den Zug mitmachen, in Chorröcken oder überhaupt im Chorkleide, nur bei feierlichen Dankprocessionen, namentlich der Frohnleichnamsprocession (s. d. A.) ist es auch Sitte, daß wenigstens einige der Subdiaconen die Tunica, einige der Diaconen die Dalmatica, mehrere Priester die Planeta, und die vornehmern Geistlichen das Pluviale tragen. Die Subdiaconen, welche ein Kreuz tragen, haben nebst Amictus, Alba und Cingulum auch die Tunica an. Für die Laien gibt es in dieser Hinsicht keine nähern allgemeinen Bestimmungen mehr. Trugen nämlich auch nach Sozomenus (hist. eccl. l. 8. c. 8) alle Gläubigen bei einer Procession brennende Kerzen; erschienen sie an andern Orten bloßfüßig und in Sacke und Asche (Conc. Mogunt. a. 813. c. 33); wohnte nach der Erzählung eines Mönches von St. Gallen selbst Carl der Große Bittgängen in Regensburg bloßfüßig bei (Mart. de ant. Eccl. rit. l. 4. c. 27. a. 7), so sind diese Beispiele Aufforderungen an spätere Christen, sich einer würdigen Haltung bei Processionen zu befleißen; nicht aber Gebote, es auch buchstäblich so zu machen, manche dieser frommen Uebungen würde sogar in unsern Tagen nur Anlaß zum Gespötte und Gelächter geben. — Der Inhalt der Gebete richtet sich 7) nach dem Zwecke, den die Procession hat. So fordert es die Natur der Sache. Die Kirche hat jedoch auch hier mütterliche Fürsorge getroffen. Bei den theophorischen Processionen, zumal der Frohnleichnamsprocession, ordnet sie an, daß vorzugsweise die kirchlichen Hymnen zu Ehren der Eucharistie gesungen werden (Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum prodiens), bei der Procession am Lichtmeßfeste so wie am Palmsonntage schreibt sie gleichfalls Gesänge vor, die speciell auf die Feier des Tages Bezug haben; bei den Litaneien am Marcustage und in der Bittwoche sind die Allerheiligenlitanei sammt den derselben im Brevier folgenden Versikeln und Orationen zu beten. Bei Großleichen sind Fürbitten, bei Kindsleichen Danksagungsgebete vorgeschrieben. Und weil außerordentliche Processionen gewöhnlich in einem Anliegen veranstaltet werden, das Gott in besondern Gebeten vorgetragen werden sollte, so ist auch auf solche Fälle Bedacht genommen. Namentlich gedenkt das römische Rituale in so weit ausdrücklich der Processio ad petendam pluviam, der Processio ad postulandam serenitatem, der zur Zeit der Noth und des Hungers, der zur Zeit der Sterblichkeit und der Pest, der zur Zeit des Krieges, der in irgend einer andern Trübsal, der zur Danksagung, und endlich der zur Translation von Reliquien. Es wäre nur zu wünschen, daß alle diese von der Kirche vorgeschriebenen Gesänge und Gebete auch wirklich von allen Theilnehmern der Procession gesungen oder gebetet würden. Leider ist es aber nicht so, indem nicht einmal der Clerus sammt den Sängern sie überall singt oder betet; die übrigen Gläubigen aber fast durchaus bei allen Processionen (bei einer wie bei der andern) bloß den Rosenkranz laut beten, und sich gewöhnlich schon begnügen, etwa der Feier des Tages passende Litaneien, oder auch bei den Leichenzügen einen Versikel sammt Responsorium für die Verstorbenen („O Herr, gib ihm (ihr) die ewige Ruhe;" „Das ewige Licht leuchte ihm oder ihr") und den übrigen Processionen das Triumphlied sammt der kleinen Doxologie einzuschalten. Ursprünglich sang das Volk bei solchen Anläßen Psalmen (Hieronym. ep. 108. al. 27; Gregor. Nazianz. or. 10; Vit. S. Porphyr. ep. Sur. 26 Febr.); nur bei Bittgängen

ist es in sehr früher Zeit üblich geworden, recht oft das „Kyrie eleison" zu rufen oder andere Bußgebete zu verrichten (Chrysost. orat. contra lud. et theatra). Unsere dermalige Allerheiligenlitanei ist dadurch nach und nach entstanden. So schreibt der gemeine römische Ordo: „Omnes in commune Kyrie eleison decantent, et cum contritione cordis Dei misericordiam exorent pro peccatis, pro pace, pro peste, pro conservatione frugum et pro caeteris necessitatibus. Ja Mabillon sah (Comment. in Ord. Rom. p. 34) ein altes römisches Rituale an, laut welchem bei einer solchen Bittprocession hundert Mal „Kyrie eleison," hundert Mal „Christe eleison" und hierauf noch einmal hundert Mal „Kyrie eleison" knieend gebetet wurde. Den Uebergang zu dem dermaligen häufigen Gebrauche des Rosenkranzgebetes hat ohne Zweifel das immer mehr zunehmende Nichtauswendigwissen von Psalmen veranlaßt; da das Anfangs als Surrogat gewählte „Kyrie und Christe eleison" (Cap. reg. Franc. l. 6. c. 197) zu monoton ist, als daß man es bei allen Processionen als solches empfehlen könnte. Die Procession zieht 8) von einem Gotteshause aus, und kehrt am Schlusse wieder in dasselbe zurück. Thun dieß (z. B. bei Leichenzügen) nicht alle Theilnehmer an der Procession, so thut es wenigstens der Clerus mit den Sängern, und dem Träger des Hauptkreuzes. Selbst wenn ein Bischof oder Papst außer den Thoren der Stadt empfangen wird, ziemt es sich, daß der Clerus von dem Gotteshause weg in der kirchlichen Kleidung mit Kreuz, Baldachin u. dgl. den Prälaten empfängt, und hierauf mit diesem wieder in die Kirche zurückzieht. Zieht die Procession vom Hochaltare weg, so beginnt sie am Lichtmeßtage und Palmsonntage auf den Ruf des Führers „Procedamus in pace" (worauf der Chor antwortet „In nomine Christi, amen"), bei theophorischen Processionen mit der Intonirung des Hymnus „Pange lingua" von Seite des Führers oder der Sänger, bei Bittgängen, nachdem die Versammlung einige Augenblicke knieend gebetet und die Sänger die Allerheiligenlitanei zu singen angefangen haben, bei Intonirung der Bitte „Sancta Maria" in dieser Litanei. Wird bei Bittgängen (was in Landgemeinden nicht selten der Fall ist) die Allerheiligenlitanei nicht lateinisch gesungen, so beginnt die Procession damit, daß der sie führende Geistliche auf der untersten Stufe des Hochaltares niederkniet, knieend den Rosenkranz laut vorzubeten anfängt, bei dem ersten Ave der ersten Decade desselben aufsteht und damit das Zeichen zum Gehen gibt und selber geht. Die Litaneiprocession kehrt 9) während des Zuges häufig in einem oder zwei oder noch mehr Gotteshäusern zu. Der Clerus (oder wenigstens der Vorstand) der Kirchen, in denen zugekehrt wird, begrüßt häufig in Chorrock und Stola, umgeben von zwei Acolythen, die anziehende Procession an der Kirchhofsthüre oder bei dem Kirchenportale, und reicht dem Clerus und den vornehmen Laien der Procession das Weihwasser dar. In solchen Gotteshäusern selbst wird wenigstens eine Antiphon sammt einem Versikel und Oration zu Ehren des Patrones derselben gesungen, auch mitunter in einer derselben ein Hochamt mit oder ohne Predigt gehalten. Die Laien lieben es, bei solchen Einzügen drei Mal das Triumphlied sammt der kleinern Doxologie zu beten. Dieses Zukehren, das besonders in Mailand an den Rogationstagen, die dort in der Woche nach Christi Himmelfahrt gehalten werden, in so ausgedehnter Weise üblich ist, daß wenigstens bis in die neueste Zeit am ersten Tage zwölf, am zweiten neun und am dritten eilf Gotteshäuser besucht wurden (Cfr. Mabill. lit. gallic. p. 153), ist uralt. Die gallicanische Liturgie setzt es als eine bekannte Sache voraus (Missal. Gothic.; Missale Gallic. vet.; Cod. 306). Gregor von Tours redet auch davon als einer bereits bestehenden Sitte (hist. Franc. l. 9. c. 6). Die siebengestaltige Procession Gregor des Großen zog aus sieben Kirchen aus, und in die Kirche zu U. L. Fr. ein (Gregor. Tur. hist. Franc. l. 10. c. 1). Eben so ist auch die Begrüßung von Seite des Clerus der Gotteshäuser, in denen zugekehrt wird, sehr alt (Leo III. in libr. Pontif.), man nannte sie „Occurrere." Es erinnert diese Sitte, daß alle christlichen Gotteshäuser zu Ehren desselben Gottes erbaut sind, dasselbe Band des Glaubens und der Hoffnung alle

Gemeinden umschlingt, und daher auch alle Christen einander als Kinder der einen Gottesfamilie aufrichtig lieben sollen. Da Processionen, bei denen solches Zukehren üblich ist, oft (zumal auf dem Lande) eine Stunde weit und noch länger zu ziehen haben, bis sie nur ein zweites Gotteshaus erreichen, so sind von Zeit zu Zeit von der Kirche Warnungen ergangen, bei dieser Gelegenheit nicht Eß- und Trinkgelage zu halten (Edendi ac bibendi abusum, secum esculanta et poculenta deferendi in sacris processionibus agrisque lustrandis et suburbanis ecclesiis visitandis tollere parochi studeant; Rit. Rom. Cfr. Conc. Clovesh. a. 747. c. 16). Wenn die Procession innerhalb der Gotteshäuser oder in nächster Nähe derselben wandelt, wird 10) mit den Glocken des Kirchthurms geläutet. Es erinnert diese Sitte an die Procession, mit der man den Leichnam des hl. Anastasius einbegleitete; indem bei derselben auf gesegnete Hölzer geschlagen wurde, um Lärm zu machen (Conc. Nicaen. a. 787. act. 4). Möge jede Procession haltende Gemeinde mit ihrem Gebete in den Himmel dringen, wie der Glockenton zu den Wolken emporsteigt! Minder feierliche Processionen bewegen sich 11) bloß innerhalb der Wände des Gotteshauses. Eben so ist es mit allen Processionen an Orten, wo die katholische Religion nicht frei ihren Cultus üben darf. In der Regel sollen 12) die Processionen dem Hochamte vorangehen, dürfte aber in der Praxis nur bei wenigen der Fall sein. Vgl. das Rit. Rom., das Caerem. epp. und die Rubricisten. — Die Gründe, warum die Kirche Processionen veranstaltet und billigt, sind mehrere. Erstens spricht für sie schon der Drang unserer Natur, unsere Gefühle andern kund zu geben. Wer von einer Wahrheit lebendig durchdrungen ist, verheimlicht sie nicht, alle Welt soll davon wissen, Niemand darüber in Täuschung sein. Der Christ liebt es daher auch, bisweilen vor aller Welt zu erklären, daß er an den Gekreuzigten glaube, diesem diene, und vor aller Welt zu bekennen entschlossen sei. Ein zweiter Grund ist, daß jede Procession noch manche andere schöne Erinnerung weckt. Dieselben sind ein Sinnbild, daß wir Fremdlinge hienieden sind, und in eine bessere Heimath pilgern. Sie legen sodann jedem Beter die Wahrheit nahe, daß Gott nicht in von Menschenhänden erbauten Tempeln eingeschlossen ist; sondern uns als Allgegenwärtiger überall sieht und hört, somit all unser Thun und Lassen weiß, und in jedem Winkel unsere Gebete vernimmt. Sie laden zur Freude ein, daß es uns gegönnt ist, ohne Scheu unsern Glauben vor aller Welt bekennen zu dürfen. Auch erhöht eine Procession, die über Felder, Gärten und Wiesen führt, überdieß mächtig unser Vertrauen. Der Gedanke an Gottes Allmacht, die in jedem Grashalme sich kund gibt, ruft jedem Sinnigen zu, daß der himmlische Vater uns nicht bloß zukommen lassen will, was zu unserm Besten ist, sondern auch mächtig genug ist, uns zu spenden, was er in seiner väterlichen Liebe uns zugedacht hat. Vgl. d. Art. Bittgänge, Frohnleichnamsprocession, Litanei, Hochwürdigstes Gut, Hauscommunion, Marcustag. [Fr. X. Schmid.]

Proclamation der Verlobten, s. Ausrufung.

Proclus, s. Neuplatonismus.

Procopius, s. Husiten.

Procopius von Cäsarea, der byzantinische Herodot, dessen Schriften über die Regierung Kaiser Justinians ein helles Licht verbreiten, wurde zu Cäsarea in Palästina geboren. Genährt durch die Werke des Alterthums und auf der damals so berühmten Rechtsschule in Berytus zu einem gerichtlichen Redner oder Advocaten ausgebildet, wurde er 527 der Rechtsbeistand (assessor) des Feldherrn Belisarius, begleitete denselben auf seinen Feldzügen bis zu Anfang des J. 549 und sammelte hier den Stoff zu seinen acht Büchern Zeitgeschichte, welche die denkwürdigsten Begebenheiten unter der Regierung Justinians I. und selbst seiner nächsten Vorgänger, insonderheit die Darstellung der Kriege mit den Persern (Persische Denkwürdigkeiten, 2 Bücher), Vandalen (Vandal. Denkw., 2 Bücher) und Gothen (Goth. Denkw. 4 Bücher), nebst wichtigen Nachrichten über die frühere und spätere

Geschichte dieser und vieler anderer Völker enthält — ein Werk, das sich durch Ueberschaulichkeit, Umständlichkeit, Mannigfaltigkeit, Offenheit und Freimüthigkeit auszeichnet und in einer einfachen, klaren Schreibart geschrieben ist, welche den Anstrich alter Classicität und Reinheit trägt. Für die Kirchengeschichte liefert dasselbe eine Menge wichtiger und interessanter, wenn auch nicht immer genauer Nachrichten. Sonderbar aber und befremdend ist die Antheillosigkeit, mit welcher Procopius von christlichen Gegenständen in dieser Geschichte redet, und es haben daraus Einige die Vermuthung geschöpft, er sei entweder ein Deist oder Jude oder gar ein Heide gewesen, unzulässige Vermuthungen, weil Procopius in einem andern Werke, worin er in sechs Büchern die Bauunternehmungen Justinians beschreibt, offenbar als Bekenner des Christenthums erscheint. Vielleicht wollte er, abhold den im Orient zur Mode gewordenen theologischen Zänkereien und Disputationen, durch seine Redeweise zeigen, daß er gleichsam über den Parteien seinen Standpunct eingenommen habe! In der Schrift über die Bauunternehmungen beschreibt Procopius die Kirchen, Klöster, Prachtgebäude, Bäder, Kranken- und Armenhäuser, Wasserbehälter, Denkmäler und eine Menge anderer Anlagen, mit denen Justinian Byzanz verschönerte, nächstdem die Gründung, Verbesserung und Erweiterung von Städten, Festungen, starken Päffen, Mauerwerken, Wasserleitungen, Brücken und andern kostspieligen Bauten in den Provinzen. Endlich ist noch ein berüchtigtes und verdächtiges Buch „Anecdota" unter dem Namen des Procopius vorhanden, das angeblich von den in seiner Geschichte beschriebenen Ereignissen die verborgenen Ursachen enthüllen soll, welche bei Abfassung der Geschichte, aus Furcht vor grausamen Strafen, hätten verschwiegen werden müssen. Ob es wirklich von Procopius sei, wird von Mehrern bezweifelt. Wann Procopius starb, weiß man nicht. Die beste Ausgabe seiner Schriften ist die von Dindorf, Bonn 1833, 3 Bde. Eine teutsche Uebersetzung der acht Bücher Zeitgeschichte hat P. Fr. Kanngießer, Bd. II. Greifswald 1827—1831 geliefert. S. Kanngießer in der Vorrede zu dieser Uebersetzung, Schröckhs Kircheng. Bd. XVI. Einen ebenbürtigen Fortsetzer seines Geschichtswerkes erhielt Procop an Agathias, einem Zeitgenossen, zu Myrina in Aeolien geboren, Sachwalter wahrscheinlich zu Constantinopel, auch als Dichter rühmenswürdig. Sein Werk von der Regierung des K. Justinian I. in 5 Büchern umfaßt die J. 553—559. — II. Procopius von Gaza, ein Sophist oder Lehrer der Beredtsamkeit, dem Ende des fünften und Anfange des sechsten Jahrhund. angehörig, trug mit großer Genauigkeit aus den berühmtern griechischen Exegeten Commentarien über die Bibel dergestalt zusammen, daß er die Auszüge zu einem Ganzen verwebte und hin und wieder eigene Erläuterungen beifügte. S. Schröckhs Kircheng. Bd. XVII. u. den Art. Catenen (Catenae ss. Patrum). Nicht zu vermengen mit Procopius von Gaza ist der gleichzeitige christliche Philosoph Aeneas von Gaza, ein Schüler des berühmten heidnischen Philosophen Hierocles von Alexandrien (s. d. A.), Verfasser des griechisch geschriebenen Gespräches: „Theophrastus, oder von der Unsterblichkeit der Seelen und Auferstehung der Körper" (Bibl. mx. PP. t. VIII; Lipsiae 1658, cum versione et notis C. Barthii). — III. Procopius, hl. Martyrer. Am 8. Juli wird in der lateinischen und griechischen Kirche ein heil. Martyrer, Procopius mit Namen, gefeiert. Viele unterscheiden den lateinischen Procopius von dem griechischen, während die Bollandisten und Andere es für wahrscheinlicher halten, daß man nur einen hl. Martyrer Procopius anzunehmen habe und zwar den Lector und Exorcisten Procopius von Scythopolis. S. die Boll. 8. Jul. [Schrödl.]

Procuratio abortus und **sterilitatis** als Irregularitätsgrund. Die bewirkte Abtreibung einer lebensfähigen Leibesfrucht (procuratio abortus) begründet als eine Species der Tödtung nach einer Decretale Innocenz III. Irregularität (c. 20. X. De homicid. V. 12). Auch der Versuch der Unfruchtbarmachung (procuratio sterilitatis) wird im canonischen Rechtsbuche als homicidium betrachtet

(c. 5. X. eod. V. 12). Allein die hierauf gesetzte Irregularität (Sixt. V. Const. Effrenatam, ao. 1588. §§ 2. 5) wurde von Gregor XIV. (Const. Sedes apost. ao. 1591, im Bullar. Rom. T. V. P. I. p. 275) mit Recht wieder zurückgezogen; denn so sündhaft und verbrecherisch die Absicht, so ist doch der factische Erfolg ungewiß und jedenfalls nicht streng juristisch erweisbar.

Procuratio canonica, oder die vormals übliche Verpflegung des Bischofs und Archidiacons auf deren Visitationsreisen (s. Abgaben, Bd. I. S. 33).

Procuration im juristischen Wortsinne bezeichnet die Vertretung einer physischen oder moralischen Person in Rechtsgeschäften durch einen Dritten. Ganze Collegien und Corporationen, wie Universitäten, Capitel, Klöster ꝛc. werden in ihren inneren Rechtsangelegenheiten durch ihre Vorstände und Oberen und nur nach außen durch rechtsgelehrte Anwälte vertreten, welche sie sich — jedoch meist unter dem Namen „Syndici" — bestellen (s. Syndicus). Aber auch die von Privaten gewählten Stellvertreter heißen in der Regel nur, insofern sie im Namen ihrer Gewaltgeber deren Streitsachen vor Gericht führen, Procuratores (s. Procurator, Nr. I.). In sonstigen Rechtsgeschäften nennt man sie gewöhnlicher „Bevollmächtigte" oder „Mandatare", was übrigens an der Sache nichts ändert; denn die Grundsätze über die rechtliche Stellung, Befugnisse und Verbindlichkeiten der einen wie der anderen sind im Wesentlichen dieselben (s. Procurator, Nr. II.).

Procurator, d. i. Pro (sc. alio) curator, heißt im Allgemeinen der Stellvertreter eines anderen, dessen Rechtsgeschäfte er im Namen und Auftrag desselben führt (fr. 1. pr. Dig. De procur. III. 3). Man unterscheidet aber mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der auszurichtenden Angelegenheiten den Procurator in Rechtsstreitsachen (procurator ad judicia s. judicialis) von dem Procurator in anderweitigen Geschäften (procurator ad negotia s. extrajudicialis). I. Procurator in Rechtsstreitsachen heißt derjenige, der anstatt einer Partei vor Gericht erscheint und dieselbe bei der Verhandlung des Processes (s. d. A.) vertritt, wenn und so oft sie selbst nicht erscheinen kann oder will; und ist nicht zu verwechseln mit dem Advocaten oder rechtsgelehrten Fürsprecher, der nicht anstatt, sondern nur mit und neben der Partei als deren Anwalt vor Gericht auftritt. In der Regel ist zwar Jedermann fähig, als Procurator für einen anderen bei Gericht zu fungiren, den die Gesetze nicht ausdrücklich davon ausschließen (Sext. c. 1. De procur. I. 19). Gesetzlich aber ausgeschlossen sind: Personen unter 25 Jahren, wenigstens nach canonischem Rechte (Sext. c. 5. § 2. eod.); Cleriker und Mönche für weltliche Personen (c. 2. 4. X. Ne cler. vel mon. III. 50); solche, die einer Criminaluntersuchung unterliegen (l. 6. Cod. De procur. II. 13); und nach canonischem Rechte auch Infamirte überhaupt (c. 1. 2. c. III. qu. 7); was nach späterem römischen Rechte nicht der Fall war (Inst. § 11. fin. De except. IV. 13). Der Procurator steht übrigens zu seinem Principale ganz in dem Verhältnisse eines Mandatars zu seinem Mandanten, daher er diesem auch pro dolo et omni culpa haftet (l. 13. Cod. Mand. vel contr. IV. 35): aber auch hinwieder auf volle Entschädigung für alle mit dem Geschäfte gehabten Auslagen, und auf ein angemessenes Salar Anspruch hat (c. 1. Cod. eod.). Der Umfang seiner Befugnisse aber richtet sich nach dem Umfange der ihm ertheilten Vollmachten. Man unterscheidet in dieser Hinsicht einen procurator omnium rerum (Universal-Procurator) und einen procurator unius rei, welcher letztere entweder zu einem einzelnen Processe aber doch ad totam causam bestellt (Particular-Procurator), oder nur zu einzelnen Handlungen in dem Einen Processe ermächtiget (Singular-Procurator) ist. Der Procurator mit bloßem Singularmandate ist begreiflich auf die einzelne Handlung beschränkt, zu der er bevollmächtiget wurde. Ueberschreitet er seinen Auftrag, so ist die excessive Handlung nichtig und für den Mandanten ohne verbindliche Kraft, falls er sie nicht nachträglich ratihabirt (l. 10. Cod. De procur. III. 13). Der Particular-Procurator ist in der Regel zu allen processualen Parteihandlungen des Einen ihm übertragenen

Rechtsstreites, so wie der Universal-Procurator zu allen Rechtshandlungen in allen vorkommenden Streitsachen seines Gewaltgebers berechtiget. Nur für einige besonders wichtige Handlungen bedürfen beide Bevollmächtigte eines speciellen Mandates, namentlich um einen Vergleich zu schließen, oder auf den Streit zu verzichten (Sext. c. 4. De procur. I. 19); oder einen Schiedsrichter zu wählen (c. 9. X. De arbitr. I. 43); oder zum Nachtheil ihres Principals ein Geständniß abzulegen (fr. 6. § 4. Dig. De confess. XLII. 2); oder um der Gegenpartei den freiwilligen Haupteid zu deferiren (Sext. c. 4. cit.). Indeß genügt es nach canonischem Rechte, wenn in der Vollmacht auch nur Eine oder einige dieser Handlungen ausdrücklich benannt, und eine Clausula generalis beigefügt wird; so wie auch bei einer Generalvollmacht mit der Clausel „cum libera" (sc. agendi potestate) eine specielle Ermächtigung zur Vornahme jener Handlungen nicht mehr nöthig ist (Sext. c. 4. cit.). Zur Gegenpartei tritt der Procurator mit der Litiscontestation ganz in das Verhältniß des adversarius, da er von diesem Augenblicke an zugleich als dominus litis, d. i. so betrachtet wird, als führe er den Streit in eigenem Namen (l. 23. 25. Cod. De procur. II. 13). Er kann daher jetzt selbst wieder einen anderen Stellvertreter substituiren (Sext. c. 1. § 1. De procur. I. 19), so wie von mehreren in solidum bestellten Procuratoren derjenige, der zuerst litem contestirt hat, die übrigen sofort ausschließt (Sext. c. 6. eod. I. 19). Eine Revocation der Vollmacht von Seite des Gewaltgebers, oder eine Renuntiation von Seite des Procurators kann, so lange noch res integra ist, d. i. vor der Streiteinlassung, sowohl ausdrücklich als auch durch hinlänglich concludente Handlungen stillschweigend (Sext. c. 8. eod.); nach derselben aber nur aus erheblichen Gründen stattfinden (Sext. c. 2. eod.). Jedenfalls muß ein solcher Wechsel dem Richter und der Gegenpartei rechtzeitig notificirt werden (c. 13. X. De procur. I. 38). — II. Ein außergerichtlicher Procurator ist derjenige, der ein nichtstreitiges Rechtsgeschäft in fremden Namen ausrichtet. Dergleichen für die Ausrichtung nur einzelner Rechtshandlungen Specialbevollmächtigte heißen gewöhnlicher Mandatare. Nur bei einigen auf kirchenrechtliche Verhältnisse bezüglichen Arten der Stellvertretung ist der Name „procurator" stehender Ausdruck geblieben. Solche Procuratoren können sich bestellen: 1) Brautpersonen zur Abschließung der Sponsalien. Denn nicht bloß die das Eheverlöbniß erst einleitenden Verhandlungen (tractatus sponsalitii) und die sog. Anwerbung (pactum de ineundis sponsalibus), welche erst mit erfolgter Annahme des Antrags die rechtliche Natur eines Verlöbnisses annimmt; sondern auch die Sponsalien oder der wirkliche Vertrag über die künftige Eheschließung selbst kann von den Betheiligten sowohl in eigener Person als auch durch Stellvertreter abgeschlossen werden (sponsalia per procuratorem). Nur müssen letztere specielle Vollmacht zur Abschließung des Eheversprechens mit einer bestimmten Person haben (fr. 34. Dig. De rit. rupt. XXIII. 2). 2) Ehecontrahenten beim Trauungsacte. Auch bei der wirklichen Eheschließung oder dem Trauungsacte kann der eine oder andere Theil der Brautpersonen sich durch einen Dritten, begreiflich aber wieder nur durch einen Specialbevollmächtigten vertreten lassen (matrimonium per procuratorem). Diese Vollmacht darf aber nicht etwa vor der Copulation wieder zurückgenommen worden sein, sonst wäre die Eheschließung nichtig, selbst wenn der Procurator von der Revocation zu jener Zeit noch keine Kenntniß gehabt hätte. Auch muß der Bevollmächtigte sich der Stellvertretung persönlich, nicht durch einen Substituten, unterziehen (Sext. c. 9. De procur. I. 19); und die so verbundenen Ehegatten müssen nachträglich ihren Consens auch noch in eigener Person erklären. An diesen Bestimmungen des canonischen Rechtes hält auch die östreichische und bayerische Landesgesetzgebung; doch knüpft erstere die staatsbürgerliche Gültigkeit einer solchen Ehe für jeden einzelnen Fall an die Bewilligung der Landesstelle (Oestr. Allg. bgl. Ges.-Buch, § 76, bei v. Barth-Barthenheim S. 598; Bayer. Civilcodex Th. I. Cap. VI. § 3. Nr. 4). Die protestantischen Eherechte ver-

werfen die Procurations=Eheschließung im Allgemeinen (v. Eichhorn, Kirchenr. II. 329 f.; Richter, Lehrb. d. Kirchenr. S. 529, 2te Aufl.); doch hat hier eine stehende Observanz bei fürstlichen Personen eine Ausnahme begründet (z. B. Preuß. Allg. L.=R. Th. II. Tit. 1. § 167). 3) Auch Tauf= und Firmpathen können in Krankheits= oder sonstigen Verhinderungsfällen dritte Personen zu Stellvertretern bei der hl. Handlung wählen (procurator patrini). Da nach dem Tridentinum für Einen Täufling auch zwei Pathen, aber auch nur zwei und zwar verschiedenen Geschlechtes = „unus et una“, bestellt werden können (s. Pathen), so kann auch jeder der beiden Pathen sich einen — gleichviel ob männlichen oder weiblichen — Stellvertreter substituiren, nur dürfen nicht beide procuratores männlichen oder beide weiblichen Geschlechtes sein. Uebrigens contrahirt nur der wirkliche Pathe, nicht dessen Stellvertreter, die cognatio spiritualis und das hiedurch begründete Ehehinderniß mit dem Täuflinge und dessen Eltern (Declar. S. Congr. Conc. Trid. dd. 16 Maji 1630, 23 Aug. u. 1 Sept. 1721). 4) Abwesende Wahlberechtigte, wenn sie ihre Abwesenheit oder Verhinderung genügend zu rechtfertigen, und den Entschuldigungsgrund nöthigenfalls eidlich zu bekräftigen vermögen (c. 42. § 1. X. De elect. I. 6), können zwar nicht unmittelbar ihr Votum schriftlich bekannt geben, sich aber durch einen Collegen vertreten lassen (s. Wahl). Eine weltliche Procuratur zu übernehmen ist den Geistlichen verboten. [Permaneder.]

Procurator, s. Landpfleger.

Profeß der Ordenspersonen, s. Ordensprofeß.

Professio fidei Tridentina, s. Glaubensbekenntniß.

Prokeimenon (*Προκείμενον*), nach der Etymologie synonym mit „Vorliegendes“, wird in der griechischen Liturgie ein der Lesung der hl. Schrift, oder auch den Sticherien und Canones derselben, vorausgeschickter Psalmspruch genannt, um einen Wink zu geben, wie die Feier des Tages begangen werden soll. Solche Sprüche sind z. B. „Lobsinget nun,“ „Herr erhöre mich,“ „Deine Barmherzigkeit, o Herr,“ „Gott, hilf mir durch deinen Namen,“ „Meine Hilfe kommt vom Herrn,“ „Herr, mein Beschützer bist du.“ Ehe das Prokeimenon gerufen wird, ruft der Diacon „Laßt uns aufmerken“.

Promotio per saltum bezeichnet die Nichtbeachtung oder absichtliche Verletzung der gesetzlichen Stufenfolge der verschiedenen Weihegrade, und sohin die Ertheilung und beziehungsweise den Empfang eines höheren Ordo mit Ueberspringung einer oder mehrerer Weihen, welche jenem ordnungsmäßig vorausgehen. Der per saltum Ordinirte ist daher von der Ausübung des unrechtmäßig empfangenen Ordo suspendirt, bis die ausgelassene nächstniedere Weihe nachgeholt ist (c. un. Dist. LII.), welche ihm jedoch der Bischof nach Ermessen ertheilen und sofort auch die Ausübung des höheren Weihegrades erlauben kann (Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 14. De ref.). Wenn aber der Promovirte ohne bischöfliche Dispensation in dem illicite empfangenen höheren Ordo öffentlich und feierlich fungirt, so wird er dadurch irregulär, und bedarf der päpstlichen Dispens, c. un. X. De cler. per salt. prom. V. 29 (s. Ordination). Die Consecration eines Bischofs vollends mit Ueberspringung des Presbyterates wäre nicht bloß illicite, sondern sogar invalide conferirt, arg. c. 10. fin. X. De excess. prael. V. 31. (s. Bischofweihe).

Promulgation, auch Publication, d. i. Veröffentlichung, Bekanntmachung — zunächst eines Gesetzes durch die competente legislative Gewalt — ist eine absolute Bedingung der Verbindlichkeit einer Rechtsbestimmung (lex non promulgata non obligat. l. 9. Cod. De legib. I. 14). Ein Kirchengebot muß daher, wie jedes Staatsgesetz, wenn es in foro externo verbinden soll, in herkömmlicher Weise durch die betreffenden Kirchenbehörden promulgirt sein. Die verbindende Kraft des Gesetzes aber beruht lediglich in dem öffentlich ausgesprochenen Willen des Gesetzgebers, und fängt von dem Augenblicke der geschehenen Promulgation an (lex promulgata statim obligat. c. 1. X. De post. prael. I. 5), wenn nicht ein bestimmter

Zeitpunct der eintretenden Gesetzeskraft ausdrücklich benannt ist (z. B. Sext. c. 32. De praeb. III. 4; Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. fin. De ref. matrim.). Eine zurückwirkende Kraft hat das Gesetz in der Regel nicht (lex non retro agit. c. 2. X. De constit. I. 2); es müßte dasselbe nur eine bloße Erklärung oder Wiederholung einer früheren Verordnung enthalten, oder ihm ausdrücklich eine rückwirkende Geltung beigelegt sein. Vom Augenblick der geschehenen Promulgation an tritt auch die juridische Präsumtion der allgemeinen Kenntniß des Gesetzes ein, welche in der Regel die Ausflucht der ignorantia juris ausschließt (Sext. c. 13. De R. J. V. 13); falls nicht etwa der Gesetzgeber selbst die Wirksamkeit der Verordnung ausdrücklich von der Beobachtung einer bestimmten Form der Promulgation abhängig gemacht hat, und diese nicht eingehalten worden ist. Jeder also, den das Gesetz angeht, ist zur Beobachtung desselben verpflichtet, sobald er — gleichviel auf welchem Wege — zureichende Kenntniß davon hat. Die erzbischöflichen und bischöflichen Diöcesanverordnungen werden in der Regel an die Decanate erlassen, und durch diese mittelst Rundschreiben den Pfarrern &c. communicirt, welche dieselben, wenn oder soweit sie die Gläubigen betreffen, von den Kirchenkanzeln verkünden und durch Anschlag an den Kirchthüren veröffentlichen. Der päpstliche Stuhl richtete in früherer Zeit seine Verordnungen an die Kirchenvorsteher derjenigen Länder, Provinzen oder Diöcesen, denen sie galten, und ließ sie durch dieselben entweder mittelst Synoden oder durch Circulare den untergeordneten geistlichen Behörden zur weiteren Verkündung bekannt machen. Später wurde beliebt, die allgemeinen Verordnungen des apostolischen Stuhles nur zu Rom in acie campi Florae zu publiciren und an den Thoren des Vaticans anzuschlagen. Hienach bildete sich der Grundsatz „Publicatio Urbi et Orbi facta," der bis in's 17. Jahrhundert anerkannt und unangefochten blieb. Erst seit De Marca (De concordia sacerdotii et imperii, Lib. II. c. 15) und Van-Espen (De promulgatione legum eccl. etc. Lovan. 1712) wurde vielfältig die Nothwendigkeit einer speciellen Promulgation behauptet. Allein die für diese neue Ansicht aus dem römischen und canonischen Rechte herbeigezogenen Belegstellen beruhen sämmtlich auf irriger Auffassung oder absichtlicher Mißdeutung (s. E. Seitz, Zeitschrift für Kirchenrechts- u. Pastoral-Wissenschaft, Bd. I. Heft I. Nr. V. S. 90 ff.). Jedermann leuchtet ein, daß eine wirklich allseitige und jedem Einzelnen nicht nur vernehmbare, sondern auch sinnverständliche Veröffentlichung rein unmöglich und durch Ausschreiben des Gesetzes in allen Amts- und Localblättern und Zeitungen doch nicht erzielbar ist. Nicht davon also kann die verbindende Kraft des Gesetzes abhängig sein, daß es in der That aller Orten und jedem Einzelnen bekannt gemacht worden sei, sondern davon, daß der Gesetzgeber seinen Willen öffentlich in herkömmlicher Weise ausgesprochen hat. Damit aber ja nicht zu verwechseln sind die Mittel und Wege, die man wählen zu müssen glaubt, um das von der gesetzgebenden Auctorität erlassene Gesetz möglichst allseitig weiter zu publiciren. Dieß ist jedoch nicht Sache des Gesetzgebers, sondern der gesetzvollziehenden Behörden, und davon hängt nicht die Gesetzeskraft an sich, sondern nur für die Beurtheilung des Richters die weitere aber ganz verschiedene Frage ab, ob in diesem oder jenem concreten Falle die Uebertretung des Gesetzes imputirt werden könne oder nicht. Gleichwohl bestehen die neueren Staatsgesetzgebungen auf einer speciellen Kundmachung der Kirchengesetze als der Bedingung ihrer Gültigkeit, und knüpfen die Veröffentlichung derselben durchgängig an die vorläufige Genehmigung der Staatsgewalt, wodurch offenbar die Verbindlichkeit der Kirchengesetze durch einen der Kirche fremden Willen bedingt ist (s. Jura circa sacra, nr. 2. Bd. V. S. 930). Wenn daher die Kirche ihre Verordnungen, sofern sie die Disciplin der Gläubigen in einer Weise betreffen, daß zugleich deren staatsbürgerliches und politisches Leben dadurch berührt wird, der landesherrlichen Einsicht und Genehmigung gerne unterstellt; so sollten doch andererseits jene päpstlichen wie bischöflichen Erlasse, welche rein das Dogma und die dogmatische Seite der Disciplin zum Gegenstande haben, unabhängig vom lan-

desfürstlichen Placet den kirchlichen Oberen zur freien Veröffentlichung überlassen sein (s. d. Art. Genehmigung, landesherrliche). [Permaneder.]

Propaganda. Schon der für die Verbreitung des katholischen Glaubens so eifrige Papst Gregor XIII. (1572—1584) hatte verordnet, daß gewisse Cardinäle mit der Leitung der orientalischen Missionen beauftragt und Katechismen in weniger bekannten Landessprachen gedruckt werden sollten; allein bei dem Mangel an Mitteln fand die Sache keinen rechten Fortgang. Papst Gregor XV. (s. d. A.) errichtete nun durch eine Bulle vom 22. Jun. 1622 die Congregation de propaganda fide zur Verbreitung des katholischen Glaubens unter den Heiden und Akatholiken und zur Leitung des gesammten katholischen Missionswesens. Sein trefflicher Nachfolger Urban VIII. (1623—1644) vermehrte die Privilegien und Einkünfte dieser aus Cardinälen und andern Prälaten bestehenden Congregation und verband damit ein Seminar zur Erziehung und Bildung von Missionären aus allen Nationen. Dieses „Collegium de propaganda fide" unterstellte er gänzlich der erwähnten Congregation, und erbaute für diese und das Collegium einen prächtigen Palast. Durch die Fürsorge der Päpste und fromme Stiftungen von Seite der Cardinäle und anderer Wohlthäter erhob sich das Seminar immer zu größerer Blüthe, so daß noch jetzt, obgleich durch die Franzosen die Einkünfte und Institute dieser Anstalt bedeutende Schädigungen erlitten haben, mehr als hundert junge Leute aus allen Weltgegenden ernährt, unterrichtet und zu Missionären herangezogen werden. Mit der Congregation und dem Collegio stehen in Verbindung: 1) eine Bibliothek, reich an kostbaren Werken, besonders Uebersetzungen aller Art bedeutender Schriften in das Chinesische, und orientalische Handschriften; 2) eine (ehemals freilich mehr als jetzt) reiche Buchdruckerei, in welcher die für die Missionäre und das Missionswesen nöthigen Bücher in allen fremden Sprachen gedruckt werden („ha questa congregazione una famosa stamperia co caratteri di tutte le nazioni, ne si trovera altera stamperia, che nella varietà di tanti caratteri l'agguagli" heißt es bei Zacaria in seinem Buche della Corte di Roma, Roma 1774); 3) ein merkwürdiges Museum, angefüllt von manigfaltigen Gegenständen und Denkmälern, deren größter Theil aus Ländern stammt, welche die Missionäre durchwandert und mit dem Evangelium bekannt gemacht haben (namentlich sind in diesem Museum allerlei Götzenbilder aufgestellt; das letzte, welches der Propaganda gesandt worden, ist eine plumpe Statue von Holz, die eine Federkrone trägt und lange auf den Gambierinseln angebetet worden ist). Erwähnungswerth ist die alljährliche Feier des Epiphaniefestes am Vorabende desselben von den Zöglingen der Propaganda oder das sogenannte Sprachenfest, wobei die Zöglinge, jeder in seiner Landessprache, theils prosaische, theils poetische Arbeiten, theils auch Gesänge zur Verherrlichung des Epiphaniefestes vortragen. Daß übrigens auch jetzt noch wie ehedem die oberste Leitung des gesammten katholischen Missionswesens unter der Congregation de propaganda fide stehe, ist bekannt. — Vergl. hierzu die Art. Cardinalcongregationen und Missionsanstalten. [Schrödl.]

Propheten im alten und neuen Bunde. Was zunächst den Namen betrifft, so ist Prophet (*προφήτης*, von *πρόφημι*, vorhersagen, voraussagen) der Wortbedeutung nach einer, der zukünftige Dinge vorhersagt. So erklären das Wort auch schon Basilius und Chrysostomus. Ersterer sagt: *Προφήτης ἐστὶν ὁ κατ' ἀποκάλυψιν τοῦ πνεύματος προαγορεύων τὸ μέλλον*, und letzterer: *Οὐδὲν ἄλλο τι ποτέ ἐστι προφητεία, ἀλλ' ἢ τῶν μελλόντων πραγμάτων προαναφώνησις* (cf. Suiceri Thesaurus Ecclesiasticus, s. v.). In den alttestamentlichen Schriften ist נָבִיא der gewöhnliche Name der Propheten, der jedoch durch das griechische *προφήτης* von den LXX. nicht ganz genau übersetzt wird. Denn נָבִיא bedeutet eigentlich „inspirirt", „begeistert" (vergl. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. I. 136 ff. — Redslob, der Begriff des Nabi ꝛc. S. 3 ff.), und wird

gewöhnlich in gutem Sinne gebraucht, s. v. a. von Gott begeistert, und bezeichnet somit die Propheten allgemein als Gottbegeisterte, nicht bloß als solche, die die Zukunft vorhersagen. Zuweilen wird das Wort aber auch im schlimmen Sinne von solchen gebraucht, die sich als Propheten anstellen und für solche ausgeben, ohne es wirklich zu sein (Deut. 18, 20. 22. 1 Kön. 22, 6 ff. Jes. 28, 7. Jer. 4, 9. 5, 13. 31. u. a.), so wie auch von solchen, die von einem bösen Geiste eingenommen sind (1 Sam. 18, 10. 1 Kön. 22, 21—23). Außer dem Namen נָבִיא haben aber die alttestamentlichen Propheten auch noch andere Namen, die ihre Bestimmung und Aufgabe etwas deutlicher anzeigen, als das mehrdeutige נָבִיא. Sie heißen nämlich nicht selten auch Seher (רֹאִים, חֹזִים, sehende, schauende), was die LXX. zuweilen ebenfalls mit *προφήτης* übersetzen (z. B. 1 Chron. 26, 28. 2 Chron. 16, 7. 10. 19, 2. 29, 30); gewöhnlich jedoch mit *ὁρῶν* (z. B. 2 Kön. 17, 13. 2 Chron. 9, 29. Amos 7, 12): ferner Späher (צֹפִים, מְצַפִּים, z. B. Jes. 52, 8. 56, 10. Jer. 6, 17), Wächter (שֹׁמְרִים, Jes. 21, 11 f. 62, 6) und Hirten (רֹעֶה, Jer. 17, 16. Zach. 11, 4 ff.); endlich Männer Gottes (אִישׁ הָאֱלֹהִים, 1 Sam. 2, 27. 2, 7—10. 1 Kön. 13, 5 ff. u. a.), Knechte Jehova's (עֶבֶד יְהוָֹה, z. B. 2 Kön. 9, 7. 21, 10. Jes. 20, 2. Jer. 25, 4. 26, 5. 35, 15. Amos 3, 7) und Boten Jehova's (מַלְאַךְ יְהוָֹה, Haggai 1, 13. Mal. 3, 1). Hieraus ist die Bestimmung und Aufgabe der Propheten schon ersichtlich. Sie erscheinen der Hauptsache nach als die bevorzugten Organe Gottes, durch deren Vermittlung der fortlaufende Offenbarungsverkehr zwischen ihm und seinem Volke unterhalten wird. Was dießfalls der Name נָבִיא sagen wolle, erhellt am besten aus Exod. 4, 16. und 7, 1. An letzterer Stelle sagt Jehova zu Moses: Siehe, ich mache dich zum Gott (אֱלֹהִים) für Pharao, und Aaron dein Bruder soll dein Prophet (נָבִיא) sein, und dieß wird an ersterer Stelle dahin erklärt: er soll dir Mund sein und du sollst ihm Gott sein, d. h. du sollst ihm mittheilen, was er zu reden habe, sollst es ihm gleichsam eingeben, ihn inspiriren, und er soll es als dein Organ kund thun. Der wahre Jehova-Prophet ist also das Organ, gleichsam der Mund Jehova's, durch den er zu seinem Volke redet, den er in seine Geheimnisse einweiht (Amos 3, 7), damit er dieselben, soweit es nöthig ist, öffentlich verkünde. Daher können auch die Propheten mit vollem Rechte ihre Reden, wie es gewöhnlich geschieht, als Reden Jehova's bezeichnen (s. Inspiration und Weissagung). Da es sich dabei aber stets darum handelt, das theocratische Volk auf dem rechten Weg zu erhalten, der es seiner Bestimmung entgegenführe, und darum auch diese Bestimmung selbst und seine Schicksale und Zustände in der Folgezeit ihm zu enthüllen, so wie sie einerseits im Rathschlusse Gottes liegen, andererseits aber von seinem eigenen Verhalten abhängig sind, so richten die Propheten ihren Blick hauptsächlich auf die Zukunft und stellen ihrem Volke je nach Maßgabe seines guten oder bösen Wandels Lohn oder Strafe, Heil oder Verderben in Aussicht, suchen aber demselben zugleich klar zu machen, wie seine ganze ihm von Gott gegebene religiöse und staatliche Einrichtung auf etwas Höheres und Besseres hindeute und Mittel zur Erlangung desselben sei, wobei es sich in letzter Instanz immer um die Vollendung und Verklärung der Theocratie durch den großen Nachkommen Davids, den Messias handelt. Und auf dieses Schauen, Erforschen und Verkünden der Zukunft beziehen sich die Namen Seher, Späher und Wächter, wiewohl letztere auch noch eine andere Beziehung haben. Weil nämlich die Propheten das Volk auf den rechten Weg aufmerksam zu machen und vor Abirrungen zu warnen haben, müssen sie auch sorgfältig über sein sittliches und religiöses Betragen wachen, und auf diese Wachsamkeit wird ebenfalls durch die Namen Späher und Wächter hingedeutet, noch mehr aber durch die Benennung Hirten; diese bezeichnet er als ihre Aufgabe, für das höhere geistige Wohl des Volkes ebenso zu sorgen, wie ein guter Hirte für seine Heerde. Um

jedoch in solcher Weise erfolgreich wirken zu können, ist eine höhere Auctorität nöthig, und die Anerkennung dieser wird ausgesprochen, wenn sie Männer Gottes, Knechte und Boten Jehova's genannt werden. Es wird dadurch möglichst klar und bestimmt ihre höhere göttliche Sendung, ihr Reden und Handeln im Auftrage Jehova's und die unbedingte Zuverlässigkeit ihrer Aussprüche behauptet. Damit ist im Allgemeinen die Wirksamkeit der Propheten schon angegeben. Im Besonderen richtete sie sich natürlich theils nach der Individualität des Einzelnen, theils nach den Verhältnissen, in denen er sich befand. Nicht jeder Prophet war z. B. in der Lage, auch im politischen Gebiete in so erfolgreicher Weise zum Wohle der Theocratie wirken zu können, wie Jesaias, Jeremias, der dasselbe Ziel, wie er, nur unter andern Umständen auf andere Weise anstrebte, erntete dafür nur Verfolgung und Mißhandlung (vgl. in dieser Hinsicht die einzelnen Artikel über die Propheten). Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst auch die Wichtigkeit des Prophetenthums in der alten Theocratie. Es erscheint nicht etwa als eine Nebensache oder zufällige Erscheinung, die ohne großen Nachtheil auch hätte ausbleiben können, sondern vielmehr als eine Sache von der höchsten Bedeutung und für die Zwecke der Theocratie schlechthin nothwendig. Die Propheten sind von Moses an die göttlich auctorisirten Interpreten des Gesetzes, die das Volk unablässig auf dasselbe aufmerksam machen und nicht bloß zeigen, zu welchem Zwecke, sondern auch auf welche Weise es befolgt werden müsse; und der Fortbestand der Theocratie ließe sich ohne das Prophetenthum oder eine demselben gleichkommende Institution nicht leicht begreifen. Ueberdieß sind sie die fortwährenden Vermittler der durch Moses noch nicht zum Abschluß gekommenen göttlichen Offenbarung, durch welche namentlich das Ziel und End der alten Theocratie in steigender Entwicklung und Klarheit in's Licht gesetzt wurde. All dieses aber war um so nöthiger, als die alte Theocratie, von den Propheten abgesehen, keinen göttlich auctorisirten Lehrkörper hatte, und die Priester, die allerdings auch die Verpflichtung hatten, das Gesetz zu erklären und darin zu unterweisen, nicht nur ihrer Obliegenheit oft nicht genügten, sondern manchmal sogar offen auf die Seite der Abtrünnigen und Abgöttischgesinnten traten und anstatt auf Beobachtung des Gesetzes zu dringen, dasselbe vielmehr selbst durch Unsitte und Götzendienst auf's Gröbste verletzten und die Befolger desselben anfeindeten und verfolgten. Unter solchen Umständen, und da zur Gabe der Weissagung zuweilen auch noch die der Wunder, selbst der Todtenerweckung hinzukam, kann es nicht befremden, daß das Ansehen der Propheten bei allen Gutgesinnten stets ein sehr großes war. Dasselbe gibt sich schon in den Ehrenbezeugungen zu erkennen, die man ihnen erwies. Nicht bloß Leute aus dem Volke suchten ihnen ihre Hochachtung auszudrücken, wie z. B. die Sunamitin dem Elisa (2 Kön. 4, 9), sondern selbst Könige ehrten sie mit Geschenken, Gesandtschaften und persönlichen Besuchen. Jerobeam z. B. schickte seine eigene Frau mit Geschenken zum Propheten Achia, um ihn über die Krankheit seines Sohnes zu befragen (1 Kön. 14), und selbst der syrische König Benhadad schickte in ähnlicher Weise seine höchsten Beamten mit bedeutenden Geschenken zu Elisa, um sich von ihm Aufschluß über den Ausgang seiner Krankheit zu erbitten (2 Kön. 8, 8 f.). Auch die Gesandten, welche Hiskia an Jesaias (Jes. 37, 2), Josia an die Prophetin Hulda (2 Kön. 22, 14), Zedekia an Jeremias (Jerem. 21, 1. 37, 3) schickte, waren angesehene Hofbeamte und Priester. König Joas aber besuchte den kranken Elisa persönlich in seiner Wohnung, nannte ihn seinen Vater, und weinte und trauerte um ihn (2 Kön. 13, 14). Noch mehr aber zeigt sich das Ansehen der Propheten in ihrer sittenrichterlichen Thätigkeit, und der Art und Weise, wie dieselbe aufgenommen wird. König David z. B. läßt sich die harten Zurechtweisungen von den Propheten Nathan und Gad ohne Widerrede gefallen und richtet sich sogar nach ihren Weisungen (2 Sam. 12. u. 24). Ebenso läßt sich König Hiskia wegen seines Benehmens gegen die babylonischen Gesandten von Jesaias zur Rechenschaft ziehen und ist mit seinem Tadel und seiner Drohung

zufrieden (Jes. 39). Allerdings fehlte es gewöhnlich auch nicht an antitheocratisch Gesinnten, sowohl im Volke als unter den Großen und am Hofe, und unter abgöttischen Königen ergingen viele Leiden und Verfolgungen über die Propheten, namentlich im Reiche Israel. Unter Achab und Jezabel wurden die Propheten in Masse umgebracht (1 Kön. 18, 4. 13. 19, 10. 14. 2 Kön. 9, 7) und Elias konnte wiederholt nur durch die Flucht sein Leben retten (1 Kön. 17, 2 ff. 19, 2 ff.). Aber auch im Reiche Juda fehlte es nicht an ähnlichen Erscheinungen. König Asa ließ den Propheten Hanani in's Stockhaus bringen, weil er seine antitheocratische Verbindung mit dem Könige von Syrien getadelt hatte (2 Chron. 16, 10) und Joas ließ den Propheten Zacharias im Tempelvorhof steinigen, weil er gegen den Abfall von Jehova geeifert hatte (2 Chron. 24, 20). König Manasse soll täglich einige Propheten haben umbringen lassen (Jos. Antt. X. 3, 1). Jedenfalls bewies sich König Jojakim sehr feindselig gegen dieselben. Dem Propheten Uria schickte er bis nach Aegypten Häscher nach, und als sie ihn zurückbrachten, ließ er ihn durchs Schwert tödten und seine Leiche in die Gräber des gemeinen Volkes werfen (Jer. 26, 20—23); und der Prophet Jeremias würde demselben Schicksale nicht entgangen sein, wenn er nicht das eine Mal von einflußreichen Personen in Schutz genommen worden wäre (Jer. 26, 24), das andere Mal sich verborgen gehalten hätte (Jer. 36, 19). Solche Verfolgungen jedoch, und die Art, wie sie von den Propheten ertragen wurden, konnten nur zur Erhöhung und Befestigung ihres Ansehens in den Augen jedes Theocraten beitragen; und eine gewisse Anerkennung desselben spricht sich mitunter sogar in dem Benehmen ihrer Feinde gegen sie aus (vgl. 1 Kön. 18, 16—20. 21, 27—29). Das Prophetenthum war übrigens nicht, wie das Priesterthum, an eine bestimmte Familie oder einen einzelnen Stamm geknüpft, sondern hing in jedem einzelnen Falle von specieller göttlicher Erwählung und Berufung ab, und es traten aus verschiedenen Stämmen und Gegenden Propheten auf, namentlich auch aus dem Priesterstande, dem z. B. Jeremias (1, 1) und Ezechiel (1, 1) angehörten. Aber eben deßwegen konnte der Antritt des Amtes nicht etwa bestimmten Normen oder gesetzlichen Verordnungen unterliegen, sondern erfolgte, wo eben der Geist sich mittheilte und eben damit die göttliche Berufung eintrat, in den meisten Fällen sicher ohne alle äußerliche Formalität, einfach in Folge der innerlich vernommenen Stimme des Herrn oder etwa einer Vision. Zuweilen mag zu der innern Berufung auch noch eine äußerliche symbolische Handlung gekommen sein, wie z. B. Elias den Auftrag erhält, den Elisa zum Propheten zu salben (1 Kön. 19, 16. vgl. Jes. 61, 1) und ihn dann dadurch zu seinem Schüler machte, daß er seinen Mantel auf ihn warf (1 Kön. 19, 19), den er ihm später bei seinem Hingange als Erbtheil hinterließ (2 Kön. 2, 12 f.). Doch wird derartiges viel zu selten erwähnt, als daß es sich für etwas Gewöhnliches oder auch nur häufig Vorkommendes ansehen ließe. Jesaias, Jeremias, Ezechiel z. B. sagen nichts von einer ceremoniellen Einweihung oder Einsetzung in ihr Amt, sondern machen bloß die innerlich vernommene göttliche Berufung und Vision geltend. Dagegen eine gewisse Vorbereitung zum Prophetenamte in den sog. Prophetenschulen scheint öfters Statt gefunden zu haben (s. Prophetenschulen). Die Lebensweise der Propheten war von jener der übrigen Menschen nur etwa insoweit verschieden, als sie strenger war und einen mehr ascetischen Charakter hatte. Sie nahmen an öffentlichen Lustbarkeiten keinen Antheil. Jeremias z. B. sagt selbst, er habe den Kreis der Fröhlichen gemieden (Jer. 15, 17) und von Johannes dem Täufer heißt es, er habe nicht gegessen und getrunken (Matth. 11, 18). Sonst aber lebten die Propheten regelmäßig in geordneten Familienverhältnissen und hatten eigene Häuser, Samuel z. B. zu Rama (1 Sam. 7, 17), Nathan zu Jerusalem (2 Sam. 12, 15), Achia zu Silo (1 Kön. 14, 4), Elisa (Elisäus) zu Samarien (2 Kön. 5, 3. 9. 6, 32), und waren häufig auch verehelicht. Samuel z. B. hatte zwei Söhne (1 Sam. 8, 2—5), ein Prophet zu Bethel hatte ebenfalls solche (1 Kön. 13, 11—13.

27. 31), Hanani und Oded hatten Söhne, die gleich ihnen Propheten waren (1 Kön. 16, 1. 7. 2 Chron. 15, 1. 8. 19, 2. 20, 34). Doch scheinen sie oft auch unverehelicht geblieben zu sein, wie z. B. Elias, Jeremias u. a. (vrgl. Knobel, Prophetismus I. 43 f.). Was ihre Beschäftigung betrifft, so nahm das prophetische Amt ihre Thätigkeit wohl selten oder nie ganz in Anspruch, und sie werden deßhalb wohl nebenher noch irgend ein anderes Geschäft getrieben und dadurch für ihren Unterhalt gesorgt haben. Dafür spricht schon die Natur der Sache, sofern für den Unterhalt der Propheten auf keine Weise gesetzlich gesorgt war, wie etwa für den der Priester, und diese Sorge somit ihnen selbst überlassen blieb. Und daß ihnen dieselbe wirklich oblag, geht auch noch aus einzelnen Andeutungen der Schrift hervor, wie z. B. aus der Erwähnung ihrer Häuser, oder ihrer Beschäftigungsart vor dem Antritte des Prophetenamtes (1 Kön. 19, 19. Amos 1, 1. 7, 15), oder der Voraussetzung, daß sie Vermögen haben (Jer. 32, 7 ff.). Jedenfalls ist gewiß, daß sie auch erhebliche naturhistorische und namentlich ärztliche Kenntnisse besaßen und dieselben gelegenheitlich auch in Anwendung brachten, wie z. B. Elisa bei einer schädlichen Speise (2 Kön. 4, 39 ff.), Jesaias bei einem Pestanfalle des Königs Hiskia (Jes. 38, 21), wiewohl an eine regelmäßige ärztliche Thätigkeit nicht zu denken ist. Uebrigens dienten zu ihrem Unterhalte auch die freiwilligen Geschenke, die ihnen theils von frommen Israeliten als Zeichen der Hochachtung (2 Kön. 4, 42), theils von solchen zukamen, welche sie um ihren Rath oder ihre Hilfe angingen, und diese Geschenke waren mitunter bedeutend, wie z. B. dasjenige welches Benhadad von Syrien dem Elisa sandte („allerlei Güter von Damascus, eine Last für vierzig Kameele.“ 2 Kön. 8, 8 f.). Ihre Hilfe wurde aber nicht bloß in rein prophetischen Dingen, sondern auch in Angelegenheiten des gemeinen Lebens in Anspruch genommen (vgl. 2 Kön. 2, 19—22. 5, 1 ff.). Häufig befaßten sie sich auch mit schriftstellerischen Arbeiten und schrieben, namentlich in späterer Zeit, ihre prophetischen Reden auf (s. die einzelnen Propheten), verfaßten aber außerdem auch manche historische Werke. Samuel, Gad und Nathan schrieben die Regierungsgeschichte Davids (1 Chron. 29, 29), und Nathan auch noch die Geschichte Salomo's (2 Chron. 9, 29), Schemaja und Iddo schrieben die Geschichte Rehabeams (2 Chron. 12, 15), Jehu die Geschichte Josaphats (2 Chron. 20, 34), Jesaias die Geschichte Ussia's (2 Chron. 26, 22) und Hiskia's (2 Chron. 32, 32). Außerdem verweben die Propheten in die Aufschreibungen ihrer Reden auch historische Nachrichten, wie z. B. Amos, Jesaias und besonders Jeremias. Ueber die Kleidung der Propheten sagen die alttestamentlichen Schriften wenig. Als gewöhnliches und eigenthümliches Gewand derselben erscheint Zach. 13, 4. ein weiter Mantel aus Haaren (אַדֶּרֶת שֵׂעָר), dergleichen auch Elias trug (1 Kön. 19, 13. 13. 2 Kön. 2, 8), und deßhalb בַּעַל auch בַּעַל שֵׂעָר genannt wurde (2 Kön. 1, 8). Dasselbe wurde mit einem ledernen Gürtel (אֵזוֹר עוֹר) an den Leib geschnallt, und wahrscheinlich, weil aus rauhen Haaren bestehend, auch שַׂק genannt, und ist daher wohl auch Jes. 20, 2. gemeint. Da solche Kleider gewöhnlich auch als Trauerkleider getragen wurden, waren sie bei den Propheten eine symbolische Hindeutung auf den Ernst ihres Berufes. Außer den Propheten, deren Reden nur im alttestamentlichen Canon erhalten sind, werden in den Büchern dieses Canons noch manche andere genannt. Schon Abraham wird als Prophet bezeichnet (Genes. 20, 7), dann Moses (Deut. 18, 15. 34, 10), ferner Samuel (s. d. A.), Gad (s. d. A.), Nathan (s. d. A.), Achia (1 Kön. 11, 29 ff.), Schemaja (1 Kön. 12, 22. 2 Chron. 12, 15), Iddo (2 Chron. 12, 15), Hanani (s. d. A.), Jehu (s. d. A.), Micha unter Achab (1 Kön. 22, 8 f.), Elieser unter Josaphat (2 Chron. 20, 37), Oded unter Asa (2 Chron. 15, 8), Elias (s. d. A.), Elisa (s. d. A.), Zacharias unter Joas (2 Chron. 24, 20) und Zacharias unter Ussia (2 Chron. 26, 5), Oded unter Achas (2 Chron. 28, 9), Uria unter Jojakim (Jer. 26, 20), und außerdem noch

einige Prophetinnen, nämlich Mirjam (Exod. 15, 20), Debora (Richt. 4, 4), Hulda (1 Kön. 22, 14) und Noadja (Neh. 6, 14), letztere jedoch als Gegnerin Nehemia's und somit als falsche Prophetin. Die älteren Kirchenschriftsteller und Rabbinen zählen aber noch weit mehr alttestamentliche Propheten auf, stimmen jedoch nicht mit einander überein. Clemens von Alexandrien z. B. rechnet zu den Propheten auch Adam, Noe, Isaak, Jacob, Josua, Abdadonai (עבד אדני) und Misael und zählt im Ganzen 35 alttestamentliche Propheten auf, als Prophetinnen aber nennt er Sara, Rebecca, Mariam, Debora und Olda (strom. I. 26). Bei Epiphanius dagegen beläuft sich die Zahl der alttestamentlichen Propheten auf 72 und es befinden sich unter denselben z. B. auch Enoch, Eldam, Modam, Job, David, Iduthun, Asaph, Äman, Äthan, Salomo rc. (cf. Coteler. annot. ad Constitut. Apost. L. IV. c. 6); in der dem Epiphanius beigelegten Schrift aber de Prophetis, eorumque obitu ac sepultura kommen nur 22 alttestamentliche Propheten vor, wogegen Isidor von Sevilla (Origin. L. VII. c. 8) von Elias an 31 Propheten aufzählt. Auf Seite der Juden nennt Abarbanel aus der Zeit von der Trennung des Reiches bis zum Untergang Jerusalems 26 Propheten aus dem Reiche Juda (darunter auch Hulda), und 10 aus dem Reiche Israel; im Seder Olam aber (c. 21. edit. Meyeri p. 57 sq.) werden 48 alttestamentliche Propheten und 7 Prophetinnen aufgezählt. Es bedarf keines besonderen Beweises, daß diese Aufzählungsweisen insgesammt mehr oder weniger willkürlich sind. In der nachexilischen Zeit erlosch mit Maleachi (Malachias) das Prophetenthum, wurde aber den Thalmudisten und Rabbinen zufolge durch die Bath-Kol (s. d. A.) einigermaßen ersetzt. Daß dem wahren Prophetenthum auch ein falsches gegenübertrat, ist eben so natürlich, als daß sich der Wahrheit immer ein Irrthum anhängt oder entgegensetzt und an gute Einrichtungen und Gebräuche überall Mißbräuche sich anschließen. Schon der Pentateuch gibt die Kennzeichen der falschen Propheten an, und befiehlt, ihnen nicht zu folgen, sondern sie vielmehr mit dem Tode zu bestrafen (Deut. 13, 3—6. 18, 20 bis 22). Letzteres scheint jedoch selten oder nie geschehen zu sein, weil die falschen Propheten dem zu Abfall und Götzendienst geneigten Volke gewöhnlich sogar besser gefielen, als die wahren, die durch ihre rücksichtslose Strenge sich häufig Haß und Verfolgung zuzogen. Indessen waren aber gerade letztere die entschiedensten und nachdrücklichsten Bekämpfer der falschen Propheten. Sie bestritten die Wahrheit ihrer Aussprüche (Jer. 28, 15 f.), läugneten ihre vorgebliche göttliche Sendung (Jer. 14, 14), erklärten sie für Lügner und Verführer des Volkes (Jer. 5, 31. 14, 14. 23, 32. 29, 8 f. Ezech. 13, 10), die, von Eigennutz und Gewinnsucht getrieben, den Leuten für einige Hände voll Gerste und einige Bissen Brodes weissagen, was sie gerne hören (Ezech. 13, 19), werfen ihnen grobe Laster, namentlich Ehebruch, vor (Jer. 23, 14. 29, 23), fordern das Volk auf, nicht auf ihre Worte zu achten (Jer. 23, 16. 27, 14—17. 29, 8 f.), und drohen ihnen die göttliche Strafe, Hunger, Schwert und Verderben (Jer. 5, 13. 14, 15. 23, 15. 29, 21 f. 31 f. Ezech. 13, 8 ff. Mich. 3, 6). Diese scheinbare Härte und Strenge erscheint jedoch keineswegs als zu groß, sobald man nur das Eine bedenkt, daß das falsche Prophetenthum mit Verachtung des Gesetzes und Abfall von Jehova Hand in Hand ging, Abfall aber auf theocratischem Standpuncte, selbst abgesehen vom religiösen Momente, schon ein Majestätsverbrechen ist. Es kann daher von diesem Standpunct aus auch gar nicht getadelt werden, wenn z. B. Elias die Baalspropheten der Jezabel am Bache Kison schlachtet (1 Kön. 18, 40). — Auch in der christlichen Kirche fehlte es von Anfang an nicht an Propheten, nur erscheinen sie nicht als ein nothwendiges Glied in der neutestamentlichen Oeconomie, wie sie es in der alttestamentlichen waren, sondern die Prophetengabe kommt nur noch vereinzelt, als besondere Gnadengabe oder Charisma vor (s. d. A.). Die Stellung der neutestamentlichen Propheten zur christlichen Heilsordnung ist auch eine ganz andere, als die der alttestamentlichen, und selbst der Sprachgebrauch in Betreff des Wortes προφήτης

ist im neuen Testament nicht mehr ganz derselbe, wie im alten. Der Name Prophet kommt zwar auch noch denjenigen zu, welche künftige Dinge vorhersagen, wie z. B. dem Agabus (s. d. A.), welcher die Hungersnoth unter Claudius (Apg. 11, 2 ff.), und später die Gefangenschaft des Apostels Paulus vorhersagte (Apg. 21, 10 f.). In den paulinischen Briefen jedoch, wo wiederholt von Prophetie und Propheten die Rede ist, wird das Vorherwissen und Verkünden künftiger Dinge nie als Hauptmoment hervorgehoben, und auch in der Apostelgeschichte werden Männer, wie Barnabas, Judas, Silas Propheten genannt (13, 1. 15, 32). Es scheinen daher überhaupt solche, die sich durch Begeisterung für das neue Gottesreich und begeisterte religiöse Vorträge im Dienste derselben auszeichneten, Propheten genannt, und dieser Name auch synonym mit *διδάσκαλοι* gebraucht worden zu sein (Apg. 13, 1), so jedoch, daß er vorzugsweise denen zukam, welche nur vorübergehend und in Folge besonderer göttlicher Offenbarung als Lehrer auftraten, indem die *προφητεία* auch mit *ἀποκάλυψις*, *ἀποκαλύπτεσθαι* und *φανεροῦσθαι* in Beziehung gebracht wird (1 Cor. 14, 6. Eph. 3, 3. 5). Als Zweck der Prophetie aber wird 1 Cor. 14, 3. angegeben *οἰκοδομὴ καὶ παράκλησις καὶ παραμυθία* (vgl. A. Maier, Commentar über den Brief Pauli an die Römer S. 369 f.). Im neutestamentlichen Canon findet sich nur ein einziges prophetisches Buch, die johanneische Apocalypse (s. Apocalypse). Vgl. Bezange, introductio in vet. Test. II. p. 7 — 44. und Witsii miscellanea sacra lib. I. — Carpzov. introductio in vet. Test. III. 1 sqq. Jahn, Einleitung in die Göttlichen Bücher des Alten Bundes. II. 323 ff. [Welte.]

Propheten, Bücher der. Die Thalmudisten und Masorethen, welche die Bücher des hebräischen Canons oder unsere sog. protocanonischen Bücher in drei Classen: תּוֹרָה (Gesetz), נְבִיאִים (Propheten) u. כְּתוּבִים (Schriften), eintheilen, unterscheiden bei der zweiten Classe oder den נְבִיאִים zunächst נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים (erste Propheten) und נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים (letzte Propheten). Unter den erstern verstehen sie die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige. Die letztern theilen sie wieder ein in נְבִיאִים גְּדוֹלִים (große Propheten) und נְבִיאִים קְטַנִּים (kleine Propheten); zu jenen rechnen sie die Bücher Jesaias, Jeremias und Ezechiel, zu diesen die zwölf kleinen Propheten, nämlich Hoseas, Joel, Amos, Obadias, Jonas, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanias, Haggai, Zacharias und Maleachi (Malachias). Diese Aussonderung der Classe der נְבִיאִים richtet sich, wie man sieht, nicht nach dem Inhalte der betreffenden Bücher, sondern nach der Person ihrer Verfasser und deren Stellung in der Theocratie. Diejenigen Bücher nämlich, welche nach altrabbinischer Ansicht und Ueberlieferung von נְבִיאִים verfaßt worden sind, wurden ohne Rücksicht auf ihren Inhalt in diese Classe gestellt (vgl. Herbst, Einleitung. I. 75 f.). Bei der Unterabtheilung in erste und letzte Propheten ist die Zeit, auf die sie sich beziehen, bei der in große und kleine der Umfang der einzelnen Bücher der Eintheilungsgrund gewesen. In der Kirche werden die von den Rabbinen sog. ersten Propheten nicht zu den prophetischen Schriften gerechnet, die übrigen aber ebenfalls in größere (Prophetae majores) und kleinere (Prophetae minores) abgetheilt; zu ersteren gehören Jesaias, Jeremias sammt den Klagliedern und Baruch, Ezechiel und Daniel, welchen die Rabbinen unter die כְּתוּבִים stellen (s. Bath-Kol), zu letzteren die nämlichen zwölf, wie bei den Rabbinen (cf. Conc. Trid. Sess. IV. decr. de canon. scripturis). Ueber die einzelnen Bücher sind je die besonderen Artikel nachzusehen. [Welte.]

Propheten, sevennische, s. Camisarden.

Prophetenschulen. So viel auch schon über diese geredet und geschrieben worden ist, so wird es doch schwerlich je gelingen, eine vollständige und befriedigende Kenntniß von denselben zu erlangen, weil diejenigen Documente, die allein sicheren

Aufschluß darüber geben könnten, bloß vereinzelte Andeutungen geben. So viel ist aber jedenfalls gewiß, daß Samuel, und nach ihm andere Propheten, Schüler oder Jünger hatten, die von ihnen unterrichtet wurden. Samuel hatte nach 1 Sam. 19, 20. in Nojoth zu Rama eine Schaar von Propheten (לַהֲקַת הַנְּבִיאִים) und stand da als Vorsteher (עֹמֵד נִצָּב עֲלֵיהֶם); der letztere Ausdruck zeigt, daß unter den Propheten (נְבִיאִים) nur Prophetenschüler gemeint sein können; und eben solche sind ohne Zweifel auch 1 Sam. 10, 5. 10—12. gemeint, und nur weil sie bereits auch schon als Propheten thätig waren, werden sie geradezu Propheten genannt. In den Berichten über Elias und Elisa (Elisäus) kommen oft Prophetensöhne (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) vor, unter denen nach dem bekannten Sprachgebrauch, daß der Lehrer als Vater und der Schüler als Sohn bezeichnet und angeredet wird (vgl. 1 Sam. 10, 12. 2 Kön. 2, 12. Sprüchw. 1, 8. 10. 15. 2, 1. 3, 1. 11. 21. 4, 1. 10. 20. u. ö.), nur Prophetenschüler verstanden werden können, wofür auch das untergeordnete Verhältniß spricht, in welchem sie z. B. zu Elisa erscheinen. Einer derselben verrichtet genau das Geschäft, womit er von Elisa beauftragt worden (2 Kön. 9, 14). Die Prophetensöhne zu Jericho wünschen, den verschwundenen Elias aufsuchen zu dürfen, thun es aber nicht eher, als bis sie von Elisa Erlaubniß dazu erhalten haben (2 Kön. 2, 16 f.). Ebenso als ihnen ihre Wohnung zu eng wurde und sie dieselbe vergrößern zu können wünschten, thaten sie es erst, als Elisa seine Erlaubniß dazu gegeben und seine Mitwirkung zugesagt hatte (2 Kön. 6, 1 ff.), und redeten ihn bei dieser Gelegenheit mit „Herr" an und bezeichneten sich als seine „Knechte" (V. 3. 5). Und solche Prophetensöhne werden wiederum, wenn sie bereits selbst schon in einiger prophetischen Wirksamkeit stehen, geradezu Propheten genannt (vgl. 1 Kön. 20, 35. mit V. 38. 41). Als Orte, wo sie in größerer Anzahl beisammen waren und somit Prophetenschulen sich befanden, erscheinen **Gibea**, wo ohne Zweifel Samuel öfters hinkam (1 Sam. 10, 5. 10), dann **Rama**, der regelmäßige Aufenthaltsort Samuels (1 Sam. 19, 18 ff.), ferner **Bethel**, wo Elias und Elisa öfters gewesen zu sein scheinen (2 Kön. 2, 3), auch **Jericho**, von welcher Stadt das Nämliche gilt (2 Kön. 2, 5) und **Gilgal**, wo ebenfalls Elisa öfters gewesen zu sein scheint (2 Kön. 4, 38). Ob die Prophetenschüler in den Orten, wo sie sich aufhielten, unter den übrigen Menschen zerstreut gewohnt oder besondere Abtheilungen oder Regiunkeln inne gehabt haben, ist ungewiß, doch spricht für Letzteres, daß dieselben z. B. in Najoth zu Rama (בְּנָיוֹת בָּרָמָה) unter Samuels Leitung Uebungen halten (1 Sam. 19, 19 ff.); Najoth scheint demnach ein besonderer, vielleicht etwas abgelegener Theil der Stadt Rama gewesen zu sein, der ihnen überlassen wurde. Auf einen abgesonderten Aufenthalt deutet auch die Nachricht, daß ihnen einmal ihr Aufenthalt zu eng geworden sei und sie ihn unter Zustimmung und Mitwirkung Elisa's erweitert haben (2 Kön. 6, 1 ff.), so wie auch der Umstand, daß neben den Prophetenschülern eines Ortes auch noch die übrigen Einwohner genannt werden (2 Kön. 2, 15 ff.). Ueber die innere Einrichtung und etwaige Leitung der Prophetenschulen gibt die Schrift nur wenige Andeutungen. Da jedoch die Erhaltung der Theocratie in ihrem Fortbestande eine Hauptaufgabe der Propheten war, und sie am meisten auf Befolgung des theocratischen Gesetzes hinzuwirken hatten, so wird die Unterweisung ihrer Schüler sich hauptsächlich auf dieses Gesetz bezogen haben. Wenn sodann Samuel dem Saul vorhersagt, er werde zu Gibeath-Haelohim einer Schaar Propheten (d. h. Prophetenschüler) begegnen, welche unter Begleitung von Harfen, Pauken, Flöten und Cithern prophezeien (מִתְנַבְּאִים), so ist daraus ersichtlich, daß besonders auch Musik und Gesang Unterrichtsgegenstände in den Prophetenschulen waren. Außerdem ist von den Propheten bekannt, daß sie oft auch in der Natur- und Arzneikunde nicht unbedeutende Kenntnisse besaßen und anderen dadurch wichtige Dienste leisteten; diese werden daher ebenfalls

unter die Unterrichtsgegenstände gehört haben. Indessen an ein förmliches methodisches Unterrichten wird man dabei nicht zu denken haben, sondern mehr an ein gelegenheitliches Anleiten und Unterweisen, wobei es hauptsächlich darauf ankam, den ächt theocratischen Sinn und Geist, und Begeisterung für die Theocratie zu wecken und zu kräftigen. Auch ist es eine offenbar verkehrte Ansicht, die man sich von den Prophetenschulen zu machen pflegt, wenn man glaubt, es haben in denselben durch bloße Belehrung und Unterweisung wirklich Propheten gebildet werden sollen, ähnlich wie etwa auf unsern Universitäten z. B. Juristen und Aerzte. Denn das wußten die wahren Propheten, wie Samuel, Elias ꝛc. wohl selbst am besten, daß sich die prophetische Gabe, die allein von Gott kommende prophetische Berufung, Erleuchtung und Begeisterung nicht durch bloßen Unterricht erzielen und einem andern beibringen läßt. Es handelte sich überhaupt nur um Einpflanzung theocratischen Sinnes und Geistes, und Unterweisung in jenen Kenntnissen, durch welche eben die Propheten sich auszeichneten, und die auch andern nützlich werden konnten. Dabei konnte es aber nicht fehlen, daß ein vertrauter Umgang junger Männer mit Propheten, wie Samuel, Elias, Elisa, mitunter auch eine innere Stimmung und Geistesrichtung erzeugte, die zum prophetischen Berufe, zum Organe göttlicher Offenbarung, ganz besonders befähigte, und daß eben deßhalb die prophetische Berufung im Kreise der Prophetenschüler wohl auch öfter als anderwärts vorkam. Manche übrigens mögen an dem Unterrichte eine Zeit lang Theil genommen haben, ohne die entfernteste Absicht, selbst Propheten zu werden, und manche, die diese Absicht hatten, werden sie vergeblich gehabt haben. Da bloß in der Geschichte Samuels, Elias und Elisa's Hindeutungen auf Prophetenschulen vorkommen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Samuel der Gründer derselben war, und daß sie nach Elias und Elisa wieder aufhörten; wenigstens wird man die Zeit von Samuel bis Elisa als die Blüthezeit derselben zu betrachten haben. Vergl. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 39 ff. und die daselbst angeführte Literatur über den Gegenstand. [Welte.]

Prophetie, s. Bath-Kol und Weissagung.

Prophetien am Charsamstage. So nennt man die biblischen Lesestücke, welche am Charsamstag nach der Weihe der Osterkerze gelesen werden. Sie sind zwölf, und genommen aus 1 Mos. 1, 1—2, 2.; 1 Mos. 5, 31—8, 21.; 1 Mos. 22, 1—19; 2 Mos. 14, 24—15, 1; Js. 54, 17—55, 11; Baruch 3, 9—38; Ezech. 37, 1—14; Js. 4; 2 Mos. 12, 1—11; Jon. 3; 5 Mos. 31, 22—30; Dan. 3, 1—24. Prophetien werden sie in so ferne genannt, als sie Vorbilder der Erlösung des Menschengeschlechtes durch Jesum Christum sind, und namentlich auf die Mysterien hinweisen, die der Kirche in der Osternacht dankbar vor Augen schweben. Die erste Prophetie handelt von der Schöpfung der Welt; ganz nahe liegt hiebei die Erinnerung, daß Christus durch seinen Tod am Kreuze eine neue geistige Schöpfung vollbracht habe. In der zweiten Prophetie ist die Rede von der Sündfluth, und wie der gerechte Noe und die Seinigen wunderbar in der Arche errettet wurden: es gibt sich von selbst, daß der Gläubige bei der Anhörung derselben sich zu Gemüthe führt, daß der Wiederhersteller der Menschheit alle diejenigen im Wasser der Taufe wunderbar rettet, die eines guten Herzens sind. In der dritten Prophetie wird auf Abraham, den Mann mit dem felsenfesten Glauben hingewiesen, und dadurch uns allen zugerufen, unser gutes Herz dadurch zu bewahren, daß wir im Geschäfte unsers Heiles kindlich auf Jesum Christum vertrauen, der allein unsere Gerechtigkeit ist. Die vierte Prophetie erzählt den Auszug aus Aegypten und den Durchzug durch das rothe Meer: möge jeder Christ hiedurch ermuthigt werden, voll des Glaubens an Jesum Christum aus dem Lande der Sündenknechtschaft auszuziehen, und dem von Gott gesandten Führer zu folgen. Leicht geschieht es, daß auch der Mensch, der schon einmal die Hand an den Pflug gelegt hat, wieder umschaut, unschlüssig wird, ja vielleicht gar nach den Fleischtöpfen Aegyptens

verlangt. So darf es nicht bei den Kindern Gottes sein. Wer aushält bis an's Ende, dem gebührt die Krone. Eine Aufmunterung zu dieser Beharrlichkeit sind die fünfte und sechste Prophetie, deren erste auseinandersetzt, daß der Herr diejenigen, die ihm folgen, glücklich in aller Zukunft macht; die zweite aber auf das Verderben hinweist, das jedem Sünder bevorsteht. Lasse sich Niemand in seinen frommen Entschlüssen durch den Gedanken wankend machen, daß er nur ein schwaches Geschöpf sei, langsam zum Guten, schnell zu jeglichem Bösen! Der uns berufen hat, ein heiliges Leben zu führen, hat auch Fürsorge getroffen, daß wir können, was wir sollen. Durch den hl. Geist ergießt sich in uns ein Feuer von Oben, das Licht, Kraft und Heiligung gibt. Daran erinnert die Vision vom Leichenfelde, die Ezechiel hatte, und die Inhalt der siebenten Prophetie ist. Und darf denn nicht der Sterbliche sich in der Hitze des Streites auch damit trösten, daß eine ewige Seligkeit im Himmel jene erwartet, die hienieden unter der Fahne des Kreuzes pilgern? An diese himmlische Glorie erinnert die achte Prophetie. In der neunten Prophetie ist vom jüdischen Osterlamm die Rede. Dieses Osterlamm macht uns auf neue Gründe aufmerksam, uns an Christus entschieden zu halten. Erstens erinnert es uns, daß Jesus wie ein Lamm sich für uns schlachten ließ, und hiedurch unendliche Liebe gegen uns bewies, somit auch auf unsere Gegenliebe gerechten Anspruch hat. Zweitens macht es uns aufmerksam, daß Jesus sich noch überdieß alle Tage uns als Wegzehrung anbietet, um auf den dornigen Pfaden des Lebens stets auf dem engen Wege des Heiles wandeln zu können. Hiebei darf jedoch noch eine Klippe nicht vergessen werden. Die Hoffahrt, der Selbstdünkel, der Stolz taugt nicht zum Reiche Gottes. Wer vor Gott wandeln will, bis an's Ende, bleibe bußfertig alle Tage seines Lebens, und trage das Joch Jesu Christi. Nur wer dieses thut, ist gerettet; ein solcher aber auch so stark und kräftig, daß ihm keine Versuchung etwas anhaben kann, und er selbst mitten in einem Feuerofen unversehrt bleibt. Darauf weisen die zehnte Prophetie von der Bußpredigt des Jonas, die eilfte von der den Büchern Moses gebührenden Verehrung, und die zwölfte von den drei Jünglingen im Feuerofen hin. Vgl. Staudenmaier (Geist des Christenth.) u. Augusti (Denkw. II. Bd. S. 212 ff.). — Außerordentliche Lesungen in der Osternacht (dieser gehörten ursprünglich die dermaligen Feierlichkeiten am Charsamstage an) sind uralt: die Sitte der Vorzeit, mehrere Stunden der Osternacht im Gotteshause zuzubringen, und in demselben namentlich die Mitternachtsstunde zu erwarten, hat sie nothwendig gemacht. Wie hätte sonst die Versammlung so lange zweckmäßig gehalten werden können? Gregor von Nyssa spricht schon von diesen Lesungen (orat. 2. de resurr. Christi); nur war die Zahl derselben lange Zeit eine andere. So spricht der Ordo Rom. I. von vier Lectionen, deren jede lateinisch und griechisch gelesen wurde. Nach Beleth (c. 106) waren in Rom zwölf griechische und eben so viele lateinische Lectionen, anderswo bloß 12 Lectionen oder auch nur 7. Wilhelm Durand (l. 6. c. 81) kennt die Lesung von 4, 6, 12 und 14 Lectionen. In einigen Kirchen las man 5, in wieder andern 8 (Martene de ant. Eccl. discipl. c. 24. n. 17). — Vergl. hiezu die Art. Charwoche, Ostervigilie und Pfingstfest. [Fr. X. Schmid.]

Prophetisches Amt Christi, s. Amt Christi, Christus u. Erlösung.

Proprium de tempore etc., s. Brevier.

Propst (praepositus), der Vorgesetzte, Vorstand, bezeichnet 1) im geläufigsten Sprachgebrauche an den Metropolitan- und Cathedralkirchen die nach der älteren Capitelverfassung gewöhnlich an die Person des Archidiaconus geknüpfte erste Dignität unmittelbar nach dem Erzbischofe oder Bischofe (s. Dompropst, Bd. III. S. 246 f.). 2) Ebenso ist der Propst an Collegiatstiftskirchen der erste Vorstand und das Haupt des Capitels (s. Collegiatstift, Bd. II. S. 669). 3) Pröpste in Klöstern heißen nach den sehr verschiedenen Uebungen der einzelnen geistlichen Orden bisweilen Localobere zweiten Ranges, unter deren Mitwirkung und

zeitlicher Stellvertretung die eigentlichen oder principalen Klosteroberen (Aebte, Prälaten, Rectoren) die Disciplinargewalt über die Professen und die Verwaltung der weltlichen Rechte des Convents ausüben (s. Ordensobere). Ihr Rangverhältniß und Wirkungskreis ist dem eines Priors unter dem Abte (s. Prior) analog. 4) Auch Laien führten ehemals und führen theilweise noch heutzutage den Titel Pröpste, Kirchenpröpste, sonst Kirchenpfleger genannt. Es sind dieß nämlich jene beeidigten Männer der einzelnen Kirchengemeinden, denen nach einer vom 14ten Jahrhundert an beinahe regelmäßigen Einrichtung die Verwaltung des zur fabrica ecclesiae bestimmten Antheils am Kirchenvermögen unter Respicienz des betreffenden Pfarrers oder Decans übertragen war (s. Kirchenvermögen, Nr. III. Bd. VI. S. 191). 5) In der protestantischen Kirchenverfassung in Teutschland endlich kommt hie und da der Name Propst, gleichbedeutend oder doch verwandt mit Metropolitan, Decan, Erzpriester, Senior &c., als Bezeichnung eines dem Superintendenten subordinirten geistlichen Vorstandes vor, dem in der Regel nur ein beschränktes Aufsichtsrecht über die Pfarrer eines kleineren Bezirkes übertragen ist. So sind z. B. in Mecklenburg die Pröpste in ganz ähnlicher Weise, wie in Churhessen die Metropolitane, oder im Großherzogthum Hessen die Decane, den Superintendenten untergeordnet. Auch wird zuweilen überhaupt der Pfarrer einer Hauptkirche, oder wenn an einer solchen mehrere angestellt sind, der Erste unter ihnen „Propst" genannt. [Permaneder.]

Propstei wird sowohl die Dignität des Propstes (praepositura), als das ihm zur Wohnung bestimmte Canonicalgebäude (curia praepositi) genannt (s. Curien).

Proselyten und Proselytenmacherei. Das Wort „Proselyten" bedeutet nach dem neuern Sprachgebrauch solche Individuen, die von ihrem Glauben abgefallen und zu einem andern übergetreten sind, die, sei es aus zeitlichen Rücksichten, sei es verleitet aus Mangel an Einsicht und Charakter sich für ein anderes Religionsbekenntniß gewinnen lassen, und in der Regel mit allen Mitteln für die Ausbreitung ihres neuen Glaubens arbeiten. Das Bestreben, seinem Religionsbekenntnisse auf allen Wegen, mit erlaubten und unerlaubten Mitteln, bei Andern Eingang zu verschaffen, wird Proselytenmacherei genannt. Als Vorbilder oder als Schreckbilder solchen Treibens gelten die Pharisäer, zu denen der Herr sagt: wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, ihr ziehet durch die Meere und das Festland, um einen einzigen Proselyten zu machen; und ist er es geworden, so macht ihr ein ärgeres Höllenkind aus ihm, als ihr selbst seid (Matth. 23, 15). Jeder Religion, die sich für die wahre halten muß, ist es wesentlich, an ihrer eigenen Verbreitung zu arbeiten; die Anhänger eines Bekenntnisses, denen es gleichgültig ist, ob die Zahl ihrer Religionsgenossen zu- oder abnimmt, und welche nicht die ihnen gegebenen geistigen Mittel anwenden, um ihrem Glauben neue Anhänger zu erwerben, diese haben keinen lebendigen Glauben an die Wahrheit ihres Bekenntnisses. Es kommt hiebei alles auf das Wie? an. Den Katholiken Proselytenmachen vorwerfen, weil und insoweit sie ihrer Religion mit erlaubten Mitteln Eingang und Verbreitung zu verschaffen suchen, das heißt ihnen ein gutes Zeugniß geben. Das Proselytenmachen in diesem Sinne fällt mit der Missionsthätigkeit zusammen. „Denn Christus hat die Pharisäer keineswegs deßwegen getadelt, weil sie die Heiden für das Judenthum zu gewinnen suchten, sondern er vergleicht nur dieses an sich lobenswerthe Bestreben mit den sonstigen Uebelthaten der Pharisäer, als wollte er sagen, er sehe nicht ein, wie dieses lobenswerthe Bestreben mit dem sonstigen bösen Thun der Pharisäer stimme. Daher sage ich, es sei nicht bloß erlaubt, sondern uns sogar von Christus geboten, mit allen Kräften dahin zu streben, daß soweit wir es vermögen, wir die Menschen auf dem rechten Wege zu der katholischen Kirche führen. Das wollte uns Christus allen einschärfen, als er den Aposteln befahl, daß sie in die ganze Welt hingehen, und daß sie alle Völker lehren und taufen sollen. Da es aber bloß erlaubt sein kann, andere zu der Wahrheit zu bekehren, so ist es vor

Christus nur den Juden, nach Christus nur den Katholiken erlaubt, Proselyten zu machen.“ (S. des Freiherrn von Berlepsch „Erklärung des hl. Matthäus.“ S. 364. Regensburg 1849.) Die Katholiken thun also nicht Unrecht, wenn sie mit sittlichen Mitteln Andersgläubige zu bekehren suchen. Was sittliche Mittel seien, wollen wir an zwei Beispielen zeigen. Wir lesen in dem Leben des Priesters Joh. Mich. Schang, Dechants zu Pirmasens in Rheinbayern: „Längere Zeit hindurch begegnete er auf einem Wege zu seinen geistlichen Verrichtungen dem protestantischen Pfarrer, der in ähnlichen Verrichtungen begriffen war. Endlich drängte es unsern katholischen Seeleneiferer zu folgender Ansprache: Herr Pfarrer, wir kommen schon so lange und so oft hier zusammen, und ich fürchte, wenn ich Sie nicht zur Rede stelle, daß ich vor dem Richterstuhle Gottes dafür werde zur Verantwortung gezogen werden; wissen Sie denn auch, daß Sie auf dem Irrwege sind? Der Angeredete soll ihm geantwortet haben: ja wohl weiß ich's, Herr Dechant, aber meine Frau und Kinder“ (s. die Zeitschrift „der Katholik“ von 1842. 12. Hft.). Was ist nun, fragen wir, sittlicher, die Ansprache des Priesters Schang, oder sein Stillschweigen? Der Bischof von La Rochelle, Clemens Villecourt, schrieb unter dem 12. Febr. 1839 an den Professor Voigt, den Verfasser des Werkes „Hildebrand als Papst Gregorius VII.“, indem er ihn aufforderte, zu der katholischen Kirche überzutreten. Auf den ersten Blick mag man darin ein unerlaubtes Proselytenmachen suchen, aber man lese den Brief des Bischofs selbst, aus dem wir leider nur einige Stellen außerhalb des Zusammenhanges anführen können. Ich flehe zum allmächtigen, gütigen Gott, heißt es, und werde ohne Unterlaß für den sehr gelehrten Herrn Voigt bitten. Und was werde ich bitten? Daß, wie er in der vortrefflichen Geschichte Gregor's anerkannt, daß, gleichwie es nur Einen Gott gibt, es ebenso nur Einen Glauben, Eine Kirche, auch Ein Haupt gebe, er ebenso sich offen als einen Sohn der katholischen Kirche bekenne, nachdem er durch ein so großes Denkmal sich, soll ich sagen, als Freund oder als Streiter des heiligen Stuhles gezeigt hat. Die Jahre gehen schnell dahin; die Ewigkeit eilt rasch herbei. O! mit welcher Freudigkeit wird der im Himmel gekrönte Gregorius einem so frommen Vertheidiger bei dessen Eintritt in den heiligen Himmelshof entgegeneilen! Mit welchen Umarmungen wird er dich als Katholiken umfangen!“ Am 15. April 1839 schrieb derselbe Bischof an den damaligen Antistes Hurter: „Vor fünf bis sechs Wochen hatte ich die Freude, den Herrn Voigt für sein Leben Gregor's VII. zu beglückwünschen. Ich weiß nicht, ob der gelehrte Professor an der Halle'schen Universität es mir übel aufgenommen hat, daß ich ihm in diesem Briefe meine Freude ausgesprochen. Mir scheint, der Ausdruck einer solchen Gesinnung sollte an einem katholischen Prälaten verzeihlich sein. Ich will hier gegen den gelehrten Biographen Innocenzens III. das Herz nicht auf dieselbe Weise ausschütten, sondern beschränke mich nur darauf, denselben zu versichern; daß alle meine Wünsche für einen so ausgezeichneten Mann sein zeitliches und ewiges Wohl zum Ziele haben“ (s. Voigts Gregor VII., 2te Aufl. 1846 in der Vorrede). Was liegt in diesen Briefen Ungeziemendes? Sind sie ja nur eine Erfüllung der Forderung des Apostels „praedica verbum, insta opportune, importune.“ Die Katholiken beobachten überhaupt — Ausnahmen mag es immer geben — eine zarte Schonung im Umgange mit denjenigen, welche sie mit inniger Sehnsucht als die ihrigen zu begrüßen wünschten. Ein glänzendes Zeugniß dieser wahren katholischen Toleranz ertheilt den Katholiken Hurter in seiner Schrift: „Geburt und Wiedergeburt,“ indem er sagt: „Ich finde hier Veranlassung, eine, während mancher Jahre gemachte, Erfahrung im Vorübergehen wenigstens zu berühren. Von dem Jahr 1837 an trat ich in Teutschland, Frankreich und zuletzt in Italien mit vielen katholischen Geistlichen jedes Ranges in gesellschaftlichen Verkehr; aber nie und nirgends kamen Religionsdifferenzen zur Sprache, nie und nirgends wurde ein Anwurf gemacht, als dürfte ich mich leicht in der katholischen Kirche zurechtfinden, ihr vielleicht näher stehen, als ich wohl

selbst glauben möchte. Der einzige Cardinalbischof von Mailand ließ einst eine solche Bemerkung fallen, doch nur flüchtig, selbst ohne großes Gewicht darauf zu legen. — Wollte man auch annehmen, bis zum J. 1841 hätte meine öffentliche Stellung etwelche Zurückhaltung geboten, so fiel diese mit jenem Jahre weg. Die freundlichen Beziehungen zu manchen Geistlichen des obersten Ranges wurden zahlreicher, aber auch das Benehmen veränderte sich nicht, höchstens gaben sie etwa in allgemeinem Ausdruck den Wunsch zu vernehmen: Gottes Gnade möchte mich doch vollends erleuchten, um die Wahrheit in ihrem umfangreichsten Lichte zu erkennen; nie aber ward eine förmliche Aufforderung auch selbst da nicht gemacht, wo längerer Umgang etwelche Vertraulichkeit herbeigeführt hatte." (S. G. und W. 2te Aufl. I. S. 403. 1846.) So die Katholiken. Hält man es von der andern Seite ebenso mit dem Proselytenmachen, wo man so freigebig mit Vorwürfen gegen die Katholiken ist? Thatsachen sind beredter als Worte, und sie sprechen vor allem aus der letzten Zeit, sie sprechen vor allem gegen die Engländer. Wir wollen nichts erwähnen von den Bekehrungsversuchen der Engländer in den übrigen vier Welttheilen. Man denke an Portugal; man denke an die fahrenden Ritter, die mit Bibel und Tractaten durch Spanien zogen. Man denke an Italien, besonders seit 1848, wo die Engländer nicht bloß ihre Waare, sondern auch die Revolution und Reformation einzuschmuggeln suchten, an Sicilien und Neapel, an Sardinien und die Lombardei, Toscana und den Kirchenstaat, wodurch alle Bischöfe Italiens zu den entschiedensten Gegenmaßregeln aufgerufen wurden. Man denke auch an Teutschland, wo die fahrenden Engländer Land auf und ab Seelen gewinnen möchten. Man denke an England selbst, wo das Proselytenmachen in's Große getrieben wird. In dem am 27. September d. J. ergangenen Ausschreiben des neugegründeten katholischen Vertheidigungsvereins lesen wir u. a. über den Zweck dieses Vereins, daß er gestiftet sei, um „unsere Armen gegen das gehässige und herzlose System der Proselytenmacherei durch G e l d zu schützen, welchem sie so sehr ausgesetzt sind." Und was werden wir von Frankreich sagen? Auf dem im verflossenen Monat September zu Elberfeld gehaltenen „evangelischen Kirchentag" wurde es rühmend erwähnt, daß der Protestantismus in Frankreich nicht weniger als 2500 Sendboten oder Evangelisten habe, um Frankreich zu „evangelisiren." Wenn Jeder von diesen zeitlebens „dem Evangelium" auch nur eine einzige Seele gewinnt, so ist gewiß Frankreich für das lautere Evangelium noch nicht verloren. — Sollen wir ferner an Schweden erinnern, oder an Holland? Oder vollends an „das rongeberauschte Teutschland" von 1844; an eine Zeit, wo man gewiß nicht zu den sanftesten Mitteln griff, um Proselyten zu machen, wo man jedenfalls Crethi und Plethi mit offenen Armen aufnahm? Ist in den letzten Jahren in Teutschland einige Ernüchterung eingetreten, so möchten wir darin gerne, statt einer natürlichen Abspannung und mangelnder Anlasse, eine größere Besonnenheit und Mäßigung erkennen. Im Uebrigen bleibt es dabei, der Katholik muß mit sittlich erlaubten Mitteln nur Anhänger der Kirche zu gewinnen suchen, und kein Vorwurf ist ungerechter als der, daß die Katholiken im gemeinen Sinne Proselytenmacherei treiben. Vergl. hierzu den Art. Conversion. [Gams.]

Proseuche (*Προσευχή* Apg. 16, 13) der griechische Name für den Betort der Juden, wenn er sich außerhalb der Stadt, unter freiem Himmel nahe an einem Wasser befand, und sich dadurch von der Synagoge, welche in der Stadt und ein bedecktes Gebäude war, unterschied. Der einzige Epiphanius beschreibt im Allgemeinen die Gestalt einer Proseuche, wo er die der Samaritaner in Sichem theaterförmig (*θεατροειδής* haer. 80, 1) nennt; sie mochte also eine Halle in der Form eines verlängerten halben Zirkels (ob mit Arcaden?) gewesen sein. Wenn sie Calmet auch bloß von Bäumen beschattet und begrenzt sein läßt, so gibt er dafür wenigstens keine Belege. Philo und Josephus Flavius unterscheiden in ihrem Sprachgebrauche *προσευχή* nicht von *συναγωγή*; Letzterer sagt bloß: es war den Juden

gestattet, ihre Festfeiern zu halten, *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος* (Antiqu. XIV. 10, 23). In der Apostelgeschichte (l. c.) scheint eine eigentliche Proseuche gemeint zu sein, indem Lucas sonst den ihm so geläufigen Ausdruck *συναγωγή* gebraucht haben würde. Vgl. d. Art. Synagoge.

Prosper, der heilige, in Aquitanien gebürtig im Anfange des fünften Jahrhunderts, ein tüchtiger Vertheidiger der Lehre und der Persönlichkeit des heil. Augustinus vor und nach seinem Tode, war weder ein Priester noch viel weniger ein Bischof, wie seit dem siebenten Jahrhunderte von Mehreren berichtet wird, sondern ein verheiratheter, frommer und in der Theologie sehr bewanderter Laie, den das Unglück seiner Zeit zu einer ernsten und strengen Lebensweise aufgerüttelt hatte (s. Sirmondi not. ad VIII. ep. 15. Sidon. Apol. und Bolland. ad 25. Jun. in comment. praev. § I. ad vit. s. Prosperi episc. in Aemilia). Seinen Geist durch die Schriften des hl. Augustin nährend und ein eifriger Anhänger desselben namentlich bezüglich der Lehre von der Gnade gegen die Pelagianer, schrieb er (und mit ihm ein anderer eifriger Laie Hilarius mit Namen) um 427—428 an Augustin, berichtend, daß viele Priester und Mönche zu Marseille mit seiner (Augustins) Lehre unzufrieden seien und behaupteten, der Mensch selber müsse den Anfang zu seiner Rechtfertigung und Beseligung machen (ep. 225. u. 226. inter ep. Aug.). So trat Prosper als Vertheidiger der katholischen Lehre gegen die Semipelagianer hervor und veranlaßte den hl. Augustin zur Abfassung seiner zwei Bücher von der Vorherbestimmung der Heiligen und von der Gabe des Verharrens; indeß waren nicht alle, die Prosper als Gegner des hl. Augustin nennt, semipelagianisch gesinnt, wohl jedoch unter andern Cassian, von dessen Irrthümern Prosper in der später verfaßten Schrift „de gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem" handelt. Seitdem schrieb Prosper noch vor dem Tode Augustins Mehreres gegen die Pelagianer und vorzugsweise die Semipelagianer, so das Gedicht „de ingratis", welches von den Jansenisten (s. d. A.) so vergöttert worden ist, und ein Schreiben an einen gewissen Rufinus. Nach dem Tode Augustins, seines Lehrers und Freundes, setzte Prosper am eifrigsten den Kampf gegen die Semipelagianer und für die Vertheidigung Augustins fort. Zu diesem Behufe schrieb er die „Responsiones ad capitula calumniantium (i. e. den Augustin) Gallorum" und die „Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum." Im J. 431 reiste Prosper in Gesellschaft des oben erwähnten Hilarius nach Rom zu Papst Cölestin I. und klagte, daß einige Priester zu Marseille, ohne von den gallischen Bischöfen zurechtgewiesen zu werden, irrig lehrten, worauf der Papst an die gallischen Bischöfe tadelnd zurückschrieb und die Lehre des hl. Augustin pries, jedoch mit dem Beisatze, die tiefer gehenden und schwierigeren Fragen wolle er zwar nicht verachten, aber auch nicht bestätigen, da schon das hinreiche, was die päpstl. Decrete über die Gnade enthielten. Man hat noch mehrere andere Schriften von Prosper, wie 106 kleine Gedichte (epigrammata), worin ebenso viele moralische und andere Stellen aus den Werken Augustins poetisch ausgeführt werden, eine mit Fleiß bearbeitete Weltchronik, welche bis zum J. 455 geht und am besten und vollständigsten in lect. antiq. Basnag. Canis. t. I. abgedruckt und erläutert ist, u. A. m. Zu den fälschlich dem Prosper von Aquitanien beigelegten Schriften gehört wohl auch die Schrift „de vocatione gentium", worin die harten Behauptungen Augustins und Prospers gemildert werden. Nach 440 soll Prosper von Papst Leo I. nach Rom berufen worden und dessen Secretär gewesen sein, wie wenigstens Gennadius (de vir. illust. c. 84) erzählt. Ueber sein Todesjahr weiß man nichts Gewisses, man setzt es auf 455—463. S. Tillem. Mem. XVI, Oudin. de script. Eccl., Schröckhs Kircheng. Bd. 15—18, Sardagna Indic. PP., Fleury hist. eccl. Döllinger, Lehrb. d. Kirchengesch. Die beste Ausgabe der Werke Prospers ist die Pariser 1711 von Lebrun de Marette. Vgl. hierzu die Art. Prädestination, Cassian und Massilianer. [Schrödl.]

Prosphoren, s. Oblationen.

Protasius, der hl., s. Gervasius.

Protectores cardinales. Die katholischen Staaten ersten Ranges haben in der Regel im Cardinalcollegio zu Rom ein oder mehrere Mitglieder, die als Eingeborne oder Naturalisirte des betreffenden Landes zu dieser hohen Würde vom Papste herangezogen wurden (s. Cardinal, Bd. II. S. 343). Zur Zeit der päpstlichen Weltherrschaft, da der apostolische Stuhl auch in die politischen Verhältnisse der europäischen Staaten nach allen Seiten hin thätig eingriff, und ehe noch in den stehenden Nuntiaturen ordnungsmäßige Organe des Verkehrs zwischen Rom und den katholischchristlichen Potentaten bestanden, war begreiflich die Wirksamkeit dieser Cardinäle als der natürlichen Vertreter der kirchlichen und politischen Interessen ihrer Länder und Höfe von hoher Bedeutung. Aber auch in späteren Jahrhunderten ist der kirchenpolitische Einfluß derselben nicht völlig untergegangen. Denn da sie mit den eigenthümlichen Institutionen, Sitten und Gewohnheiten ihrer Nationen und deren Sprachen mehr als andere vertraut, und sohin am meisten geeigenschaftet sind, die nöthigen Aufschlüsse über die kirchlichen Zustände und Angelegenheiten ihres Volkes zu geben oder sich zu verschaffen, so werden ihnen auch jetzt noch in den verschiedenen Congregationen, denen sie als Mitglieder angehören (s. Cardinalcongregationen), regelmäßig die Revision der gutachtlichen Berichte über die religiösen Angelegenheiten ihrer Provinzen, besonders aber die Referate über die Würdigkeit der gewählten oder nominirten Erzbischöfe und Bischöfe ihres Landes (s. Präconisation) übertragen, und überhaupt alle Gelegenheit gegeben, die kirchlichen Particular-Interessen ihrer Staaten zu vertreten. Daher noch ihr Name: Protectores nationum. Von diesen wohl zu unterscheiden sind: erstlich die clerici nationales oder die Prälaten, die im Cardinalcolleg die Stelle der Secretäre bekleiden, und abwechselnd Franzosen, Spanier, Teutsche sein sollen; ferner die sog. Kroncardinäle, d. i. Erzbischöfe oder Bischöfe eines Landes, welche von ihren Monarchen dem heil. Vater zur Cardinalswürde vorgeschlagen (s. Cardinal), und von diesem creirt, das rothe Baret aus der Hand des katholischen Landesfürsten empfangen, den Hut jedoch in der Regel persönlich in Rom erholen müssen (s. Cardinalshut), übrigens an ihren Metropolen verbleiben, bei Erledigung des päpstlichen Stuhles aber an der Wahl des neuen Papstes theilzunehmen berechtiget und auch passiv wahlfähig sind. Da indeß nicht jedes Land einen Staatsangehörigen als Cardinal im hl. Collegium hat, so vereiniget manchmal ein Cardinal in seiner Person die Protectorate mehrerer Länder. [Permaneder.]

Protestanten. Diesen Namen erhielten die vom katholischen Glauben abgefallenen Reichsstände auf dem Reichstag zu Speyer 1529. In dem letzten Reichsabschied, der den Speyerer Reichstag von 1526 beschloß, war bestimmt worden, es solle sich bis zum künftigen Concil ein jeder Reichsstand in Sachen, die das Wormser Edict beträfen, so verhalten, wie er es vor Gott und kaiserl. Majestät verantworten könne. Diese Bestimmung, die gar nichts besagte, öffnete jeder Unordnung Thür und Thor und war, wie man sich leicht denken kann, von den der Neuerung zugethanen Reichsständen reichlich zum Nachtheil der Kirche ausgebeutet worden. Deßhalb drangen auf dem zweiten Speyerer Reichstag die katholischen Stände, welche die Mehrheit ausmachten, auf Aenderung. Es wurde ein Ausschuß niedergesetzt und dieser gab sein Gutachten dahin gehend: „der Kaiser solle nochmal ersucht werden, innerhalb Jahresfrist ein allgemeines Concil oder eine Nationalsynode auszuschreiben. Bis dahin sollten die Stände, die bisher am Wormser Edict festgehalten, dabei verharren und auch ihre Unterthanen dazu anhalten. Die anderen Stände aber, in deren Ländern die neue Lehre eingeführt sei und ohne Gefahr und Beschwerde nicht abgeschafft werden könne, sollten bis zum künftigen Concil alle weitere Neuerung verhüten. Besonders sollte die Lehre, welche dem Hochwürdigen Sacrament des Altars zuwider sei, nicht angenommen, nicht öffentlich gepredigt, die Messe nicht abgeschafft, und wo die neue Lehre überhand genommen, nicht ver-

boten oder zu hören verwehrt werden. Gegen die Wiedertäufer sollte ein kaiserl. Mandat publicirt und dem nachgelebt werden, was auf den letzten zwei Nürnberger Reichstagen wegen der Prediger, Buchdrucker, Buchführer und Schmähschriften verordnet worden.“ Dagegen nun thaten die der Neuerung zugethanen Reichsstände Einspruch. In dergleichen Dingen, die den Glauben beträfen, könne man einer Mehrheit nicht Statt geben. Man solle es bei dem letzten Speyerer Reichsabschied bewenden lassen. Als dieser Antrag abgewiesen wurde, gaben sie am 19. April 1529 jene berühmt gewordene Protestation ein, von der sie den Namen „Protestanten“ erhielten. Dieser Name erhielt mehr und mehr Bedeutung, seitdem ungefähr in der Mitte des 18ten Jahrhunderts die alten symbolischen Bücher der unter dem Namen „Protestanten“ begriffenen Gemeinschaften außer Geltung kamen und sich das negative Princip, das in dem von ihnen gewährten Recht freier, unbeschränkter Schriftforschung lag, ausbildete und Geltung verschaffte. Für die jetzt sich bilden-denden inneren Zustände der von der Kirche im 16ten Jahrhundert abgefallenen Gemeinschaften, besonders der lutherischen und calvinischen, war die Bezeichnung „protestantisch“, „Protestantismus“ wie geschaffen. Denn etwas Andres hielt von da an die einzelnen Glieder dieser Gemeinden nicht mehr zusammen, als die gemeinschaftliche Protestation gegen die Authorität der katholischen Kirche, eine Protestation, die in ihrer Consequenz fortgehend alsbald zu völliger Läugnung des Offenbarungsglaubens führte. Und gerade diejenigen, welche diese Consequenz zogen, hielten am Entschiedensten auf dem Namen „Protestantismus“, weil dieses Wort ihre Berechtigung zu unumschränkter Glaubens- und Lehrfreiheit andeutete, andererseits ihren Zusammenhang mit den Gemeinschaften, die sich unter diesem Namen historisch gebildet, beurkundete. Auf diesen Titel gestützt behaupteten die Läugner der Offenbarung, der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi &c. ihr Recht, in derselben Gemeinschaft zu bleiben, in der sich die Bekenner der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, die Offenbarungsgläubigen befanden. Auf diesen Namen und das was er bezeichnete, gestützt erklärten sie — und das mit Recht — auch alle diejenigen Gemeinschaften für „protestantische“, auf demselben Boden mit ihnen erwachsene, die nicht von Luther, Zwingli und Calvin ihren Ursprung ableiteten, aber auch gegen die Authorität einer lehrenden Kirche protestirten. Wiedertäufer, Socinianer, Quäcker, Swedenborgianer &c.: sie alle erhielten Anerkennung als gleichberechtigte protestantische Brüder. Es ist deßhalb erklärlich, daß sich die in der protestantischen Gemeinschaft noch zurückgebliebenen gläubigen Elemente, die im Rücklauf zur katholischen Kirche begriffen sind, gegen diesen Namen als einen auch das Unchristliche sanctionirenden erklären und sich nur den Namen „evangelische Christen“ beilegen. Ja sogar zur Bezeichnung mit „katholisch“ „katholische Kirche“ zeigen sie Neigung; diese aber wird ihnen erst eine Wahrheit werden, wenn die rückläufige Bewegung zur Kirche an ihrem Ziele angelangt sein wird Vgl. hierzu die Art. Katholicismus, Katholisch und Kirche, christliche. [Kerker.]

Protocoll, s. Instrumentum und Proceß.

Protoklisten, s. Origenistenstreit.

Protonotarius apostolicus heißt ein vom päpstlichen Stuhle ernannter Notar. Der Beisatz πρῶτος (primus) ist bloßes Ehrenprädicat: sowie zwar in den apostolischen Kanzleiregeln stets der Ausdruck „Protonotar“ vorkömmt, dagegen in den päpstlichen Bullen und Rescripten immer nur Notarius apostolicus schlechthin gebraucht wird. Doch unterscheidet man auch hier die zu Rom selbst (in curia) angestellten und ein eigenes Prälaten-Collegium bildenden päpstlichen Notare durch den Beisatz: Notarii „de numero participantium“ von den auswärts (extra curiam) ernannten, welche einfach Notarii oder Protonotarii apostolici ohne jenen Beisatz oder auch mit der Bezeichnung „extra numerum“ heißen. Erstere sind daher die statusmäßigen, besoldeten, letztere die außerordentlichen und bloßen Titular-Notare. Das Institut der päpstlichen Notare führt übrigens bis in das

erste Jahrhundert zurück. Denn schon Papst Clemens I. soll deren sieben zur Aufzeichnung der kirchlichen Denkwürdigkeiten und verlässigen Abfassung von den Leidensacten der Martyrer aufgestellt haben. Später erhielten diese Notare die Aufgabe, die Lebensgeschichten der Päpste aufzunehmen, die Verhandlungen in den Cardinalconsistorien, insbesondere bei Beatificationen und Canonisationen zu protocolliren, über Rechtshandlungen der freiwilligen Gerichtsbarkeit öffentlichbeglaubigte Urkunden auszufertigen 2c. Das Collegium derselben wurde von Sixtus V. auf zwölf vermehrt, und mit sehr ansehnlichen Privilegien ausgestattet. Sie gehen in der päpstlichen Capelle und bei verschiedenen Festlichkeiten den Auditores S. Rotae, allen Kammergeistlichen und niederen Prälaten sowie den Ordensgeneralen vor; früher hatten sie sogar den Vortritt vor den Bischöfen, aber Paul II. verordnete, daß sie diesen sowohl in Rom als anderwärts nachstehen sollten. Nur in öffentlichen Consistorien und bei solennen Aufzügen zu Pferd nehmen noch jetzt vier Protonotare unmittelbar nach den an der päpstlichen Capelle assistirenden Bischöfen, also vor allen anderen Bischöfen und Erzbischöfen ihre Stelle ein. Sie sind ferner von der Jurisdiction der Ordinarien entbunden und unmittelbar unter den Schutz des päpstlichen Stuhles gestellt; sie können frei testiren selbst über ihr Beneficialvermögen bis zum Betrage von 2000 Ducaten; sie erhalten alle Zustellungen und Gnaden des Papstes tax- und stempelfrei; sie haben Zutritt in die päpstliche Kanzlei, zu den öffentlichen Consistorien und den processualen Verhandlungen bei Selig- und Heiligsprechungen; sie dürfen unter gewissen Beschränkungen sich tragbarer Altäre zum Messelesen und bei gewissen Feierlichkeiten der Pontificalkleidung bedienen (vergl. Sixt. V. Constt. „Romanus Pontifex“ und „Laudabilis“). Auch haben sie das besondere Vorrecht, jährlich sechs Candidaten unter den vorgeschriebenen Solennitäten zu Doctoren zu creiren, welche alle Privilegien graduirter Personen genießen. Diese Zahl darf jedoch nie überschritten, und nur in Rom domicilirte, nicht auch auswärtige Individuen können promovirt werden (Bened. XIV. Const. „Inter conspicuos“ dd. IV. Cal. Septbr. 1744). Dieser Auszeichnungen erfreuen sich jedoch nur die statusmäßigen, vom hl. Stuhle selbst ernannten Protonotare. Die Protonotare extra statum und sog. Titular-Notare dagegen, welche nicht nur vom Papste selbst, sondern auch von päpstlichen Legaten a latere, und mit bestimmter Einschränkung von dem Collegio der wirklichen Protonotare ernannt werden können, haben ihren Rang erst nach den Canonikern eines Hochstiftes; und nur wenn sie selbst ein derlei Canonicat bekleiden, gehen sie den übrigen einfachen Domcapitularen vor. Ihre Kleidung ist der violete Talar mit dem Mäntelchen von gleicher Farbe. Auch ist ihnen bei kirchlichen Functionen der Fingerring (jedoch ohne Edelstein) gestattet. — Vergl. hiezu den Art. Instrumentum. [Permaneder.]

Protopaschiten, s. Osterfeierstreit.

Protopopen, s. Protopresbyter.

Protopresbyter (πρῶτος ἱερεύς, gewöhnlich Protopop genannt) bezeichnet in der russischgriechischen Kirche ein zwischen dem Bischofe und den einfachen Priestern eingefügtes Mittelglied der jurisdictionellen Hierarchie, dessen Stellung und Wirkungskreis im Wesentlichen an den bischöflichen Hauptkirchen dem eines weiland Erzpriesters (s. Archipresbyter, Bd. I. S. 407 f.), auf dem Lande aber dem eines Decans (s. Landdecan, Bd. VI. S. 333 f.) gleichkommt. An jeder Cathedrale nämlich ist regelmäßig ein Protopresbyter als Erzpfarrer angestellt. Aber auch andere ausgezeichnete Kirchen großer Städte, an denen der Popen mehrere fungiren, haben einen Protopopen oder Oberpfarrer. Endlich führen diesen Titel auch diejenigen Popen ersten Ranges, welche selbst wieder über mehrere umliegende Pfarreien die Oberaufsicht und eine gewisse leitende Gewalt üben; denn jede Diöcese oder Eparchie (s. d. A.) in Rußland ist in mehrere Protopopiate (wie bei uns in Decanate) eingetheilt. Diese Classe der Protopresbyter bildet in geistlichen Streit- und Disciplinarsachen der betreffenden Diöcese gewissermaßen die erste

Instanz. Die Protopopen in den Hauptstädten aber werden in der Regel bei bischöflichen Consistorien und anderen geistlichen Collegien als Räthe oder Beisitzer und Schriftführer verwendet. Die auszeichnende Amtskleidung der Protopopen ist das sog. Epigonaticon (s. Kleider der morgenländ. Geistlichen, Bd. VI. S. 317). Der Protopresbyterat ist das einflußreichste unter den sogenannten niederern Kirchenämtern und die oberste Stufe, die ein Säculargeistlicher einnehmen kann. Denn zum Episcopate oder noch höheren Würden können in der griechischen Kirche bekanntlich nur unbeweibte oder von ihren Frauen durch den Tod oder freiwillige Entsagung getrennte und dem Ordensstande angehörige Priester, meist Archimandriten (Klosteräbte) und Hegumenen (Prioren) gelangen. Vergl. hiezu den Art. Abt. [Permaneder.]

Proverbia Salomonis, s. Sprüche Salomons.

Providenz, s. Vorsehung.

Provincial, s. Ordensprovinz.

Provincialminister, s. Guardian, und Definitionen.

Provincialsynode, s. Synode.

Provinz, kirchliche, s. Kirchenprovinz, und Ordensprovinz.

Provisio canonica, die gesetzmäßige Verleihung der Kirchenämter. I. Begriff und Eintheilung der Provision. 1) Begriff. Ein Kirchenamt kann rechtlich nur mittelst ordnungsmäßiger Verleihung desselben durch den competenten Kirchenoberen (provisio canonica) erworben werden. Die Provision enthält ihrem vollen Begriffe nach drei Momente; nämlich a) die Bezeichnung des Geistlichen, der das Kirchenamt erhalten soll (designatio personae), es sei durch Wahl oder Postulation, durch Nomination oder Präsentation; b) die Uebertragung des Kirchenamtes selbst (collatio s. institutio canonica), bei höheren Kirchenämtern durch päpstliche Confirmation, bei niederen durch die bischöfliche Institution; endlich c) die Einweisung in den Besitz des Amtes und der Pfründe (immissio in possessionem), bei Bischöfen Inthronisation, bei Stiftscanonikern und anderen Beneficiaten Installation genannt. Die Wahl oder Bezeichnung des Providenden gibt zunächst nur ein sog. Nähe- oder Prioritätsrecht auf das Amt, der volle rechtliche Besitz desselben wird erst durch die canonische Confirmation oder Institution erworben, welche mit der Einweisung in den Posseß ihre Vollendung erhält (s. Jus ad rem und jus in re, T. V. p. 934). 2) Gattungen der Provision. Man unterscheidet eine ordentliche und außerordentliche, freie und gebundene, volle und theilweise Provision. a) Wenn, wie es Regel ist, höhere Kirchenämter vom Papste, niedere aber vom Bischofe verliehen werden, so ist dieß die ordentliche Verleihung (provisio ordinaria); wenn dagegen vermöge besonderer Rechstitel ein Dritter, oder kraft des Devolutionsrechtes der nächsthöhere Kirchenobere, oder in Folge speciellen Vorbehaltes der Papst das Recht der Verleihung hat, so ist und heißt eine solche Provision eine außerordentliche (provisio extraordinaria). b) Ist der ordentliche Collator bei Besetzung des betreffenden Kirchenamtes frei und ungebunden hinsichtlich der Person des Providenden, so nennt man die Verleihung eine freie (provisio s. collatio libera); ist er aber durch das Designationsrecht eines Dritten gebunden, ein vorgeschlagenes Subject zu instituiren, so ist die Provision eine beschränkte, und insofern als der Collator, wenn sonst die canonischen Erfordernisse vorhanden sind, den Vorgeschlagenen anzunehmen gehalten ist, eine rechtlich nothwendige (provisio necessaria). c) Wenn der Provisionsberechtigte alle drei Handlungen der vollen Verleihung vorzunehmen befugt ist, so heißt sein Provisionsrecht ein volles (jus provisionis plenum); steht ihm dagegen nur die eine oder andere jener Befugnisse zu, so hat er nur ein theilweises (jus prov. minus plenum). — II. Erfordernisse der canon. Provision. Ein Kirchenamt kann nur an ein gehöriggeeigenschaftetes Subject, und muß innerhalb einer bestimmten Zeit und in canonischer Weise besetzt werden. 1) Hinsichtlich der Qualification des Beneficiaten

verlangen die Canones, daß der zu einem Kirchenamte Berufene zur Uebernahme desselben tüchtig (idoneus) und würdig (dignus) sei, also nicht nur einen tadellosen Wandel, sondern auch nach Beschaffenheit des Amtes das gesetzliche Alter, den nöthigen Weihegrad und die erforderlichen Kenntnisse habe. a) Das vorschriftmäßige Alter ist je nach Verschiedenheit der Aemter verschieden (s. Alter, canon., Bd. I. S. 188). Eine singuläre Bestimmung ist es, daß in Hannover auch für einfache Domcanonicate das dreißigste Lebensjahr des Providenden vorgeschrieben ist (Bulle Impensa RR. PP. sollicitudo, bei Weiss. p. 169). b) Der Providend muß jedenfalls dem Clericalstande angehören, daher mindestens tonsurirt sein (c. 6. X. De transact. I. 36) und sich bereits soweit qualificirt haben, daß er die zur Verwaltung des betreffenden Amtes nöthigen Weihen binnen Jahresfrist erwerben kann (Clem. c. 2. De aet. et qual. I. 6. Conc. Trid. Sess. XXII. c. 4. De ref.). Nach älterem Rechte konnte der Bewerber, wenn sein Amt einen höheren Ordo als den Subdiaconat erforderte, behufs einer tüchtigeren wissenschaftlichen Ausbildung auf sieben Jahre dispensirt, und das Beneficium inzwischen durch einen Vicar verwaltet werden (Sext. c. 34. De elect. I. 6). Das neuere Recht hat die Frist regelmäßig auf ein Jahr beschränkt, welche aber erst vom Tage des erlangten ruhigen Possesses an zu laufen anfängt (Sext. c. 35. De elect. I. 6). Sind in diesem Zeitraume die Weihen nicht erwirkt worden, so geht das Beneficium wieder verloren, und zwar, wenn es eine Pfarrpfründe ist, eo ipso (Sext. c. 14. 35. eod. I. 6), außerdem erst nach vorgängiger Mahnung (c. 7. X. De elect. I. 6. Sext. c. 22. eod. 1. 6); doch kann der Bischof letzterenfalls noch auf ein weiteres Jahr dispensiren (Conc. Trid. Sess. VII. c. 12. De ref.). Zur Uebernahme eines Bisthums muß der Gewählte oder Nominirte bereits sechs Monate vor seiner Wahl oder Ernennung wenigstens den Subdiaconat erlangt haben (Conc. Trid. Sess. XII. c. 2. De ref.). Aebte, Inhaber von Dignitäten und Aemtern, mit denen Jurisdiction oder Seelsorge verbunden ist, sollen Priester sein (c. 9. X. De aet. et qual. I. 14), und namentlich in den Domcapiteln wenigstens die Hälfte der Canoniker aus Presbytern bestehen (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 12. De ref.), wiewohl schon damals fundations- oder statutenmäßig an gar manchen Stiftern, wie z. B. zu Cöln, Trier 2c., alle Mitglieder Priester waren, was jetzt ohnehin regelmäßig der Fall ist. c) Der Providend muß ferner die zu seinem Amte erforderlichen Kenntnisse besitzen. Nach tridentinischer Vorschrift soll der Bischof als Lehrer an einer Universität (oder einem Lyceum) oder durch erhaltene academische Würden in der Theologie oder dem canonischen Rechte oder durch sonstige academische Zeugnisse seine Lehrfähigkeit nachzuweisen im Stande sein (Conc. Trid. Sess. XXII. c. 2. De ref.). Auch das Amt eines Domscholasters, Pönitentiars und überhaupt alle Dignitäten und wenigstens die Hälfte der Canonicate sollten nur an Graduirte vergeben werden (Sess. XXIII. c. 18. Sess. XXIV. c. 8. 12. De ref.). Für Bewerber um Seelsorgepfründen (Pfarreien, Prädicaturen, Curatbeneficien) aber ist eine Concursprüfung angeordnet, welche vom Bischofe oder dessen Generalvicar und mindestens drei anderen Examinatoren, die von der Diöcesansynode gewählt und eigens beeidiget sind, abgehalten werden sollte (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 18. De ref.; Cf. Pii V. Const. „Conferendis" dd. 18. Maj. 1566 und Benedict. XIV. Const. „Cum illud" dd. 14. Dec. 1742). Da die Diöcesansynoden nach langer Unterbrechung erst jetzt wieder in's Leben zu treten beginnen, so hat der päpstliche Stuhl den Bischöfen die specielle Vollmacht ertheilt, provisorio modo und bis zur Effectuirung der ordnungsmäßigen Synoden, dergleichen Synodalexaminatoren zu ernennen und in Pflicht zu nehmen. Neben dieser kirchlich vorgeschriebenen Prüfung und jedenfalls unabbrüchig derselben haben in jüngster Zeit auch die meisten Staatsregierungen in Teutschland eine ähnliche Prüfung für Pfarr- und Predigtamtscandidaten angeordnet (s. Concursprüfung, Bd. II. S. 761 f.). 2) Hinsichtlich der Zeit und Art der Provision stehen nachfolgende Grundsätze fest. a) Ein neuerrichtetes Kirchen-

amt muß, wenn es besetzt werden will, vorerst dotirt (s. Dotalgut, Bd. III. S. 268, und Kirchenamt nr. III. Bd. V. S. 120), ein schon bestehendes Kirchenamt aber zur Zeit erlediget, und nicht bloß factisch, sondern rechtlich vacant sein (s. Vacatur). Selbst die Ertheilung von Exspectanzen oder Versprechen der Provision auf den Fall der Erledigung eines Beneficiums ist verboten (s. Anwartschaften, Bd. I. S. 305 ff.). Jedes Kirchenamt muß aber auch innerhalb einer bestimmten Frist, und zwar höhere Kirchenämter binnen drei Monaten (c. 41. X. De elect. I. 6); niedere, deren Verleihung der freien Collation des Bischofs oder dem Capitel zusteht, binnen sechs Monaten (c. 2. X. De concess. praeb. III. 8) vom Tage der erlangten Wissenschaft ihrer Erledigung an (c. 3. X. De suppl. negl. prael. I. 10) besetzt werden. Bei Patronatsbeneficien ist dem Laienpatrone eine viermonatliche (c. 3. X. De jure patron. III. 38), dem geistlichen eine sechsmonatliche Präsentationsfrist vorgeschrieben, welche letztere auch dann Rechtens ist, wenn der Laie das ihm zustehende Präsentationsrecht einer Kirche oder geistlichen Corporation übertragen hat (Sext. c. un. De jur. patr. III. 19) oder wenn das Patronat ein gemischtes ist. Indeß weichen die Particularrechte einzelner Landesgesetzgebungen mehrfach von diesen Bestimmungen ab (s. Präsentationsrecht). Ist die Wahl, Postulation, Nomination oder Präsentation nicht innerhalb der bestimmten Zeit erfolgt, so geht sie dem Berechtigten für dießmal verloren, und devolvirt in der Regel an den betreffenden Kirchenoberen (s. Devolutionsrecht, Bd. III. S. 124 f.). b) Die Besetzung des Beneficiums soll aber auch in canonischer Weise geschehen, sohin mit voller Freiheit der Person und des Willens auf Seite des Ertheilers und Empfängers (c. 2. X. De his quae vi I. 40), ohne Schmälerung oder neue Belastung der Pfründe (c. un. X. Ut benef. sine deminut. III. 12), und ohne Simonie verliehen werden. (Wie weit sich hier der Begriff der Simonie erstreckt, und welche Strafen auf simonistische Ertheilung und Erwerbung eines Kirchenamtes gesetzt sind, s. im Art. Simonie.) — III. Formen der Provision; und zwar 1) betreffend die ordentliche Verleihung: a) bei höheren Kirchenämtern. Erzbischöfliche und bischöfliche Stühle, Abteien und andere Prälaturen werden durch Wahl, Postulation oder Nomination besetzt (s. diese Art.); b) die übrigen Kirchenämter verleiht in der Regel der Bischof im ganzen Umfang seiner Diöcese. Dieses Besetzungsrecht übt er entweder völlig frei, oder er ist hiebei mehr oder weniger durch das Verleihungsrecht dritter Personen oder durch die eigenthümliche Stellung des Capitels beschränkt (s. Collation und Collationsrecht), besonders durch das Vorschlagsrecht der Patrone (s. Präsentation, Präsentationsrecht und Patronatrecht). 2) Eine Provision außerordentlicher Weise tritt ein a) entweder jure devoluto, wenn der zur Besetzung des betreffenden Kirchenamtes ordentlich Berechtigte die oben aufgeführten canonischen Bedingungen der Provision aus eigenem Verschulden nicht einhält (s. Devolutionsrecht); oder b) jure reservato, wenn die Pfründe eine solche ist, deren Besetzung dem Papste vorbehalten ist (s. Reservatpfründen, päpstl.). — IV. Die canonische Institution und Installation. 1) Die rechtmäßige Uebertragung des betreffenden Kirchenamtes von Seite des competenten Kirchenoberen, womit erst das Recht auf das Amt und die Ausübung der damit verbundenen Weihe- und Jurisdictionsrechte erworben wird, geschieht bei Episcopaten und Prälaturen durch den Papst mittelst der Bestätigung des Gewählten, Postulirten oder Nominirten (s. Confirmation, Bd. II. S. 777); bei den übrigen Kirchenämtern regelmäßig durch den Bischof (c. 3. X. De instit. III. 7; Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 13. De ref.) mittelst der Einsetzung in das Amt (institutio canonica). Dieser Terminus „Institutio canonica" kommt vor in Sext. c. 1. De Reg. Jur. V. 12, und ist seitdem der geläufigste geworden — neben anderen Ausdrücken, wie collatio, institutio collativa, institut. verbalis, inst. auctorisabilis, investitura, welche indeß nur ungenau als völlig gleichbedeutend gefaßt werden. Denn collatio beneficii paßt zunächst für Pfründen, die der Kirchenobere frei verleiht, da hier die Uebertragung des Kirchen-

amtes mit der designatio personae zusammenfällt, und beides in dem ausgefertigten Verleihungsdecrete einbegriffen ist. Bei Kirchenämtern dagegen, auf welche dritte (physische oder moralische) Personen das Wahl- oder Präsentationsrecht haben, ist der Ausdruck institutio der bezeichnendere, und zwar institutio canonica zur Andeutung, daß diese von dem allein hiezu berechtigten Kirchenoberen vorgenommene Einsetzung erst die gesetzliche rechtsgültige Verleihung sei; institutio collativa aber, um hervorzuheben, daß es durch die Einsetzung erst in Wirklichkeit übertragen werde; institutio verbalis endlich, um diese mündliche Uebergabe des Kirchenamtes von der persönlichen Einweisung in den Posseß desselben (der Installation) zu unterscheiden. Während die libera collatio von jeher ein höchstpersönliches bischöfliches Recht war und es noch ist, so daß weder sede plena der Generalvicar ohne specielle Vollmacht des Bischofs, noch sede vacante das Capitel oder der von ihm bestellte Capitularvicar sie vorzunehmen berechtiget ist, war die institutio canonica oder collativa oder verbalis früherhin ein ordentliches Amtsrecht des Archidiacons (c. 6. X. De instit. III. 7), und ist jetzt noch ein schon in der allgemeinen Vollmacht des Generalvicars begriffene Befugniß. Auch kann dieses Institutionsrecht bei Kirchenämtern, denen keine Seelsorge inhärirt, ausnahmsweise sogar anderen geistlichen Personen oder Corporationen durch besondere Vergünstigung oder Verjährung zustehen (c. 18. X. De praescr. II. 26. c. 2. § 2. De privil. V. 33). Durch diese canonische Institution erlangt sohin der Providirte das volle Recht auf das Amt und die damit verknüpften Jurisdictions- und Ehrenrechte; nur nicht aber auch das Recht zur Ausübung der Seelsorge, denn hiezu bedarf er einer besonderen Ermächtigung, die er sich binnen zwei Monaten vom Tage des erhaltenen Präsentations- oder Collations-Decretes zu erbitten hat (Pii V. Const. „In conferendis" dd. 8 Mart. 1567); und diese heißt die Institution im engeren Sinne oder institutio auctorisabilis, d. i. die specielle Uebertragung der Seelsorge (s. Approbation, Bd. I. S. 376). Die Uebertragung der cura animarum ist wieder ein so ausschließliches Recht des Bischofs, daß weder der Archidiacon, noch früherhin der Generalvicar, wenn er nicht die besondere Ermächtigung hatte, sie ertheilen konnte (c. 4. X. De off. archidiac. I. 23), noch überhaupt ein Dritter, auch wenn er das volle Provisionsrecht besitzt, dazu befugt ist (s. Curatbeneficium, Bd. II. S. 942). Jetzt wird die institutio auctorisabilis regelmäßig mit der institutio collativa in Verbindung gebracht, und am Sitze des Bischofs nach vorgängiger Prüfung (Conc. Trid. Sess. VII. c. 13. De ref.) und Approbation mittelst symbolischer Handlungen, durch Bekleidung des Providenden mit dem Chorrock und Barett (daher die Investitur genannt) und unter Abnahme des Glaubensbekenntnisses und Obedienzeides vollzogen, und dem Beneficiaten darüber eine Urkunde, der sog. Investiturbrief, ausgefertiget. Diese institutio auctorisabilis nimmt entweder der Bischof selbst oder dessen Generalvicar, der jedoch hiezu jetzt keines Specialmandats mehr bedarf (Benedict. XIV. De syn. dioec. Lib. II. c. 8), und sede vacante das Capitel oder der von demselben bestellte Capitularvicar vor (Sext. c. 1. De instit. III. 6). 2) Die Einführung in Amt und Pfründe oder sog. Posseßertheilung (institutio corporalis) heißt a) bei dem Bischofe inthronisatio, und besteht darin, daß der consecrirte Bischof in seinem Ornate feierlich von seiner Cathedrale und der ihm angewiesenen Residenz Besitz nimmt. Sie fällt da, wo der Bischof in seiner eigenen Kirche consecrirt wird, mit der Consecration in Einen Act zusammen (s. Inthronisatio, Bd. V. S. 680). Wenn aber die Consecration extra dioecesin in der Metropole oder Cathedrale des päpstlich delegirten Consecrators statthaben soll, so wird — nach altherkömmlicher Weise der im Pilgerkleide mit Hirtenstab und Schäferhut aufziehende Bischof bei seiner Ankunft an dem Weichbilde seines Sitzes von dem Domcapitel und dem Stadt- und umliegenden Land-Clerus empfangen und in eine der näheren Kirchen begleitet, dort nach kurzem Gebete mit dem bischöflichen Ornate und den Pontificalinsignien angethan, und hierauf in feierlicher Procession unter Glockengeläute

in seinen Dom eingeführt, wo er mit dem „Ecce sacerdos magnus" bewillkommt, und während das „Te Deum laudamus" abgesungen wird, unter dem errichteten Thronhimmel seinen Sitz nimmt, sodann die bischöfliche Benediction ertheilt, und hierauf in feierlichem Aufzuge unter Vortragung des Kreuzes in seine Residenz einbegleitet wird ꝛc. b) Die solemne Aufnahme eines Stiftscanonicus in das Dom- oder Collegiat-Capitel heißt Installation, zu der sich der Providend vor seiner Aufschwörung (s. Emancipation B, Bd. III. S. 550 f.) geziemend anzumelden hat. Die Aufschwörung selbst geht im Capitelhause vor den in Chorkleidern versammelten Dignitaren und Capitularen vor sich, woselbst der Aufzunehmende, nachdem ihm die Chorkleidung angethan und das Capitelkreuz umgehängt worden, das Glaubensbekenntniß und den vorgeschriebenen Capiteleid ablegen muß. Hierauf wird er auf seinen Sitz im Capitel (sedes in capitulo) eingeführt, dann feierlich in die Kirche begleitet, und ihm auch hier seine Stelle im Chor (stallum in choro, daher der Name installatio) angewiesen. c) Bei Pfarrern und anderen Beneficiaten wird die institutio corporalis (jetzt ebenfalls Installation genannt) am Orte der Pfründe, und zwar die Einführung in das Amt (immissio in spiritualia beneficii) durch einen Abgeordneten des Bischofs, und damit in der Regel gleichzeitig die Einweisung in den Besitz der Pfründe (immissio in temporalia) durch einen landesherrlichen Commissär vorgenommen. In Oestreich hat jeder mit einem Kirchenamte betraute Geistliche, nachdem er die Spiritualinvestitur persönlich vom Bischofe erholt, vor seiner Installation einen schriftlichen Revers an Eides Statt auszustellen, daß er in keiner geheimen Gesellschaft stehe, noch künftig sich in eine solche einlassen werde. Die geistliche Installation Namens des Ordinariates wird durch den Bezirksvicar oder Decan am ersten Feiertage, nachdem der Geistliche auf seinem Beneficium aufgezogen ist; die weltliche Einweisung Namens der Regierung durch einen höheren dazu committirten Beamten; bei Patronatspfründen durch den Patron oder Vogtherren je nach Verschiedenheit des Herkommens vollzogen (Hofkzldecr. vom 23. Januar 1812 u. a., bei v. Barth-Barthenheim §§ 144 ff.). In Preußen geschieht die Einweisung des Pfründners in der Regel durch den Erzpriester (Decan) mit Zuziehung des Patrons, oder des betreffenden Landrathes, wenn die Pfarrei von der Regierung besetzt wird. Dabei wird die Bestätigungsurkunde der Gemeinde vorgelesen, der Pfarrer ihr als solcher vorgestellt, und ihm die Wohnung und Oeconomiezubehör nach dem Inventar übergeben (Allg. L.-R. Thl. II. Tit. 11. §§ 404 ff.). In Bayern wird dem Installanden unmittelbar vor seiner Installation der Constitutions- und Dienst-Eid (s. Eid, Arten dess. nr. 1. 3. Bd. III. S. 466) abgenommen, in beider Commissäre Gegenwart der bischöfliche Investiturbrief zu Protocoll registrirt, dann der neue Pfarrer zur Kirche begleitet, wo ihm der Dechant im Namen des Bischofs die Vollmacht zur Ausübung aller geistlichen Amtsverrichtungen und Rechte in seinem Pfarrsprengel mittelst der herkömmlichen symbolischen Zeichen überträgt, und ihn sofort der versammelten Pfarrgemeinde feierlich vorstellt. Von der Kirchenfeier wieder im Pfarrhause angelangt, stellt nun auch der königliche Commissär denselben der Gemeinde vor, und weiset ihn, nach Entlassung des Volkes, aber in Beisein des bischöflichen Bevollmächtigten, des Pfarrprovisors, und sämmtlicher Ortsvorsteher und Kirchenpfleger der Haupt- und Filial-Gemeinden durch Ueberreichung der Schlüssel zum Pfarrhof und den dazu gehörigen Wirthschaftsgebäuden ein ꝛc. (Minist.-Instruct. vom 6. Juli 1845). In Baden geschieht die Diensteinweisung im landesherrlichen Namen durch den betreffenden großherzoglichen Decan und den Bezirksbeamten, aber nicht persönlich, sondern mittelst eines von beiden gemeinsam unterzeichneten Possesbefehls; daneben findet aber eine feierliche institutio corporalis des neuangestellten Pfarrers in der Kirche von Seite des erzbischöflichen Decans nach der vom Ordinariate vorgeschriebenen Form statt (Großherzogl. Verord. vom 28. December 1815; bisch. Verord. von 1810). Aehnliche Einrichtungen bestehen in Würtemberg (Erlaß des k. kathol.

Kirchenrathes vom 14. Febr. 1828, und die bischöfl. Verord. des Ordinariats Rottenburg vom 24. Decemb. 1829); im Königreich Sachsen (Allh. Rscr. vom 14. April 1826); Großherzogthum Hessen (Verord. des Bischofs von Mainz vom 4. Januar 1837); in Nassau (Edict vom 5. Januar 1816, und Instruction für die Kirchenvorstände §. 22). Vgl. hiezu den Art. Kirchenamt. [Permaneder.]

Prozeß, s. Proceß.

Prudentius (Aurelius Prudentius Clemens) ist im Jahre 348 (Praefat. cathemer. v. 22 — 25) zu Saragossa in Spanien (περι στεφαν. hymn. 4. v. 1. 3. 141) geboren. Nach zurückgelegten Studien wurde er Advocat (praef. cathem. v. 13 ff.) und scheint sich als solcher ausgezeichnet zu haben, da ihm zweimal die Stelle eines kaiserlichen Statthalters (l. c. vs. 16—19) in größern Städten übertragen wurde. Hierauf gelangte er sogar zu einem militärischen Hofdienste in der nächsten Umgebung des Kaisers Theodosius I. (l. c. vs. 19). Nachdem er aber tief in die fünfzig gekommen war, (l. c. v. 1. 2 cf. v. 22 ff.) drang sich ihm gleich so vielen andern hochgestellten Männern in dem bewegten vierten und fünften Jahrhunderte die erste Erwägung auf: „was nützen dir alle Ehren und Freuden der Welt für die Ewigkeit? In ihnen findest du Gott nicht, dem du angehörst.“ (l. c. v. 28—34.) Und aus dieser Erwägung reifte der Entschluß: „Wohlan denn, an der Grenze des Lebens entschlage sich die Seele ihrer Thorheit und Sünde! Im Liede wenigstens preise sie ihren Gott, dieweil sie durch Tugend es nicht vermag. Unter heiligen Gesängen schwinde der Tag und auch in der Nacht verstumme nicht die Lobpreisung Gottes! Kämpfen will ich gegen die Häresie, den katholischen Glauben vertheidigen, zernichten der Heiden Opfer, vertilgen deine Idole, o Rom! Preisen will ich im Liede die Martyrer, lobsingen den Aposteln!“ (l. c. vs. 35—42). Mit diesen Worten sind auch so ziemlich die Gattungen von poetischen Erzeugnissen bezeichnet, welche der ausgezeichnetste Dichter der römisch-christlichen Kirche als die Frucht eines lebendigern Erfassens des Christenthums zu Tage gefördert hat. Die Zeit der Abfassung seiner Poesien fällt demnach zwischen die Jahre 405 und 413, das man gewöhnlich als das Todesjahr annimmt. Prudentius bewegt sich in den zwei Grundformen christlicher Poesie, der didactisch-panegyrischen und der lyrischen, welche aus dem historisch-dogmatischen Charakter des Christenthums und aus der Mystik desselben mit Nothwendigkeit sich herausbildeten und von der damaligen antik-römischen Poesie, die gleichfalls vorherrschend didactisch-paränetisch und panegyrisch war, die Form und Ausbildung erhielten. Frühzeitig wurde die poetische Form zur populären Darstellung und Vertheidigung christlicher Dogmen gegen Heiden und Häretiker benutzt. Prudentius dichtete zu diesem Zwecke 1) Apotheosis (ἀποϑεωσις), in Hexametern, eine Vertheidigung der Gottheit Christi gegen die verschiedenen Classen der Unitarier; 2) ἁμαρτιγένεια, in Hexametern, über die Genesis der Sünde und des Bösen, gegen Marcioniten und Manichäer; 3) ψυχομαχία, ein didactisches Epos, gleichfalls in Hexametern, darstellend den Kampf des Guten und Bösen im Menschen, der nach dieser Schilderung ein rein ethischer, nicht wie bei den Manichäern ein physischer Proceß ist. Der Götzendienst kämpft mit dem Glauben, die böse Lust mit der Keuschheit, der Zorn mit der Gelassenheit und Geduld 2c., sie alle unterliegen aber dem christlichen Principe; 4) adversus Symmachum libri duo. In diesen zwei Gedichten unterstützt Prudentius mit seinem Talente und in seiner Weise, was schon Ambrosius in bündiger Beweisführung gegen den Antrag des römischen Senators Symmachus auf Wiederherstellung des Altars der Victoria als eine Demonstration zu Gunsten des Heidenthums gesagt hatte. Das erste Buch zeigt den schändlichen Ursprung des alten Götzendienstes und mit wie vielem Rechte Rom sich dem Christenthume zugewendet habe. Im zweiten geht er auf die Gründe, die sein Gegner vorbrachte ein. Da der Dichter sich in beiden Büchern auf einem freiern Gebiete bewegt, so konnte er sein Talent auch freier entfalten, der begeisterten Apologie war ein interessanter

Stoff geboten, weßhalb dieß Gedicht das beste unter allen apologetischen genannt werden muß. Historisch-didactischen Inhalts ist 5) das Enchiridion utriusque testamenti s. Diptychon. Je 4 Hexameter machen einen Gedanken aus, der sich an die hervorragenden Momente der Geschichte des alten und neuen Testaments anschließt, wie Adam und Eva, Abel und Kain, Joseph von seinen Brüdern erkannt, die Verkündigung an Maria, die Hirten von den Engeln belehrt ꝛc. Gannadius zählt zwar dieses Gedicht unter den übrigen auf (de script. eccles. 13), aber es wird, besonders weil es an Gedankenreichthum den übrigen nachsteht, seine Aechtheit bezweifelt. Entschieden ächt dagegen und sehr gelungen sind 6) vierzehn Gedichte περὶ στεφάνων, Loblieder auf die hl. Martyrer Laurentius, Eulalia, Vincens, Hippolyt, Petrus und Paulus, Agnes ꝛc. voll Wärme des Gefühls und erhabener Schilderungen. Endlich der christlichen Lyrik gehören an 7) die zwölf Lieder: καθημερινῶν, größtentheils für die in der alten Zeit genau beobachteten Gebetstunden eines jeden Tages bestimmt. Das erste bezieht sich auf den Tagesanbruch (ad galli cantum); Christus das aufgehende Licht der Welt vertreibt die finstern Mächte der Nacht. Möge er sie auch aus uns verbannen und uns mit neuem Lichte bestrahlen! Das zweite ist gleichfalls ein Morgengesang. Das dritte und vierte sind Tischgebete. Das fünfte ist beim Anzünden des Lichtes (das wieder auf Christus gedeutet wird). Das sechste beim Schlafengehen zu singen oder zu beten. Das siebente und achte bei und nach dem Fasten. Das neunte ein Lob des Erlösers, ist für jede Stunde bestimmt. An diese Lieder reihen sich dann noch Lieder für Exequien (über die Auferstehung), auf das Weihnachts- (octavo Calendas Januarias) und Epiphanie-Fest an. Durch alle diese Lieder weht ein tiefchristlicher Geist, sie zeigen die reiche Symbolik des altchristlichen Lebens und sind daher auch für die kirchliche Archäologie von Wichtigkeit. Mehrere Abschnitte aus diesen Liedern und aus den Hymnen περὶ στεφάνων sind unter die Zahl der kirchlichen Hymnen und in's Brevier aufgenommen worden. — Prudentius gelangte schnell zu großem Ansehen in der Kirche. Schon Sidonius Apollinaris (ep. II. 9) vergleicht ihn mit Horaz, und unter den Neuern nannte ihn Bentley den christlichen Horaz. Hat er gleich hauptsächlich diesen Dichter sich in formeller Hinsicht zum Vorbilde gewählt, so bewegt er sich doch in der antiken Form ungleich freier, als seine Vorgänger, Juvencus und Victorinus, wie er denn auch weit mehr Worte als jene aus der kirchlichen Latinität entlehnt, um den Ausdruck von aller heidnischen Beimischung möglichst rein zu bewahren. — Die erste Ausgabe ist die von Deventer 1472. Zu den bessern gehören die von Waitz, Hannover 1613. 8. Chamillard, in usum Delphini, Paris. 1687. 4. Gallandius, bibl. Patr. T. VIII. Die neueste und beste ist die von Obbarius, (Tübingen bei Laupp) 1844. Vergl. hierzu den Art. Poesie, christliche. [Scharpff.]

Prudentius von Troyes. Er war geboren in Spanien, wanderte nach Frankreich aus, und vertauschte seinen frühern Namen Galiedo mit dem Namen Prudentius. In dem J. 840 oder 845 wurde er auf den bischöflichen Stuhl von Troyes erhoben. In dem Prädestinationsstreite des Gottschalk stand er zuerst auf Seiten Hincmar's von Rheims, nahm aber dann eine vermittelnde Stellung ein. Gegen Ende des J. 849 oder am Anfange des folgenden Jahrs gab Prudentius eine Schutzschrift zu Gunsten des gefangenen Gottschalk aus, die er an Hincmar und dessen Verbündeten Bischof Pardulus von Laon richtete. Er beginnt mit dem Lobe des Augustinus, und dessen Ansehen in der römischen Kirche, dessen Lehre auch Fulgentius und Prosper von Aquitanien vertheidigt hätten. Sodann behauptet er eine zweifache Prädestination, die eine zur Verwerfung, die andere zum Heile. Doch habe Gott die Verworfenen nicht zur Schuld, sondern bloß zur Strafe vorherbestimmt. Christus selbst habe sein Blut nur für die Auserwählten vergossen, denn er sagte: dieses werde für viele vergossen. Darum sei es der Wille Gottes, nicht alle Menschen zu berufen und zu retten. Diese Sätze sucht Prudentius aus

der hl. Schrift und einer Anzahl von Vätern besonders der lateinischen Kirche zu beweisen, von denen der jüngste der ehrwürdige Beda ist. Auf der Seite des Prudentius standen in diesem Streite Ratramnus und Servatus Lupus. Ueber diese Schrift, die ihm von Hincmar übersandt wurde, sagt Rhabanus Maurus: Prudentius stimmt zuweilen mit unserer Ansicht, wenn er sagt, daß Gott nicht Urheber des Bösen sei, daß der Lohn der Guten unverdiente Gnade, die Strafe der Bösen gerechte Vergeltung sei. Wenn er aber sagt, daß Gott durch seine Vorherbestimmung die Sünder zwinge, in das Verderben zu gehen, so scheint mir daraus, nach der Lehre Gottschalks, eine doppelte Prädestination sich zu ergeben (cf. op. Sirmond. T. II. p. 1296). Gegen Ende des J. 851 machte Scotus Erigena sein Werk von der Prädestination gegen Gottschalk bekannt, das er auf den Auftrag Hincmar's verfaßt hatte. Das Werk, welches die Frage vom Standpunct der Philosophie aus entscheiden wollte, konnte den Streit nur verwirren. Erigena zog sich dadurch die Vorwürfe des Semipelagianismus und anderer Irrlehren zu. Wenild, Erzbischof von Sens, zog aus diesem Werke 19 Artikel aus, und übersandte sie dem Prudentius zur Widerlegung. Prudentius that dieß in einer ausführlichen, in 19 Hauptstücke nebst einem Epiloge, getheilten Schrift, welche er an Wenild richtete (biblioth. max. Pat. T. XV. p. 467—597). Dieser tractatus de praedestinatione adv. J. Sc. Erig. wurde im J. 852 geschrieben. Gfrörer urtheilt darüber: „Prudentius schrieb wider Erigena ein dickes Buch, in welchem das Werk des Philosophen mit zweischneidigem Verstande und handfester Rechtgläubigkeit so zugerichtet wird, daß kein guter Fetzen daran bleibt!“ Im folgenden Jahre — 853 — hielt Hincmar eine zweite Synode zu Quiercy — die erste hatte im J. 849 stattgefunden, — wo vier Artikel gegen Gottschalk angenommen wurden, (s. dies. unter „Gottschalk“) nach welchen es nur eine Prädestination gibt. Obgleich Prudentius diese „quatuor capitula“ mit unterzeichnet, so schrieb er doch bald dagegen eine „tractoria epistola adv. 4 cap. convent. Caris.“ Er mag also in Quiercy aus Furcht vor dem Könige Carl dem Kahlen unterzeichnet haben. In der weitern Entwicklung dieses Streites scheint Prudentius zurückgetreten zu sein. Prudentius starb im J. 861, den 6. April, und wird zu Troyes als Heiliger verehrt. Die Bollandisten haben ihn als solchen ausgeschlossen. Aus einem Briefe des Servatus Lupus an Prudentius sehen wir (ep. 63), daß diese beiden Männer von dem Könige Carl mit einer Visitation und Reform der Klöster beauftragt waren. Die Quellen s. d. Art. Gottschalk cf. „Gallia christiana“ T. III. Das Leben des Prudentius von Breyer, Canonicus zu Troyes 1725. „Gfrörer, Geschichte der Carolinger,“ I. Bd. S. 210 folg. 1848. „Das Fränkische Reich nach dem Vertrag von Verdun,“ von Wenck, S. 382. 1851. Vergl. hiezu den Art. Prädestination. [Gams.]

Prüm, gefürstete Abtei des allerheiligsten Salvator. Zu Anfange des achten Jahrhunderts lebte auf der Burg Mürlebach, am Saume des Ardennenwaldes in der Eifel (Bisthum Trier), eine adelige Frau, Namens Bertrada (Berta), wahrscheinlich eine Schwester Carl Martells, die, gleichzeitig mit dem so segensreichen Wirken des hl. Willibrordus in dieser Gegend, auf der damaligen fränkischen Villa Prüm, an dem Flüßchen gleichen Namens, 720 ein Kloster gestiftet hat, welches durch das Zusammenwirken von mancherlei günstigen Umständen, sehr bald eine der angesehensten und reichsten Abteien des Benedictinerordens geworden ist. Pipin nämlich, der 752 aus einem fränkischen Majordom zum Könige der Franken erhoben worden, hatte eine Enkelin jener Bertrada, die Berta, zur Gewahlin, und bereicherte nun auf die Bitten dieser, so wie aus Dankbarkeit für die glänzende Erhebung seines Hauses zur Königswürde, jenes Kloster zu Prüm mit neuen großen Schenkungen und Privilegien und baute dasselbe von Grund aus in größerer Ausdehnung, so zwar, daß er als der eigentliche Stifter und das Jahr 763 als das eigentliche Stiftungsjahr betrachtet wird. Erst unter dem Sohne Pipins, Carl dem Großen, wurden Kloster und Kirche vollendet, und letztere durch Papst Leo III.,

der von Rom flüchtig, Hilfe bei Carl suchte, am St. Annentage 799 unter großartiger Feier, der mehre Cardinäle und 360 Bischöfe beigewohnt haben, zu Ehren des Erlösers (Salvator) geweiht. Durch das besondere Motiv, welches den Pipin, Ahnherrn des Carolinischen Königsstammes, zu dieser Stiftung angetrieben hatte, ist es gekommen, daß alle Sprößlinge dieses Stammes eine große Vorliebe für das Kloster Prüm, gleichsam ein Denkmal der Erhebung zur Königswürde, an Tag legten; dieses um so mehr, als viele Regenten dieses Stammes in der Nähe des Klosters ihre Lieblingsaufenthalte hatten, Aachen, Manderfeld u. a., Sprößlinge des Stammes in der Abtei selber lebten, und so das ganze Carolingische Königshaus, sowohl wegen der Stiftung durch Pipin, als wegen der Nachbarschaft und des persönlichen Umganges mit den ausgezeichneten Aebten, dieses Kloster gleichsam als zu seiner Familie gehörig betrachtete. Daher haben denn nicht bloß Carl der Große und Ludwig der Fromme den frühern Schenkungen neue hinzugefügt, sondern es haben selber die Zwistigkeiten und innern Kriege der Söhne Ludwigs, die verschiedenen Ländertheilungen und der häufige Regentenwechsel in Lothringen fernere Schenkungen nicht verhindert und haben dann selbst die teutschen Könige und Kaiser bis in das eilfte Jahrhundert nicht allein alle bisherigen Besitzungen und Rechte bestätigt, sondern noch neue hinzugefügt. Durch diese fortgesetzten königlichen Schenkungen während mehrer Jahrhunderte, zu denen noch andere von adeligen Familien dieser Gegend hinzugefügt wurden, ist es gekommen, daß kaum eine Benedictinerabtei in Frankreich und Teutschland an Güterbesitz und kostbaren Kirchengeräthen sich mit Prüm messen konnte, daß dieses Kloster in der Zeit seiner Blüthe Güter, Einkünfte und Rechte in hundert neunzehn Herrschaften besaß, in der Picardie, in Zütphen, Geldern, im Erzstifte Cöln, im Herzogthum Jülich, in dem Hochstifte Lüttich, an der Obermaas, im Herzogthum Luxemburg, im Erzstifte Trier und in dem Hochstifte Speyer. Angemessen diesem reichen Güterbesitze war nun auch der Rang und die Stellung, welche diesem Kloster von seinem Stifter und den nachfolgenden Wohlthätern angewiesen worden war. In der Stiftungsurkunde hatte Pipin dasselbe schon von jeder Gerichtsbarkeit eximirt und unter seinen und seiner Nachfolger unmittelbaren Schutz gestellt; die Mönche hatten das Recht, sich den Abt immer aus ihrer Mitte zu wählen, und ist es ein Beweis von dem hohen Range des Klosters, daß die Aebte, mit nur wenigen Ausnahmen, adeligen Geschlechtern der Eifel und der umliegenden Länder angehörten, und der erste Abt, Assuerus, Graf von Aedegau, selbst ein Blutsverwandter des Königs Pipin war. Außerdem haben während des neunten Jahrhunderts mehrere Prinzen des königlichen Hauses, theils freiwillig, theils gezwungen wegen politischer Vergehen, das Mönchskleid in Prüm angenommen, wie Pipin, ein filius spurius Carl des Großen, Hugo, ein Sohn Lothars II.; Carl der Kahle war als Knabe dorthin eine Zeit lang in Verwahr gegeben während der Bruderzwiste; dann hat der Kaiser Lothar I. selber 855 nach Theilung seines Reiches die Krone niedergelegt und in Bußübung als Mönch zu Prüm bald danach seine irdische Laufbahn vollendet. Die Aebte von Prüm waren im Gefolge des Königs, wurden in Reichsgeschäften zu Rathe gezogen, mit wichtigen Gesandtschaften betraut, sie gehörten zu den Reichsständen, hatten Sitz und Stimme auf den Reichstagen. Schon frühe erhielten dieselben von den Königen Münz- und Marktrecht für mehrere ihrer Besitzungen; in ihrer Blüthezeit zählte die Abtei unter ihren Vasallen die Herren von Blankenheim, Schleiden, Kerpen, Neuerburg, Schönecken u. a., dann die Grafen von Cleve, Jülich, Sayn, Wied, Hochstein, Spanheim, Leiningen, Hochstade, Aar, Namur, Vianden, Catzenellenbogen, die Wildgrafen u. a., dann mehrere Herzöge, namentlich die von Luxemburg und Limburg. Diese und andere Dynasten bildeten den Lehnshof der Abtei, mehrere derselben bekleideten die bekannten Hofämter, eines Marschalls, Mundschenks u. dgl. bei dem Abte. In dieser Zeit (im eilften und zwölften Jahrhunderte) stieg die Zahl der Mönche öfter über dreihundert, so daß dieselben cohortenweise

das Chorgebet abhielten, und wenn eine Abtheilung abtrat, eine andere wieder eintrat, und so Tag und Nacht der Chordienst nie unterbrochen wurde. Indessen war aber der Zeit des äußern Glanzes die Periode der innern Blüthe vorhergegangen, wie denn ein Prümer Mönch zu Anfange eines Codex aureus, den er malte, in wenigen Worten den Verlauf der Geschichte des Prümer Klosters und zugleich vieler anderer Benedictinerklöster gezeichnet hat, indem er schrieb: Religio nobis peperit divitias, sed filia devoravit matrem. Diese Periode der innern Blüthe hebt an unter der Regierung Carl des Großen und geht bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts. In dieser Zeit treffen wir in Prüm viele Aebte an, die, nebst adeliger Herkunft, sich durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auszeichneten, wie Marquard, Verwandter und Freund des gelehrten Lupus, Abt von Ferrieres, Egilo, den hl. Ansbald, vor allen Regino, eine Zierde seines Jahrhunderts. (Siehe den Art. Regino.) Wir sehen daselbst eine der namhaftesten Klosterschulen des Benedictinerordens, gerühmt von allen Schriftstellern, welche über die Schulen dieses Ordens geschrieben haben, Trithemius, Mabillon und Ziegelbauer; gelehrte Mönche sind aus dieser Schule hervorgegangen, wie Ado, der nachherige Erzbischof von Vienne, Wandelbert, Diacon in Prüm, Verfasser eines metrischen Martyrologium und anderer Schriften (siehe den Art. Wandelbert.), Regino, Berno, der Abt zu Reichenau geworden und berühmt ist als Abt und Schriftsteller, cujus laudibus resonat orbis, wie Bucelin sagt, und Potho, dessen Schriften in die Biblioth. max. PP. aufgenommen sind. Auch verdient noch der Abt Cäsarius unter den Schriftstellern genannt zu werden, der nach seinem Uebergange in das Cistercienserkloster Heisterbach das Registrum Prumiense geschrieben hat (1222), welches für die Rechts- und Culturgeschichte des Mittelalters äußerst wichtig ist (s. Cäsarius von Heisterbach.). Französische Klöster, wie Ferrieres, ließen sich Abschriften verschiedener Werke zu Prüm anfertigen, schickten von Zeit zu Zeit Mönche dorthin, um sie die teutsche Sprache erlernen zu lassen. Mehrere der Aebte sind auf bischöfliche Sitze erhoben worden, wie Egilo, der 865 Erzbischof von Sens geworden, der hl. Hunfried, Mönch, dann Bischof von Terouanne (in Flandern), Richarius wurde Bischof von Lüttich und später Farabert II. ebenfalls Bischof daselbst. Auch sind von der Abtei mehrere geistliche Stiftungen ausgegangen, dotirt aus ihren Einkünften. Der Abt Marquard gründete (844) das Kloster Münstereifel, in welches Mönche von Prüm übergesiedelt wurden, das später ein Stift geworden ist; Abt Urald gründete in Prüm selbst ein Collegiatstift für zwölf Geistliche, welche die Kapläne des Abtes und der Conventualen sein sollten; und Abt Gerhard, Graf von Vianden, gründete (1190) ein adeliges Fräuleinstift in Niederprüm, Anstalten, die sich bis zur Säcularisation (1802) erhalten haben. Hospitalität und Armenpflege hat die Abtei in großartiger Weise geübt. Auch hatten mehrere Aebte Bruderschaften zu Prüm gestiftet, in deren einer die Glieder der adeligen Familien des Landes eingeschrieben waren, um der Gebete und frommen Werke daselbst theilhaft zu werden, die auf ihrem Sterbebette das Klostergewand anzulegen das Recht hatten und dann auch meistens eine Begräbnißstätte im Kloster erhielten. — Von den Unfällen, welche in früherer Zeit die Abtei getroffen haben, einer gänzlichen Plünderung und Einäscherung (882) und nochmaliger Plünderung (892) durch die Normanen hat sie sich bald wieder erholt; seit dem Beginne des 13ten Jahrhunderts aber sehen wir auch hier, und zwar in erhöhtem Maße, die allgemeinen Ursachen des innern Verfalles der Benedictinerklöster überhaupt ihre verderbliche Wirkung ausüben. Durch den großen Reichthum und die weltliche Hoheit waren Wohlleben, Ueppigkeit, Prunksucht und Ehrgeiz in das Kloster eingekehrt und hatten die Einfachheit und Strenge des Klosterlebens verdrängt; Männer aus vornehmen, adeligen Familien waren eingetreten, welche die Ordensdisciplin nicht ertragen wollten und dieselbe allmählig lockerten, weil sie ohne Beruf eingetreten waren, die hohe Würde des Abtes, des Decans, des Propstes

als Sinecuren betrachteten und durch Protection dieselben an sich brachten, um ein bequemes Leben führen zu können. Die adelige Abkunft der Aebte, der fürstliche Rang derselben brachten die Abtei in zu viele Berührungen mit der Welt und führten allmählig auch Weltlichkeit in die Lebensweise ein. Seit Anfang des 13ten Jahrhunderts kamen nun noch Erpressungen und Bedrückungen der Vögte hinzu, die sich aus Schutzherrn zu Zwingherrn der Abtei machten, so daß die Prümer Chronisten einstimmig klagten, ihre Vögte hätten ihnen Jahrhunderte hindurch mehr Schaden zugefügt, als Nutzen gebracht. In Folge solcher Bedrückungen und mancher Kämpfe mit den eigenen Vasallen war 1361 der Wohlstand so zerrüttet, daß statt hundert nur mehr sechzehn Conventualen in der Abtei lebten, und daß, um den Convent wenigstens auf fünfundzwanzig Glieder für seinen Unterhalt sicher zu stellen, die sämmtlichen Einkünfte in eine Abts- und eine Convents-Portion getheilt werden mußten. Bequemlichkeit und Sucht nach Ungebundenheit gingen nun weiter und theilten die Conventualen nun auch unter sich, wohnte Jeder abgesondert und lebte von der ihm zugemessenen Portion. Die Erzbischöfe und Churfürsten von Trier, diesen Rückgang der Abtei in dem Wohlstande und den gänzlichen Verfall der Disciplin ersehend, wie auch, daß dieselbe ihre Vasallen und Vögte in Gehorsam und Pflicht zu erhalten außer Stande sei und die beständigen Fehden die Sicherheit und Ruhe des Trier'schen Erzstiftes in der Eifel selbst gefährdeten, faßten den Gedanken, Prüm mit dem Erzstifte uniren zu lassen. Kaiser Carl IV. erklärte 1348 seine Bereitwilligkeit, diese Union vollziehen zu lassen, wenn der apostolische Stuhl dieselbe annehmen wolle; auch sprach Papst Bonifacius IX. 1397 die Union mit der erzbischöflichen Tafel aus. Bald darnach aber hat der Convent, obgleich die Union eine perpetua sein sollte, wieder einen Abt gewählt, demselben die Belehnung durch den Kaiser zu verschaffen und den Papst selber zur Aufhebung der Union zu vermögen gewußt. Eine zweite Union dauerte auch nicht lange, und so zieht sich ein provisorischer Zustand durch das 15te Jahrhundert bis zur Mitte des 16ten hindurch, in welchem die Abtei immer mehr verkam; selbst der gute Wille des vorletzten Abtes Wilhelm, Grafen von Manderscheid, die Bursfelder Reform einzuführen, gelang nicht vollständig. (S. Bursfelder Congregation.) Im Zeitalter der Reformation verlor die Abtei dazu wieder manche Einkünfte durch Abfall mehrer Gebiete von der Kirche; die Disciplin war völlig vernichtet, mehre Conventualen fielen zur Häresie ab, einige, als Pfarrer stehend auf incorporirten Pfarren, lebten in notorischem Concubinate, Kirche und Kloster waren durch Verwahrlosung dem Einsturze, der Convent seiner Auflösung nahe; außerdem hatten die Aebte eine förmlich feindselige Gesinnung gegen die Churfürsten von Trier gefaßt, Abt Robert befehdete den Churfürsten Richard von Greifenklau, sein Nachfolger Wilhelm hielt mit dem Raubritter Franz von Sickingen, der das Erzstift überzog, und war es nun offenbar, daß nicht allein durch die Stellung Prüms der Landfriede des Erzstiftes gefährdet sei, sondern selbst die lutherische Häresie von jener Seite her in dasselbe einzudringen drohe. Daher hat endlich auf neues Betreiben der Union durch den Churfürsten Jacob von Eltz und auf Grund eines commissarischen Protocolles über die Gesammtzustände von Prüm, vorgelegt dem damaligen päpstlichen Nuntius in Teutschland, Gropper (s. d. A.), Papst Gregor XIII. die unio perpetua mit dem Erzstifte ausgesprochen (1574) und ist dieselbe sofort nach dem Ableben des damaligen Abtes Christoph, Grafen von Manderscheid (1576) bleibend vollzogen worden. Von da ab hatte die Abtei nur mehr einen Prior, der Churfürst und Erzbischof von Trier war administrator perpetuus abbatiae imperialis Prumiensis und hatte als solcher auf Reichstagen, nebst seinem Sitze auf der Churfürstenbank, auch Sitz und Stimme auf der Fürstenbank. Mit vieler Mühe stellten die Churfürsten, so viel thunlich, den materiellen Wohlstand wieder her, lösten verpfändete Güter wieder ein, restaurirten die dem Zusammensturze nahen Kirchen- und Klostergebäude; durch den Weihbischof Biesfeld, der im Collegium Germanicum gebildet

worden, unter Beihilfe der vor kurzem nach Trier berufenen Jesuiten, führte Jacob von Eltz die nöthige Reform im Innern ein und stellte die Klosterzucht wieder her. Ungeachtet der nunmehr allseitig sich bessernden Zustände konnten die Prümer Mönche doch niemals jene Union verschmerzen; zu Anfang des 18ten Jahrhunderts wagte es sogar der damalige Prior Cosmas Knauff in einem größern, im Drucke ausgegebenen Werke die Rechtmäßigkeit der Union zu bestreiten und Aufhebung derselben zu verlangen; und wenn auch dieser Versuch lebenslängliche Gefangenschaft auf der Feste Ehrenbreitstein für ihn zur Folge hatte, so hat dennoch der Convent in so weit fortwährend gegen das Erzstift agitirt, als er bei Erledigung des Erzstiftischen Sitzes dem Trier'schen Capitel die landesherrliche Zwischenregierung im Fürstenthum Prüm streitig zu machen und für sich in Anspruch zu nehmen trachtete, und zwar in so hartnäckiger Weise, daß derselbe, unmittelbar vor dem Regierungsantritte des letzten Churfürsten, Clemens Wenceslaus, 1768 mit Waffengewalt dem erzstiftischen Capitel sich widersetzte und mit Waffengewalt zur Ordnung gebracht werden mußte. Unter der Regierung des genannten Churfürsten brach die französische Revolution aus, die durch Säcularisation dem Fürstenthum und Kloster Prüm ein Ende gemacht hat. Nach Veräußerung aller Güter hat dann Napoleon (1803) die Klosterkirche zu einer Pfarrkirche und das Klostergebäude mit dem Garten der Stadt Prüm zu Schulzwecken geschenkt. [Marx.]

Psallianer heißen bei Augustin de haer. 57. in Folge eines Fehlers der Abschreiber (s. Schröckhs Kgsch. VI. 231) die Messalianer (s. d. Art.); daher stimmt Augustin, von den Psallianern redend, der Hauptsache nach mit dem überein, was Epiphanius von den Messalianern berichtet, erzählt jedoch noch außerdem, die Psallianer beteten so viel, daß es denen, die dieses von ihnen hörten, unglaublich vorkomme, wobei sie sich auf die Ermahnung Christi beriefen, ohne Unterlaß zu beten. Augustin fügt noch hinzu, Einige hätten ihnen auch die lächerliche Meinung zugeschrieben, daß, wenn die Reinigung der Seele vorginge, ein Schwein mit ihren Jungen zum Munde des Menschen herauskomme und dagegen ein Feuer, das nicht brenne, hineingehe; überdieß hätten sie behauptet, Mönchen sei es verboten, zum Unterhalt ihres Lebens zu arbeiten, und eben deßhalb gäben sie sich für Mönche aus, um unter einem hl. Vorwande dem Müßiggange zu fröhnen. Offenbar paßt diese Beschreibung der Psallianer wohl zum Wesen oder vielmehr Unwesen der Messalianer; im Uebrigen mögen die Messalianer oft auch Psallianer genannt worden sein, wie sie überhaupt unter verschiedenen Namen vorkommen, die natürlich auch auf eine Verschiedenheit der aberwitzigen Meinungen im Einzelnen hindeuten. — Nicht zu vermengen mit den Psallianern sind die Psatyrianer (Kuchenbäcker), eine gewisse Nebenpartei der Arianer zu Constantinopel, welche ihren Namen von einem Kuchenbäcker (Theoktistus) aus Syrien erhielt, der mit besonderm Eifer den Satz behauptete, Gott der Vater sei gewesen ehe der Sohn da war. [Schrödl.]

Psalmen oder Psalter ist der gewöhnliche Name einer reichhaltigen Sammlung religiöser Lieder im alttestamentlichen Canon. Das Wort Psalm, *ψαλμός*, von *ψάλλειν* (die Cither oder überhaupt ein Saiteninstrument spielen) bedeutet eigentlich Saitenspiel, dann tropisch ein zum Saitenspiel gesungenes Lied, und ebenso ist Psalter (*ψαλτηριον*) eigentlich ein Saiteninstrument, dann tropisch eine Sammlung von Liedern, die unter Begleitung von Saiteninstrumenten gesungen werden. Der hebr. Name ist תְּהִלִּים, abgekürzt תִּלִּים, auch תִּלִּין von הלל (loben, preisen) und bedeutet eigentlich Lobgesänge; im Psalmenbuche selbst jedoch erhalten die Psalmen diesen Namen nicht, sondern werden תְּפִלּוֹת (Gebete) genannt (Ps. 72, 20). Solche Psalmen, d. h. religiöse Lieder, sind bei den Hebräern, wie sich dieses auch im Voraus nicht anders erwarten läßt, schon in sehr früher Zeit entstanden. Bei der poetischen Anlage des Volkes, wie der Orientalen überhaupt konnte es nicht fehlen, daß auch das religiöse Element, das bei ihnen zumal seit,

der patriarchalischen Zeit das erste und wichtigste Lebensmoment war, auch in der Poesie seinen entsprechenden Ausdruck fand. Es kann daher nicht befremden, daß schon im Pentateuch religiöse Lieder und Bruchstücke von solchen vorkommen und selbst im Psalmenbuche ein Lied sich findet, welches dem Moses zugeschrieben wird. Wie sich in der nachherigen Zeit die religiöse Stimmung der Israeliten poetisch auszusprechen pflegte, zeigt beispielsweise der schöne religiöse Siegesgesang der Debora (Richt. 5.), und das zwar kurze aber nicht minder schöne Lob- und Danklied der Hanna (1 Sam. 2, 1—10). Zu ihrer schönsten Blüthe gelangte aber die religiöse Poesie der Hebräer durch David, der deßhalb auch schon vom Verfasser der Bücher Samuels der anmuthige Sänger Israels genannt wird (2 Sam. 23, 1), und von dem es im Buche Sirach dießfalls heißt: Bei all seinem Thun brachte er Lobpreisung dar; dem Heiligen, dem Höchsten sang er mit den Worten des Ruhmes von ganzem Herzen und liebte seinen Schöpfer. Und er stellte Sänger auf vor dem Altare und machte süß durch ihre Töne die Lieder. Er gab den Festen Glanz und schmückte die heiligen Zeiten auf's Höchste, so daß man seinen (Gottes) heiligen Namen lobte und vom frühen Morgen an das Heiligthum wiederhallte (Sir. 47, 8—10. Vulg. 9—12). Schon in seiner Jugend, als er noch die Heerden seines Vaters weidete, und noch nicht, wie seine älteren Brüder zum Kriegsdienste tauglich war, hatte er Freude an Gesang und Saitenspiel (1 Sam. 16, 17—19. vgl. 17, 13 f. 28), und sang sicherlich schon damals nicht bloß fremde, sondern auch selbstgemachte Lieder, deren Grundrichtung, nach der Weise, wie er dem Goliath begegnete (1 Sam. 17, 45—47), zu schließen, eine durchaus religiöse gewesen sein muß. Während seines nachherigen Aufenthaltes am königlichen Hofe übte er seine Kunst täglich (1 Sam. 18, 10), und das von da an für ihn beginnende wechselvolle und drangsalreiche Leben, während seiner Verfolgungen von Seite Sauls, gab ihm gar oft Anlaß, dem Höchsten sein Leiden zu klagen, ihn um Hilfe und Rettung zu bitten, für die erlangte seinen Dank auszusprechen und sein Vertrauen und seine Hoffnung zu erneuern. Und selbst nachdem er zur königlichen Würde über ganz Israel gelangt war, war seine Regierung, obwohl im Ganzen eine sehr glückliche, dennoch auch eine sehr unruhige und kriegerische, und er hatte nicht bloß gegen äußere Feinde, sondern auch wiederholt gegen Empörungen im Innern zu kämpfen, so daß sich die Anlässe jener Art auch jetzt wieder oft genug erneuerten. Uebrigens war jetzt das Beispiel und Vorbild des thatkräftigen und beliebten Fürsten, der sich namentlich auch durch Verbindung religiöser Gesänge mit dem heiligen Dienste um die Feier des letzteren verdient gemacht hatte (1 Chron. 25. Sir. a. a. O.), von großer Wirkung. Er fand zahlreiche und oft sehr glückliche Nachahmer, wie z. B. die asaphischen und korachitischen Psalmen beweisen, und seine Dichtung wurde in solchem Grade als mustergültig betrachtet, daß sie selbst von Schwelgern und Abtrünnigen zu profanen und gottlosen Zwecken nachgeahmt wurde (Amos 6, 5). Gleichwie aber von den davidischen Liedern selbst nicht alle (vgl. 2 Sam. 1, 18—27), sondern nur eine gute Auswahl, in die religiöse Sammlung des Psalmenbuches aufgenommen wurden, so war dieses begreiflich mit den Liedern Anderer noch weit mehr der Fall. Obwohl daher von Salomo ausdrücklich berichtet wird, er habe 1005 Lieder verfaßt (1 Kön. 4, 32), so finden sich in der Psalmensammlung doch nur zwei, die ihm zugeschrieben werden. Wenn daher nach den Verfassern der Psalmen gefragt wird, so nimmt David unter denselben jedenfalls den ersten Rang ein, wenn gleich manche Psalmen in dem Psalmenbuche vorkommen, die nicht von ihm sind. Zwar werden schon im Thalmud (Sebachim, fol. 117 a. Baba bathra, fol. 14 b. 15 a.), dann von Augustin (de civitate Dei. XVII. 14) und Chrysostomus (in Ps. 50. Opp. ed. Montf. v. 573) sämmtliche Psalmen dem David zugeschrieben; allein dieses hat nicht nur die auf andere Verfasser lautenden Angaben der Ueberschriften, sondern ganz entscheidend den Umstand gegen sich, daß Psalmen vorkommen, die erst aus der nachexilischen Zeit herrühren. Aus der vordavidischen Zeit wird

nur ein einziger Psalm hergeleitet, nämlich der 90te (Vulg. 89te), welcher sich als Gebet Mosis bezeichnet und nach Inhalt und Form des großen Gesetzgebers der Theocratie auch vollkommen würdig ist, so daß etwaige Zweifel gegen die Angabe der Ueberschrift um so unbegründeter wären, als in dem Psalm selbst nicht die geringste Hindeutung auf nachmosaische Zeiten und Zustände vorkommt. Wenn dagegen die alten Rabbinen auch noch die folgenden zehen Psalmen, deren Verfasser nicht genannt wird, dem Moses zuschreiben, und dabei, wie schon Origenes bezeugt (Opp. ed. Delarue II. 514), die Regel aufstellen, daß die anonymen Psalmen je dem nächstvorhergenannten Verfasser angehören, so erhellt die Falschheit dieser Regel, obwohl auch der hl. Hieronymus sie adoptirt (Epist. ad Cyprianum presbyterum. tom. II. p. 695. ed. Mart.), hinlänglich schon aus Ps. 99, 6. (Vulg. 98, 6), wo Samuel nicht etwa weissagungsweise, wie Hieronymus will, sondern als eine bereits der Geschichte angehörige Person, erwähnt wird. Dem David werden im jetzigen hebräischen Psalmentexte 73 Psalmen zugeschrieben, nämlich Ps. 3—9. 11—32. 34—41. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145. Einige Handschriften fügen noch Ps. 66 und 67 hinzu. Außerdem bezeichnet die alexandrinische Uebersetzung und in Uebereinstimmung mit ihr die lateinische Vulgata auch noch Ps. 33. 43. 71. 91. 94—99. 104. als davidisch. Dagegen die syrische Peschito läßt bei 12 Psalmen, die im hebräischen Text dem David zugeschrieben werden, diese Angabe weg und schreibt ihm dafür mehrere andere zu, die meisten von jenen, welche ihm auch die LXX. im Gegensatze zum hebräischen Texte beilegen, und noch einige weitere (vergl. Herbst, Einleitung II. 2. S. 212). Es erhellt hieraus schon, daß die dießfallsigen Angaben der Psalmenüberschriften im Urtexte und den alten Uebersetzungen nicht sämmtlich ursprünglich und richtig sein können, und der speciellen Exegese das Geschäft zufallen muß, über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit im einzelnen Falle zu entscheiden. Außer Moses und David werden aber in den Ueberschriften auch noch andere Verfasser genannt und zwar zunächst Salomo, welchem zwei Psalmen (72 und 127) zugeschrieben werden; dann Asaph, unter welchem wahrscheinlich der 1 Chron. 6, 24. 15, 17. 16, 5. 2 Chron. 29, 30. erwähnte Sohn Berechja's, Zeitgenosse und Sangmeister Davids, gemeint ist, der auch Seher (חֹזֶה) genannt und als Verfasser von zwölf Psalmen (50. 73—83) bezeichnet wird; ferner die Söhne Korachs, nach 1 Chron. 6, 33 ff. 26, 1. 2 Chron. 20, 19. eine levitische Sängerfamilie, die als solche noch in später Zeit beim Heiligthum thätig war, und in den Ueberschriften von eilf Psalmen (42. 44—49. 84. 85. 87. 88) vorkommt; endlich Heman und Ethan, die Esrachiten, von denen jenem Ps. 88, diesem Ps. 89 zugeschrieben wird. Es sind dieß wahrscheinlich dieselben Männer, die in den historischen Büchern als levitische Sänger zur Zeit Davids, ausgezeichnet durch hohe Weisheit, erwähnt werden (1 Kön. 4, 31. 1 Chron. 6, 18. 29). Außerdem werden in der alexandrinischen und syrischen Uebersetzung auch die Propheten Haggai und Zacharias als Verfasser der Psalmen 145—148 (Hebr. 146—148) bezeichnet. In Betreff dieser Angaben ist hier nur im Allgemeinen zu bemerken, daß bei denselben in den alten Uebersetzungen, so weit sie von dem Urtexte abweichen, mit dem sie übrigens doch meistens übereinstimmen, weit mehr bloße Muthmaßung und Willkür obwaltet, als im Urtexte selbst, und daß in letzterem dieselben in der Regel mit dem Inhalte der betreffenden Psalmen im Einklang stehen, und nur in wenigen Fällen mit diesem unverträglich sind und dadurch als unrichtig sich ausweisen. Wo aber dieses nicht der Fall ist, hat man begreiflich keinen Grund, die Richtigkeit der Angaben zu bezweifeln, und es ist eine unhaltbare Hyperkritik, wenn man überall, wo der Inhalt nicht positive Beweise oder doch Wahrscheinlichkeitsgründe für die Aussage der Ueberschrift darbietet, letztere ebendeßwegen verwirft, und bei der Auslegung von der Voraussetzung ihrer Unrichtigkeit ausgeht. Damit ist zum Theil schon auch über die Ueberschriften der Psalmen geurtheilt. Dieselben ent-

halten jedoch außer den Angaben in Betreff der Verfasser noch verschiedene andere Bemerkungen, die sich theils auf die geschichtliche Veranlassung, theils auf die Dichtungsart, theils auf den Vortrag beim Heiligthum beziehen. Für die Beurtheilung ihres Werthes ist besonders die alexandrinische und noch mehr die alte syrische Uebersetzung von Wichtigkeit. Erstere hat bereits die auf die Dichtungsart und den Vortrag im Heiligthum bezüglichen Angaben ausgedrückt, aber mitunter auf eine Weise, welche hinlänglich zeigt, daß die Bedeutung der betreffenden Textesworte den Uebersetzern nicht sicher bekannt war, woraus sich schon auf ein bedeutend höheres Alter derselben, als der alexandrinischen Uebersetzung selbst schließen läßt. Wenn daher die syrische Uebersetzung derartige Bemerkungen nirgends ausgedrückt hat, so folgt daraus nicht etwa ein späterer Ursprung derselben, sondern nur, daß sie in dem hebräischen Exemplare, welches der Peschito zum Originale diente, sich nicht befunden haben. Dieses aber wird zu dem Schlusse berechtigen, daß die fraglichen Bemerkungen nicht ursprünglich seien, sondern den Psalmen nur zum Behufe ihres Gebrauches beim Heiligthum beigefügt und eben darum nur in jenen Exemplaren, die für das Heiligthum bestimmt waren, geschrieben, in andern Exemplaren dagegen, weil sie anderwärts keinen Werth hatten, weggelassen worden seien. In diesem Falle ist es dann auch nicht besonders zu beklagen, daß die fraglichen Bemerkungen auch für uns nicht mehr sicher verständlich sind, da sie zum richtigen Verständniß der Psalmen doch nichts beitragen könnten. Auf der andern Seite gibt die syrische Uebersetzung die geschichtliche Veranlassung der Psalmen sehr häufig an, aber nie stimmt sie dabei mit den dießfallsigen Angaben des Urtextes überein. Letztere müssen daher in dem Originale der Peschito ebenfalls gefehlt haben, und ihre Angaben erscheinen sofort nur als exegetische Vermuthungen, sind vielleicht in einzelnen Fällen, wo sie den entsprechenden hebräischen Angaben dem Sinne nach nahe kommen, als exegetische Ueberlieferung anzusehen. Dagegen stimmt die alexandrinische Uebersetzung mit den Angaben des Urtextes über die geschichtliche Veranlassung immer überein, nur gibt sie diese auch einige Male an, wo jener schweigt. Ob wir es in letzterem Falle mit bloßen Vermuthungen zu thun, oder auch in ihrem hebräischen Original entsprechende Angaben vorauszusetzen haben, die im jetzigen hebräischen Texte fehlen, wird dahin gestellt bleiben müssen. Jene Uebereinstimmung aber dient jedenfalls zum Beweise, daß die betreffenden Angaben des Urtextes ein hohes Alter haben und wohl in den meisten Fällen auf uralter Ueberlieferung beruhen mögen. Das Fehlen dieser Angaben aber in dem Originale der Peschito wird sich daraus erklären, daß in jenen hebräischen Psalmenabschriften, wo der oben berührte Theil der Ueberschriften weggeblieben war, die Ueberschriften überhaupt nicht ausgenommen wurden, außer so weit sie den Verfasser nannten, weil diese Angaben als die wichtigsten und zugleich ältesten und zuverlässigsten betrachtet wurden. Die Sammlung der Psalmen, wie sie uns im jetzigen Psalmenbuche vorliegt, kann nur der nachexilischen Zeit angehören wegen der in ihr befindlichen nachexilischen Psalmen. Dagegen müssen Particularsammlungen, die dann in die jetzige Sammlung aufgenommen wurden, schon frühe vorhanden gewesen sein. Wenn schon David den Gottesdienst im Heiligthum durch den Vortrag religiöser Lieder feierlicher zu machen suchte, so muß wohl schon damals, oder doch bald nachher, eine Sammlung solcher Lieder für den liturgischen Gebrauch veranstaltet worden sein, und daß wirklich frühere Particularsammlungen in die jetzige Sammlung übergegangen seien, wird durch die Beschaffenheit dieser letzteren so viel wie gewiß. Sie ist in fünf Bücher abgetheilt nach Analogie des Pentateuchs (*τὸ ψαλτήριον διεῖλον εἰς πέντε βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον.* Epiphan., de mens. et pond. c. 5), und die einzelnen Bücher schließen mit Doxologien, die schon in den ältesten Uebersetzungen sich finden, zum Beweise, daß diese Abtheilung in ein hohes Alterthum hinaufreiche. Das zweite Buch hat überdieß noch eine Unterschrift (Ps. 72, 20), welche die Schlußformel einer alten Particularsammlung

gewesen zu sein scheint. Im ersten Buche (Ps. 1—41) finden sich außer vier anonymen Psalmen (1. 2. 10. 33) bloß solche, die dem David zugeschrieben werden, im zweiten (Ps. 42—72) ebenfalls wieder viele davidische (18 von 32), im dritten (Ps. 73—98) dagegen wird bloß Ps. 86 und im vierten (Ps. 90—106) bloß Ps. 101 und 103, im fünften (Ps. 107—150) aber wiederum fünfzehn Psalmen dem David zugeschrieben. Obwohl es daher schwer ist, etwas Befriedigendes über die Entstehungsweise der jetzigen Sammlung aus Particularsammlungen zu bestimmen, so ist es doch am wahrscheinlichsten, daß das erste Buch mit seinen durchaus davidischen Psalmen, oder vielleicht das erste und zweite Buch zusammen die erste Particularsammlung ausgemacht haben; nur müßte man im letzteren Falle annehmen, daß in die anfängliche Sammlung im Laufe der Zeit noch andere spätere Lieder aufgenommen worden seien. Nachher wären dann von Zeit zu Zeit die neu entstandenen, oder aus früherer Zeit noch vorhandenen, aber in die erste Sammlung nicht aufgenommenen Lieder, auch wieder gesammelt worden, ohne daß sich jedoch über die Zeit und den Umfang anders als bloß vermuthungsweise reden ließe. Uebrigens sind die verschiedenen dießfalls aufgestellten und durchweg unsicheren Vermuthungen (vgl. Herbst, Einleitung II. 2. S. 215 ff.) um so weniger wichtig, als sie auf die Auffassung und das Verständniß der einzelnen Psalmen, sofern es sich nicht um deren Verfasser und Entstehungszeit handelt, keinen bedeutenden Einfluß, und sofern jenes etwa der Fall ist, nirgends ein entscheidendes Gewicht haben. Noch ist hier zu bemerken, daß die Zählungsweise der Psalmen in der alexandr. Uebersetzung und der ihr folgenden lateinischen Vulgata nicht dieselbe ist, wie im hebr. Urtexte. Die Septuaginta nahmen nämlich den 9. und 10. Ps. zusammen als Einen, und blieben daher von da an in der Zählung um einen Psalm zurück bis zu Ps. 114, diesen nahmen sie wieder mit Ps. 115 zusammen, so daß diese beiden Psalmen bei ihnen als Ps. 113 erscheinen, dafür theilen sie aber sogleich Ps. 116 in zwei Psalmen, so daß Ps. 117 wieder als Ps. 116 erscheint und sie von da an wieder um einen Psalm zurückbleiben bis Ps. 147, diesen zerlegen sie wieder in zwei und treffen daher jetzt mit der Zählung des Urtextes wieder zusammen. Der Inhalt des Psalmenbuches ist sehr reich und mannigfaltig und man pflegt die Psalmen mit Rücksicht auf denselben verschiedenartig zu classificiren. Eine Hauptclasse bilden I. die Gesänge auf Gott. Sie sind theils Lob- und Danklieder, in denen Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und insbesondere als Beschützer seines auserwählten Volkes gepriesen wird (z. B. Ps. 8. 18. 19. 29. 30. 33. 46 ꝛc.), theils Aeußerungen der Hoffnung und Zuversicht auf Gottes Güte und Gnade, und der Sehnsucht, in seiner Nähe und seinem Heiligthume weilen zu können (z. B. Ps. 23. 42. 43. 90. 91. 101 ꝛc.), theils haben sie Zion und den Tempel als Wohnsitz Jehova's und die öffentliche Festfeier zum Gegenstande, und dringen auf eine würdige Verehrung Gottes (z. B. Ps. 15. 24. 68. 81. 87 ꝛc.). Eine fernere Classe sind II. historische oder Nationalpsalmen, worin die alte Geschichte Israels seit den Zeiten der Patriarchen, namentlich die mosaische, in Erinnerung gebracht, auf die damals dem Volke zu Theil gewordenen Gnadenerweisungen und wunderbaren Führungen Gottes, die darauffolgende Besitznahme des hl. Landes unter Gottes wunderbarem Beistande und den glücklichen Aufenthalt in demselben hingewiesen, und zur Dankbarkeit gegen Gott und Beobachtung seines Gesetzes ermahnt wird (z. B. Ps. 78. 105. 106. 114 ꝛc.). Eine dritte Classe umfaßt III. sog. Königspsalmen, in denen der theocratische König als Stellvertreter Jehova's gepriesen und ihm Gottes Beistand zu seinen Unternehmungen gewünscht wird (z. B. Ps. 20. 21). Eine fernere Classe enthält IV. religiös-moralische Lieder, theils Lehrgedichte über das Schicksal der Frommen und Lasterhaften, theils Betrachtungen über das Glück der Sündenvergebung und die erfreulichen Folgen sittlicher Tadellosigkeit und gewissenhafter Gesetzeserfüllung (z. B. Ps. 1. 37. 49. 50. 73. 119). Eine weitere ziemlich große Classe bilden V. die Klagpsalmen, in denen

bald von einzelnen Israeliten, bald vom ganzen Volke über Unglück und Elend, namentlich über Bedrückung und Mißhandlung von einheimischen oder auswärtigen Feinden geklagt, und die Bitte um Rettung und Befreiung von denselben an Gott gerichtet wird (z. B. Ps. 3—5. 7. 10—14. 17. 24—28 ꝛc.). Eine Unterart dieser Psalmen sind die sog. Bußpsalmen (s. d. A.), in denen das Leiden des Psalmisten unverholen als ein selbstverschuldetes und wohlverdientes bezeichnet, die begangene Sünde offen eingestanden und um Vergebung derselben und Aufhebung der an sie geknüpften Strafen gefleht wird. Die Psalmen, die von der Kirche ausdrücklich als Bußpsalmen (psalmi poenitentiales) bezeichnet werden, weil sich in ihnen das Schuldbewußtsein und die Sehnsucht nach Sündenvergebung besonders stark ausspricht, sind Ps. 6. 32. 38. 51. 102. 130. 142. (Vulg. 6. 31. 37. 50. 101. 129. 141). Eine fernere Classe endlich umfaßt VI. prophetische Psalmen, die sich auf den Messias, seine Erniedrigung und Leiden, seine Verherrlichung und die Ausbreitung seines Reichs beziehen (z. B. Ps. 2. 16. 22. 40. 45. 110 ꝛc.) (s. d. Art. Messias). Aus diesem Inhalte ergibt sich von selbst die hohe Wichtigkeit und Bedeutsamkeit des Psalmenbuches für das religiöse Leben des Menschen. Es bedarf kaum mehr der Bemerkung, daß die Psalmen sich auf die verschiedenartigsten Lagen des menschlichen Lebens beziehen und die denselben angemessene religiöse Gemüthsstimmung aussprechen. Es kann daher nicht befremden, daß die Psalmen schon im alten Bunde für die Feier des öffentlichen Gottesdienstes das eigentliche Gebet- und Gesangbuch waren. Andeutungen hiefür kommen gelegenheitlich schon in den historischen Büchern wiederholt vor. Die Sänger, welche David für den Dienst des Heiligthums bestimmte, sangen begreiflich Psalmen, und ohne Zweifel meistens oder durchaus davidische Psalmen. Zur Zeit des Hiskias wurden bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten davidische und asaphische Psalmen gesungen (2 Chron. 29, 30). Das Nämliche geschah nach dem Exil im zweiten Tempel (Esra 3, 10 f. Neh. 12, 24. 45). In der christlichen Kirche hatte das Psalmenbuch ebenfalls gleich von Anfang an keine geringere Bedeutsamkeit. Der Herr selbst hat nach der Feier des letzten Abendmahles mit seinen Jüngern Psalmen gesungen (Matth. 26, 30), und bald darauf noch am Kreuze über seine Verlassenheit vom Vater mit den Worten eines Psalmes geklagt (Matth. 27, 46), nach seiner Auferstehung aber ausdrücklich erklärt, daß die Psalmen Weissagungen auf seine Person enthalten (Luc. 24, 44). Seinem Beispiele folgten die Apostel. Paulus und Silas priesen Gott im Kerker zu Philippi mit Psalmen (ὕμνουν. Apg. 16, 25), und die Epheser und Colosser ermahnt Paulus, den Herrn mit Psalmen und geistlichen Liedern zu preisen (Ephes. 5, 19. Col. 3, 16). So konnte nicht ausbleiben, daß das Beten und Singen der Psalmen, sowohl bei der Feier des Gottesdienstes als bei den Privatandachten der ersten Christen etwas Gewöhnliches wurde (cf. Ambros. praef. in Psalm.) und zur Zeit des hl. Ambrosius es bereits zur Schande gereichte, den Tag ohne Psalmengebet zu enden (Quis enim sensum hominis gerens, non erubescat sine Psalmorum celebritate diem claudere. Ambros. l. c.). Häufig und dringend sind die Anpreisungen und Empfehlungen des Psalmengebetes bei den Kirchenvätern (cf. Calmet, prolegg. in Psalm.), und die Psalmen machten von jeher einen Hauptbestandtheil der liturgischen Kirchenbücher, namentlich des Breviers, aus, so daß das Breviergebet hauptsächlich Psalmengebet ist. Und selbst als nicht lange nach dem Anfang des 13. Jahrhunderts die Kirche durch den argen Mißbrauch, den die Waldenser und Albigenser mit der hl. Schrift trieben, sich zu einem Verbote derselben in der Volkssprache genöthigt sah, gestattete sie doch noch das Psalmenbuch (cf. Malou, la lecture de la bible en langue vulgaire. I. 2 sqq.); und wenn Tholuck es rühmenswerth findet, daß die Psalmen „auch jetzt noch den Protestanten gleichsam als Erbauungsbuch dienen" (Uebersetzung und Auslegung der Psalmen S. II.), so kommt dieser Ruhm in noch höherem Grade den Katholiken zu; und es ist in einem ausgedehnteren Sinne, als es Tholuck zu meinen scheint,

richtig, wenn er sagt (a. a. O.): „Was müßte es für eine Geschichte werden, wollte man aufzeichnen, was für geistliche Erfahrungen, welche Aufschlüsse, Tröstungen und Kämpfe sich für heilige Menschen im Laufe der Zeiten an die einzelnen Aussprüche der Psalmen angeknüpft, welche Stelle sie in der innern Geschichte der Helden des Gottesreichs eingenommen haben!“ Bei dieser hohen Bedeutsamkeit des Psalmenbuches in der Kirche von jeher und der theilweisen Dunkelheit mancher Psalmen namentlich im griechischen und lateinischen Uebersetzungstexte konnte es nicht fehlen, daß von jeher auch häufige Erklärungen desselben versucht wurden, und es gibt wohl kein biblisches Buch, an dem die Exegeten so oft und so beharrlich ihre Kräfte versucht haben, als an dem Psalmenbuche. Schon Le-Long (Bibliotheca sacra. Paris. 1723. tom. II. p. 1098 sqq.) zählt mehr als 500 Commentare über die Psalmen auf, und zwar mit Ausschluß derjenigen, welche sich in größeren Bibelwerken, z. B. Commentaren über die ganze Bibel, oder das alte Testament, oder einzelne Classen der biblischen Bücher finden, so wie auch derjenigen, welche sich nicht über das ganze Psalmenbuch, sondern nur über einzelne Theile desselben, z. B. die Bußpsalmen, erstrecken, deren Zahl ebenfalls nicht unbedeutend ist, so daß Calmet wohl Recht haben mag, wenn er die Zahl der vorhandenen Psalmencommentare in runder Summe auf tausend schätzt. Und wie sehr hat diese Summe seit Calmet wieder zugenommen! Unter den neuesten Auslegungen der Psalmen verdient für practische Zwecke wohl am meisten Empfehlung die Psalmenerklärung von Schegg. Der umfassendste und reichhaltigste Commentar aber über die Psalmen ist der von Le Blanc, sechs Folio-Bände füllend: Psalmorum Davidicorum analysis etc. Lugduni 1665 sqq. Coloniae 1680 sqq. Ueber die poetische Form der Psalmen vergleiche die Artikel: Poesie, hebräische, und Parallelstellen. [Welte.]

Psalmi graduales, poenitentiales, s. Gradualpsalmen, und Bußpsalmen.

Psalterium Gallicanum et Romanum, s. Bibelübersetzungen Bd. I. S. 945 und 947.

Psalterium Marianum wird bisweilen die Rosenkranzandacht (s. d. A.) deßwegen genannt, weil bei derselben (abgesehen von den Eingangsgebeten) statt der 150 Psalmen der hl. Schrift 150 Mal das Ave Maria zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria gebetet wird. Vergl. hiezu den Art. Brevier.

Pseudoisidor. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts kam zuerst im Frankenreiche eine neue Sammlung von Kirchenrechtsquellen (Canones und Decretalen) in Gebrauch, welche viel größer als die bisherigen, von dem hl. Isidor herrühren wollte, der hier den Beinamen Mercator trägt (einige Codices haben Peccator). Diese Sammlung existirt noch jetzt in mehreren Handschriften, namentlich Cod. Vatic. Nr. 630 und (jedoch nur theilweise) einem sehr alten Bamberger Codex, auf welchen neuerdings Roßhirt in Heidelberg aufmerksam gemacht hat (Heidelb. Jahrb. 1849 I.); gedruckt aber wurde die pseudoisidorische Sammlung als Ganzes nur einmal in Merlin's Collect. Concil. (Paris 1523, Cöln 1530, Paris 1535), während die einzelnen Stücke derselben in den Conciliensammlungen von Harduin und Mansi an verschiedenen Orten vertheilt, je an dem Platze abgedruckt sind, der ihrem prätendirten Alter entspricht. Diese neue Sammlung hat die ächte spanische (isidorische) zur Grundlage und sollte nur als eine vervollständigte Edition derselben erscheinen. Daher sind die falschen Stücke in die ächtspanische Sammlung sozusagen eingeschichtet, zwischen eingeschoben. Diese falschen Stücke, mehr als 100 an der Zahl, sind theils solche, welche schon vor Pseudoisidor in Umlauf waren, theils solche, die wir zum ersten Male bei ihm treffen. Die schon ältern, von Pseudoisidor nur repetirten unächten Stücke sind: 1) zwei Briefe des Clemens von Rom an Jacobus d. j. mit einigen wohl von Pseudoisidor herkommenden neuen Zusätzen (s. d. Art. Clemens von Rom); 2) die Canones Apostolorum; 3) das Constitutum domini Constantini imperatoris in gratiam romanae ecclesiae

(Constantinische Schenkungsurkunde); 4) das Capitulum editum a Silvestro papa; 5) Constitutum Silvestri (nur im Auszuge); 6) Epistola (Synodi Nicaenae) directa ad Synodum Romae; 7) Epistola Silvestri ad Concilium Nicaenum (die letztgenannten 4 Stücke sind um die Zeit des P. Symmachus, † 514, gefertigt worden); 8) Gesta Marcellini, Liberii, Xysti, Polychronii, um dieselbe Zeit gedichtet; 9) Eilf Briefe in der Sache des Acacius, vor der fünften allg. Synode von den Griechen erdichtet; 10) Die Interlocutio Osii; 11) Zwei Briefe von Hieronymus an P. Damasus; 12) Zwei Briefe von diesem an jenen; 13) die Epistola Leonis ad Episcopos Germaniarum; 14) ein großer unächter Zusatz im Briefe Gregor's I. an Secundinus. Noch einige weitere ältere unächte Stücke glaubte Spittler entdeckt zu haben; die Sache ist jedoch nicht völlig sicher; höchst beachtenswerth ist dagegen die jüngst erfolgte Entdeckung Roßhirts, daß noch eine Menge anderer, in Griechenland entstandener falscher päpstlicher Decretalen vorhanden sei, welche Pseudoisidor vor sich gehabt und benützt habe (Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 77, 87, 88). — Nach dem Codex Vaticanus 630 zerfällt die Sammlung Pseudoisidors in drei Theile. Nach einigen einleitenden Stücken eröffnet das Ganze die Vorrede, welche zwei unächte Briefe von Aurelius an Damasus und von diesem an jenen, den aus dem vierten Concil von Toledo entlehnten ächten Ordo de celebrando concilio, und ein der ächten spanischen Vorrede entnommenes Stück enthält. Darauf folgen: 1) ein Verzeichniß der Concilien; 2) zwei zwischen Hieronymus und Papst Damasus gewechselte unächte Briefe, welche auch noch zur Einleitung gehören. Sofort enthält der erste Theil: 1) die 50 Canones apost. aus der Sammlung des Dionysius Eriguus; 2) 59 unächte Decrete der 30 ältesten Päpste, von Clemens I. bis Melchiades († 314); 3) einen Tractat de primitiva ecclesia et Synodo Nicaena; und 4) die unächte Constantinische Schenkungsurkunde. Der zweite Theil hat gar nichts eigentlich Pseudoisidorisches, hier ist Alles aus der ächten Hispana, weniger aus einer gallischen Sammlung des fünften und sechsten Jahrhunderts entnommen, fast lauter Aussprüche griechischer, africanischer, gallischer und spanischer Concilien. Der dritte Theil endlich enthält nach einer kurzen, ebenfalls aus der Hispana entlehnten Vorrede die Decretalen der Päpste von Silvester († 335) bis Gregor II. († 731), darunter 35 unächte. Zuletzt folgt noch ein Anhang, in welchem sich wieder Aechtes und Unächtes vermischt findet. Aecht sind darin eine Anzahl Canones, aus älteren Sammlungen entlehnt; falsch dagegen mehrere Stücke, die sich auf Symachus († 514) beziehen, namentlich zwei ihm angedichtete Concilien. Gleichsam einen zweiten Anhang bilden die Capitula Angilramni (s. d. Art.), welche Pseudoisidor ebenfalls aufgenommen hat. — Den Stoff für die neuen unächten Stücke entlehnte Pseudoisidor 1) aus dem Liber pontificalis, 2) aus der Kirchengeschichte Rufins, 3) aus der Historia tripartita, 4) aus Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, 5) aus ächten späteren Decretalen und Canonen, 6) aus dem westgothischen Breviarium. Die aus solchem Material gefertigten Stücke legte er den alten Päpsten und Synoden in den Mund, oder er schob in wirklich ächte Stücke nur unächte Zusätze ein. Demnach ist nicht so fast das Material, als vielmehr nur die Form dieser neuen Stücke pseudoisidorianisch, und die Fälschung betrifft hauptsächlich die Chronologie. Fast bei allen Stücken kann man jetzt nachweisen, woher er den Stoff genommen hat, namentlich haben dieß die Ballerini de antiq. collect. Canon. bei Galland. de vetustis Canonum collect. T. I. und Knust (de fontibus et consilio pseudoisid. collect. 1832) gethan. — Die Gegenstände, worüber sich die falschen Decretalen verbreiten, sind sehr verschieden. Besonders sind es 1) der päpstliche Primat und 2) die Hervorhebung der bischöfl. Rechte gegenüber der weltlichen Gewalt und im Verhältniß zu den Metropoliten, zumal die Sicherung der Bischöfe, aber auch anderer Cleriker bei Anklagen und Verfolgungen. Außerdem handeln die falschen Decretalen von vielen andern canonischen Fragen, z. B. von Kirchengut, von der Ehe, von den Chorbischöfen, den Priestern und Dia-

conen, aber auch von Gegenständen der Dogmatik, Moral und Pastoral, z. B. von Taufe, Firmung, Meßopfer, Fasten, Osterfeier, Kreuzerfindung, vom Chrisma rc. — Da der Inhalt der falschen Decretalen, weil dem bestehenden Kirchenrecht nicht entgegen, auch nicht auffiel, die Kritik aber in jener Zeit überhaupt sehr selten gehandhabt wurde, so erklärt sich, wie diese Sammlung in Bälde überall als ächt in Gebrauch und Ansehen kam. Namentlich die französischen Bischöfe und Concilien beriefen sich darauf ebenso gut als die Päpste, ja noch vor diesen. Erst im 15. Jahrhunderte wurde die Unächtheit einzelner Stücke entdeckt, namentlich von dem Cardinal Nicolaus von Cusa. Im 16. Jahrhunderte, nachdem Merlin die ganze Sammlung hatte drucken lassen, mehrten sich die Zweifel bei Männern wie Erasmus, Georg Cassander, Dumoulin, le Conte rc., also bei Katholiken Teutschlands und Frankreichs. Noch weiter wurde der Erweis der Unächtheit von den Magdeburger Centuriatoren geführt, welche durch den polemischen Zweck ihrer Arbeit dazu die dringendste Veranlassung hatten. Unglücklich war der bald darauf gemachte Versuch des Jesuiten Franz Turrianus, gegen die Magdeburger die Aechtheit Pseudoisidors zu vertheidigen. Der reformirte Prediger Blondel (s. d. A.) bekämpfte ihn. Nach diesem haben die Ballerini (s. d. A.), zwei katholische Priester zu Verona im 18. Jahrhundert die Kritik noch weiter geführt und selbst von solchen Stücken, welche Blondel noch für ächt gehalten hatte, die Unächtheit aufgedeckt. — Unendlich viel besprochen ist die Frage, welche Absicht Pseudoisidor gehabt habe. Joh. Anton Theiner u. A. trugen kein Bedenken, die Erhöhung der päpstlichen Gewalt als den Zweck auszugeben, um dessen Willen die Fälschung begangen worden sei (Theiner, de Pseudoisidoriana canonum collectione. Vratisl. 1826). Allein diese früher weitverbreitete Ansicht ist jetzt fast allgemein als irrig aufgegeben, und Ellendorf war in unseren Tagen der Einzige, der aus Haß gegen Rom den alten Irrthum, freilich vergeblich, wieder aufzufrischen suchte, während nicht bloß Katholiken, wie Möhler und Walter, neuestens auch Roßhirt und Phillips, sondern auch Protestanten, wie Spittler, Richter, Knust, Wasserschleben und Gfrörer, so sehr sie sonst in Betreff Pseudoisidors von einander abweichen, doch entschieden darin übereinkommen, daß Pseudoisidor nicht im Interesse Roms gearbeitet habe. Es wäre in der That auch sonderbar, wenn ein Franke (und daß ein solcher die Sammlung gefertigt habe, ist jetzt allgemein zugestanden und wird alsbald näher gezeigt werden) einen so großen Betrug mit solcher Mühe gespielt hätte, zu keinem andern Zwecke, als um dem fernen Papste eine recht große Gewalt zuzuerkennen. Und wie hätte er denken können, durch seine Arbeit der päpstlichen Gewalt wirklich eine solche Ausdehnung zu verschaffen? Zudem handelt ja auch nur ein Theil der falschen Decretalen vom Primate. — Andere, besonders Spittler (in s. Gesch. d. canon. Rechtes) wollten den Zweck Pseudoisidors in Beschränkung der Metropolitangewalt setzen. Die Bischöfe hätten nämlich bemerkt, daß ein Metropolit, so er nur mit dem Hofe gut stehe, einen äußerst drückenden Einfluß auf seine Suffraganen ausüben könne, und zur Beschränkung der Metropolitangewalt sei nun die neue Sammlung gefertigt worden. In der That aber handelt wiederum nur ein Theil der falschen Decretalen von einer solchen Beschränkung, und die fragliche Hypothese erklärt darum nicht den ganzen Inhalt Pseudoisidors. Eine dritte Hypothese stellte Möhler (Tübg. Quartalsch. 1829 u. 1832) auf. Den Grundgedanken hiezu hatten zwar schon die Cardinäle Bona im 17. und Cajetan Cenni im 18. Jahrhundert angedeutet, aber bei weitem am scharfsinnigsten hat ihn Möhler ausgeführt. Seiner Vermuthung nach wäre das Ganze eine Fraus pia. Der Verfasser lebte, meint Möhler, in einer harten, drangvollen Zeit; politische Wirren hatten kirchliche nach sich gezogen, und die Zerwürfnisse und Gewaltthätigkeiten der Enkel Carls des Großen hatten schweren Druck auf die Kirche gelegt. Bischöfe wurden willkürlich vertrieben und eingesetzt, der Clerus war zerfallen, die kirchlichen Gerichte sprachen nicht mehr für Gerechtigkeit, denn die

Bischöfe waren vom Schreck vor den Mächtigen gelähmt, Zucht und Ordnung, Sittlichkeit und Recht drohten fliehen zu wollen. Alle neue Maßnehmungen der Kirche gegen solche Mißstände wurden wenig beachtet, deßhalb glaubte wohl ein eifriger Mann, seiner Zeit aufhelfen zu können, wenn er alte heilige Päpste und Concilien zu ihr reden lasse, deren Ermahnungen aus den früheren Zeiten der Kirche herüber mit geheiligtem Ansehen erschallen sollten. Da aber gerade von diesen alten Vätern und Concilien kein schriftlicher Nachlaß vorhanden war, substituirte er spätere Stücke und legte sie jenen ehrwürdigen Männern und Versammlungen in den Mund. Dabei ging sein Hauptaugenmerk auf Wahrung der Kirchenfreiheit, weil er in ihr das Fundament einer bessern Zeit erblickte. Darum nahm er viele Stellen auf, die von der Freiheit der Kirche und ihrer Emancipation von dem Staate sprachen, und weil er weiter sah, daß die Kirchenfreiheit nicht durch die in die Hände und Willkür ihrer Fürsten gegebenen Bischöfe gewahrt werden könne, sprach er gern und viel von dem geheiligten Ansehen des römischen Stuhles, der ein besserer Schützer der Kirchenfreiheit sein konnte, und auch stets gerade in den gefahrvollsten Zeiten gewesen ist. Auf diesen Stuhl wies darum Pseudoisidor ganz besonders hin und zog Alles hervor, was sich im Laufe der Zeit als Vorrecht dieses Stuhles gebildet hatte. Vor sein Forum sollten insbesondere alle wichtigeren kirchlichen Angelegenheiten kommen, weil nur hier eine von Parteilichkeit ungetrübte Entscheidung zu hoffen war; hier sollten die übrigen Bischöfe Recht geben und nehmen, denn die Erfahrung hatte vielfach gezeigt, daß ihre nächsten Vorgesetzten, die Erzbischöfe und Provincialsynoden, nicht immer gerechtes Gericht halten wollten oder zu halten wagten. Aber nicht bloß von diesen kirchenrechtlichen Verhältnissen wollte Pseudoisidor reden, sondern noch von einer Menge anderer Dinge, die seiner Zeit nützlich sein könnten. Daher die liturgischen Vorschriften, die dogmatischen Erklärungen, die Pastoralanweisungen &c., die sich in der Sammlung finden. — Mit dieser Ansicht Möhler's stimmt im Ganzen auch Walter überein (Kirchenr. § 79). Mehr der Spittler'schen Ansicht dagegen näherten sich wieder Knust und Wasserschleben (Beiträge zur Geschichte der falschen Decretalen, Bresl. 1844), namentlich glaubt letzterer, die pseudoisidorischen Stücke seien ausschließlich im Interesse der Bischöfe abgefaßt, um die bisherige Abhängigkeit derselben vom Staate, sowie den Einfluß der Metropoliten und Provincialsynoden durch unmittelbaren Anschluß an Rom zu beseitigen. Aehnlich nimmt Gfrörer an (Freiburger Zeitschr. Bd. XVII. Hft. 2), der erste Zweck Pseudoisidors sei die Sicherung der Bischöfe gegen weltliche Gewalt gewesen. Da aber der Episcopat von den fränkischen Königen meist mit Hilfe der Metropoliten unterdrückt worden sei, deßhalb habe Pseudoisidor als zweiten Zweck die Metropolitanmacht zu schmälern gesucht. Als passendstes Mittel zur Erreichung beider Zwecke sei ihm die Erhöhung der Papalmacht erschienen. Die Hauptpuncte in der interessanten Argumentation Wasserschlebens sind: „der Primat wird von Pseudoisidor nicht im Interesse Rom's, sondern in dem der Bischöfe hervorgehoben. Wie wenig er gewillt war, durch Anerkennung des römischen Primates den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben, zeigt fast jede Decretale. So nennt er z. B. im zweiten Briefe des Evarist die Bischöfe „legati Dei, qui Christi vice funguntur". Anaclet schreibt im zweiten Briefe: „ipsi (Petro) primo pontificatus in ecclesia Christi datus est, ceteri vero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt etc." Das Streben Pseudoisidors, den Episcopat zunächst vom weltlichen Einfluß zu befreien, zeigt sich besonders darin, daß er den weltlichen Gerichten alle Competenz in Sachen der Bischöfe abspricht. Alexander, Marcellinus, Felix II. u. A. müssen bei Pseudoisidor die Anklage eines Bischofs vor einem judicium publicum verbieten, namentlich aber wird gegen die judicia peregrina sehr oft protestirt, d. h. es soll kein Bischof von fremden Richtern verurtheilt werden. Aber auch im geistlichen Gerichte dürfe nie ein Laie als Ankläger oder Zeuge gegen einen Bischof oder

Cleriker auftreten, ein Satz, der bei Pseudoisidor sehr häufig ausgesprochen wird. Dagegen sollen auch die causae saeculares vor das judicium episcoporum gebracht werden und jeder oppressus soll ungehindert an das geistliche Gericht appelliren können (Anaclet, Brief. 1. Marcellin, B. 2). Am interessantesten sind die Bestimmungen über das Verhältniß der Bischöfe zu den Metropoliten und Provincialsynoden, sie bilden den Hauptinhalt der Decretalen. Pseudoisidor erkennt zwar die Metropoliten an, ja er will sogar die Primaten wiederhergestellt wissen, aber er weiß dabei die Gewalt der Metropoliten und Synoden so zu beschränken, daß sie ungefährlich wurden. Jede einseitige Verfügung des Metropoliten ohne Concurrenz der Synode wird als durchaus unstatthaft erklärt, aber auch die Synode sei nur dann competent, wenn sie legitime, d. h. auctoritate sedis apostolicae berufen sei. Jede Anklage, jede Verurtheilung eines Bischofs in einer ohne Wissen und Willen des Papstes versammelten Synode ist nichtig. Aber auch die Anklage eines Bischofs vor einer legitimen Synode wird sehr erschwert. Laien dürfen gar nicht als Kläger auftreten, und niedere Cleriker werden mit Excommunication und Infamie bedroht, wenn sie ihren Bischof verklagen. Aber wenn dennoch ein Bischof von der Synode verurtheilt wird, so gibt ihm Pseudoisidor gleich eine neue Waffe in dem oft ausgesprochenen Grundsatz, daß der Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe, und keine Definitivsentenz gegen Bischöfe ohne Wissen und Willen des apostolischen Stuhls ausgesprochen werden könne. Pseudoisidor beruft sich dabei auf die in der Kirche damals wirklich geltende Disciplin, wornach die Entscheidung in causis majoribus dem römischen Bischof gebühre. . . Ist es denkbar, fährt Wasserschleben fort, wenn die Decretalen im römischen Interesse erdichtet waren, daß der Verfasser in Ausdrücken, wie die oben erwähnten, von der hohen Stellung der Bischöfe, von ihren Rechten, von den Pflichten des römischen Stuhls sprechen würde, ist es denkbar, daß er, welcher dahin strebte, die Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Bischöfen zu schwächen und zu beseitigen, außer den vorhandenen eine ganz neue, die Primaten, geschaffen haben würde? Unläugbar tritt das päpstliche Interesse in den Decretalen gegen das der Bischöfe in den Hintergrund . . . und in keiner Decretale ist vom Patrimonium Petri, und von den Schenkungen die Rede, welche an die römische Kirche gemacht sein sollten, und welche ein gerade von den Päpsten des achten Jahrhunderts in ihren Briefen vielfach behandelter Gegenstand sind. Die Constantinische Schenkungsurkunde, welche älter ist, als Pseudoisidor, steht hier völlig isolirt, und die vortreffliche Gelegenheit, die Päpste des vierten und fünften Jahrhunderts in den falschen Briefen dieselbe erwähnen und besprechen zu lassen, ist ganz unbenützt gelassen.“ Die angegebene Tendenz Pseudoisidors, nämlich die Emancipation des Episcopats, erhellt nach Wasserschleben auch daraus, daß von den etwa 90 neuen Stücken Pseudoisidors mehr als 70 ganz oder zum Theil von jenen bischöflichen Rechten handeln, und nur sehr wenige rein dogmatischen oder moralischen Inhalts seien. Offenbar aber habe Pseudoisidor diese und ähnliche nur eingefügt, um seinen Hauptzweck einigermaßen zu verhüllen. — Anders urtheilt Roßhirt über den Zweck Pseudoisidors. Mehr Möhlern sich nähernd geht er davon aus, Pseudoisidor habe gar nicht im eigentlichen Sinne fälschen wollen. Es seien nämlich in jener Zeit, wie überhaupt sehr viele falsche Urkunden, so auch sehr viele falsche Decretalen vorhanden gewesen, von Verschiedenen, Lateinern und Griechen gefertigt; falsch, nicht in der Weise, daß das Material, der eigentliche Inhalt, fingirt gewesen wäre, sondern meist nur der Form nach falsch, indem man wirklich geltende Grundsätze, factisch existirende Verhältnisse, Regeln und Normen nur in eine diplomartige Form brachte, wie z. B. bei den apostolischen Constitutionen das wirklich Existirende, meist von den Aposteln in der That Herrührende nun auch der Form nach auf sie zurückgeführt wurde (durch fingirte apostolische Decrete). Diese vorhandenen unächten Stücke nun habe ein Liebhaber des Kirchenrechts im neunten Jahrhundert, zusammen mit den ächten gesammelt, überarbeitet und wohl auch Neues hinzugethan, indem er

gerade wie seine Vorgänger den factisch schon vorhandenen Grundsätzen und Regeln ꝛc. nun eine diplomartige Form gab (als von alten Päpsten herrührend). Er wollte damit nur das Fehlende ergänzen, und die nach seiner Meinung verloren gegangenen Urkunden des Alterthums, deren Inhalt jedoch bleibend in Geltung war, wieder regeneriren. Solcher eigenen Productionen Pseudoisidors seien es aber bei Weitem nicht so viele, als man bisher geglaubt habe, vielmehr lasse sich, besonders durch einen Bamberger Codex zeigen, daß viel mehr, als die oben angegebenen 14 unächten Stücke schon vor Pseudoisidor vorhanden gewesen seien. Hienach aber sei es unpassend, nach einem besondern Zwecke Pseudoisidors nur zu fragen; er habe unmöglich einen andern gehabt, als einen gelehrten, wissenschaftlich historischen, nämlich die größtmöglichste Vollständigkeit einer Sammlung von Kirchenrechtsquellen (Heidelberger Jahrb. 1849. Hft. I). In Beziehung auf die Heimath Pseudoisidors aber ist Roßhirt mit Knust und Wasserschleben darin einverstanden, daß keineswegs Rom, auch nicht Spanien, wie man beim ersten Auftreten Pseudoisidors glaubte (weil man seine Arbeit mit der Hispana verwechselte), sondern Westfranken die Geburtsstätte dieser neuen Sammlung sei. Die Hauptgründe dafür sind folgende: 1) die meisten Handschriften der pseudoisidorischen Sammlung finden sich in Westfranken, nur wenige in Teuschland und Italien (in Spanien gar keine), und auch diese, überhaupt alle vorhandenen sind fränkischer Abkunft, selbst der vaticanische Codex der pseudoisidorischen Sammlung ist fränkisch; 2) die falschen Decrete werden zuerst nur bei fränkischen Schriftstellern angeführt; 3) auch die Sprachweise verräth den fränkischen Ursprung, indem in den unächten Stücken nicht selten Ausdrücke und Bezeichnungen vorkommen, welche den fränkischen Rechtsquellen eigenthümlich sind, z. B. die missi im zweiten Briefe des Julius, und die comites im zweiten Briefe des Anaclet. 4) Auch die Quellen, aus welchen Pseudoisidor schöpfte, flossen besonders im Frankenreiche; so namentlich die spanischen und fränkischen Conciliensschlüsse, das westgothische Breviar mit der interpretatio Aniani, die von Quesnel edirte altfränkische Canonensammlung, die Briefe von und an St. Bonifacius. 5) Die Sammlung, welche Pseudoisidor zu Grunde legte, war nicht die reine spanische, sondern es finden sich darin die eigenthümlichen Lesearten und Aenderungen, womit die spanische Sammlung im fränkischen Reiche in Umlauf gekommen war. 6) Für den fränkischen Ursprung spricht sofort auch der Zusammenhang Pseudoisidors mit den Capitulis Angilramni, sei es nun, daß Pseudoisidor dieselben benützt habe, oder sie vor Abfassung seiner großen Sammlung selbst fertigte (s. d. Art. Angilram). 7) Auch der Inhalt der Decretalen und die Tendenz ihres Verfassers weist nach dem, was wir oben aus Wasserschleben mitgetheilt haben, ziemlich deutlich auf die fränkische Abkunft Pseudoisidors hin. — Diesen Gründen gegenüber kann die Vermuthung Eichhorns (Abhandl. der Acad. d. W. W. Berlin 1834, S. 89 ff., und Zeitschrift für geschichtl. Rechtswiss. v. Savigny Bd. XI. Hft. 2; 1842) und Theiners (l. c.), daß die pseudoisidorische Sammlung zu Rom und zwar schon im achten Jahrhundert gefertigt worden sei, sich nicht mehr halten. Schon der Hauptgrund, den beide vorbrachten, ist, wie wir bereits sahen, unstichhaltig, daß nämlich der Zweck Pseudoisidors, die Papalmacht zu erhöhen auf Rom als Ort der Abfassung hinweise. Ebenso unrichtig ist, daß der Liber pontificalis, woraus Pseudoisidor schöpfte, nur in Italien bekannt gewesen sei. Im Gegentheile finden sich davon auch gallische Handschriften aus dem achten Jahrhundert; außerdem benützte Beda Venerabilis in England dieses Werk, und zur Zeit Carl's d. Gr. waren Abschriften davon gar nicht selten (vgl. Knust, de fontibus etc. p. 7. 8. Kunstmann, die Canonensammlung des Remedius von Chur, S. 5—7. u. Tübg. Quartalsch. 1847. S. 613 f.). Noch schwächer sind die übrigen Argumente Eichhorns und Theiners. Weil P. Hadrian I. in einem Briefe an Carl d. Gr. auf die falsche Donatio Constantini, welche bei Pseudoisidor vorkommt, Bezug nehme, darum müsse Pseudo-

isidor älter als Hadrian, und schon im achten Jahrhundert zu Rom in Gebrauch gewesen sein. Allein wir sahen oben, daß die Donatio Constantini schon sehr lange vor Pseudoisidor existirte, und sie darum Hadrian ganz unabhängig von Pseudoisidor citiren konnte. Weiterhin meinte Theiner: der Brief Gregors IV. an die Bischöfe von Gallien ꝛc. vom J. 832 habe Hinweisungen auf Pseudoisidor, also sei letzterer wenigstens damals schon in Rom in Gebrauch gewesen. Allein der fragliche Brief ist wahrscheinlich unächt, wie Richter (Kirchenrecht § 70. Note 9) nachzuweisen suchte; und wenn er auch ächt wäre, so könnte ja Pseudoisidor selbst aus diesem Briefe geschöpft haben, wie Walter annimmt (Kirchenrecht, 10te Aufl. § 97. Note r und t). Noch unkräftiger sind die übrigen Argumente Eichhorns und Theiners, und ich verweise darum Kürze halber auf die Tübinger Quartalsch. (l. c.), wo ich dieselben einzeln ausführlicher widerlegt habe. Daß aber in der That Rom nicht die Geburtsstätte der pseudoisidorischen Sammlung sei, geht noch aus folgenden weitern Gründen hervor: 1) in zwei päpstlichen Schreiben des neunten Jahrhunderts kommt eine Aufzählung der in Rom gangbaren kirchlichen Rechtsquellen vor, woraus sich auf's Bestimmteste ergibt, daß damals noch die Dionysische Sammlung zu Rom in Gebrauch war; 2) von den pseudoisidorischen Decretalen findet sich auch in den andern italienischen Sammlungen keine Spur; 3) wäre die pseudoisidorische Sammlung zu Rom gemacht worden, so würden weit eher die Justinianschen Rechtsbücher als die westgothischen benützt worden sein (Walter, a. a. O. § 97. Note s). Endlich hat Kunstmann noch auf einen weitern Punct aufmerksam gemacht, welcher gegen den römischen Ursprung der pseudoisidorischen Sammlung spricht. Im J. 1085 hat nämlich der päpstliche Legat Otto von Ostia (später Urban II.) auf der Synode von Gerstungen sehr abschätzig über Pseudoisidor gesprochen, was er gewiß nicht gethan haben würde, wenn diese Sammlung in Rom zur Steigerung der Papalmacht gefertigt worden wäre (N. Sion 1845. Nr. 55. S. 254 f.). — Die Abfassungszeit der pseudoisidorischen Sammlung betreffend hat Wasserschleben (a. a. O. S. 55) sehr richtig bemerkt, daß der ganze Inhalt nicht (wie Eichhorn u. A. wollen) in die geordnete Zeit Carls d. Gr. passe, wo zwischen Kirche und Staat Eintracht herrschte, wohl aber in das neunte Jahrhundert, in die Periode der Kämpfe Ludwig's d. Fr. mit seinen Söhnen und die nächste Folgezeit. Als terminus ad quem bietet sich nun zunächst der Reichstag von Chiersy im J. 857 an, welcher bereits entschieden die pseudoisidorische Sammlung benützte, namentlich die falschen Decrete von Anaclet, Urban und Lucius anführte (Harduin, coll. Concil. T. V. p. 118). Einen noch näheren terminus ad quem glauben Manche durch die Capitulariensammlung des Benedict Levita von Mainz (s. d. A.) gefunden zu haben. In diesen Capitularien (zwischen 840 — 847 gesammelt) sei Pseudoisidor schon benützt, also müsse er sein Werk vor dem J. 840 gefertigt haben. Allein es ist sehr wohl möglich, daß Benedict Levita nicht aus Pseudoisidor abschrieb, sondern mit ihm aus der gleichen Quelle entlehnte. Den terminus a quo glaubten Blondel und Ballerini in der Pariser Synode vom J. 829 gefunden zu haben, indem Pseudoisidor eine Stelle aus den Acten dieser Synode entlehnt habe (lib. II. c. 10. seiner Sammlung). Allein es wäre möglich, daß umgekehrt die Pariser Synode eine Stelle aus Pseudoisidor aufnahm. Einen anderen terminus a quo glaubte Walter in dem J. 832 entdeckt zu haben, indem Pseudoisidor mehrere Sätze aus einem Briefe Gregor's IV. vom J. 832 entlehnt habe. Allein es fragt sich, wie wir sahen, ob dieser Brief ächt ist. Noch genauer glaubte Knust den terminus a quo gefunden zu haben. Er meinte, Pseudoisidor habe auch ein Stück aus der Aachner Synode vom J. 836 ausgeschrieben, und auch das Buch des Rabanus Maurus über die Chorbischöfe (vom J. 839 — 840) vor Augen gehabt, sein Werk sei darum erst nach dem J. 840 entstanden. Wasserschleben dagegen hat die Sache geradezu umgekehrt und behauptet, die fragliche Aachner Synode habe aus Pseudoisidor ausgeschrieben, und dieser sei daher schon vor 836 vorhanden

gewesen; und in der That ist das Eine so möglich als das Andere (vgl. meine Abhandlung in der Quartalschft. l. c. S. 619). Wasserschleben fand also in dem J. 836 den terminus ad quem, zum terminus a quo aber machte er das Jahr 835, indem er vermuthet, die Absetzung der (im Kampfe Ludwigs d. Fr. mit seinen Söhnen) auf Seite Lothar's stehenden Bischöfe auf der Synode zu Diedenhofen im J. 835 habe zur Abfassung der falschen Sammlung Anlaß gegeben, um in ihr eine Waffe gegen den Kaiser und seine Synode zu haben. Die Sammlung wäre also nach der Synode von Diedenhofen und vor der Aachner Synode, also zwischen 835—836 gefertiget worden. Die nähere Begründung dieser Hypothese hängt mit der Ansicht Wasserschlebens zusammen, daß Erzbischof Otgar von Mainz der Verfasser der pseudoisidorischen Sammlung sei. Seine Hauptgedanken sind folgende: Auf Seite der Söhne Ludwigs standen namentlich die Bischöfe Otgar von Mainz, Ebo von Rheims, Agobard von Lyon, und die Aebte Wala und Hilduin. Diese Partei suchte den Papst auf alle Weise zu erheben, um sich seiner gegen K. Ludwig bedienen zu können; namentlich schrieben sie ihm das Recht zu, über Jedermann zu richten und die Thronstreitigkeiten zu entscheiden. Damit stand in Verbindung, daß sie auch die bischöfliche Macht der weltlichen gegenüber sehr erhoben, und zu Compiegne im J. 833 das Recht ansprachen und ausübten, den Kaiser absetzen zu dürfen. Weil aber Ludwig bald darauf mit Hilfe der Synode seine Hauptgegner unter den Prälaten absetzte (z. B. den Ebo zu Diedenhofen), so lag es nahe, daß die Gefährdeten jetzt auch den Einfluß der Synode zu schwächen suchten, und hiezu sollte ihnen wiederum Rom dienen, dessen Macht der Synode gegenüber sie vergrößern wollten. Es fragte sich nun, welches Individuum dieser Partei wohl als Pseudoisidor erkannt werden dürfte. Schon Richter hatte in den zwei ersten Auflagen seines Kirchenrechts auf Otgar hingewiesen, Wasserschleben aber hat diese Ansicht weiter auszuführen und zu begründen gesucht. Richtig ist vor Allem, daß manche Spuren auf Mainz als die Heimath Pseudoisidors hinweisen. Schon Erzbischof Riculf von Mainz hat zur Zeit Carl's d. Gr. nicht nur die ächte Hispana im Frankenreiche verbreitet, sondern auch nach der Erzählung des Benedict Levita im Archiv der Mainzer Domkirche eine große Sammlung anderer kirchenrechtlicher Urkunden (schedulae) angelegt. Hier traf also Pseudoisidor das ältere Material, dessen er bedurfte, sowohl das ächte, als das ältere unächte, wohl vollständiger, als irgendwo anders im fränkischen Reiche. Dazu kommt das Verhältniß des Mainzer Diacon Benedict Levita zu Pseudoisidor. Benedict Levita, Verfasser einer noch vorhandenen Capitulariensammlung (abgedruckt in Baluzii, Capitularia regum Franc. und am besten bei Pertz, Monum. Germaniae historica T. IV. p. 39. App.), steht wenigstens an vierzehn Stellen offenbar mit Pseudoisidor in Zusammenhang, aber nicht so fast in der Weise, daß er ihn ausschrieb, vielmehr machen die Abkürzungen und die eigenthümlichen Umschreibungen, die er gebraucht, es höchst wahrscheinlich, daß er nicht den vollständigen Pseudoisidor, sondern die Materialien, Vorarbeiten und Excerpte benützte, welche dieser für seine Zwecke angefertigt hatte (Wasserschleben, a. a. O. S. 59. 60). Nun wissen wir aber, aus Benedicts eigenem Geständniß, daß dieser Mainzer Diacon sein meistes Material aus dem Mainzer Archiv nahm, und es ist darum wahrscheinlich, daß er auch die pseudoisidorischen Materialien daselbst vorfand. So ist also Mainz als die Heimath Pseudoisidors indicirt. Ist aber dem so, so kommen vor Allen Benedict Levita selbst und sein Erzbischof Otgar in Verdacht der Authorschaft, und gerade in dem letztern glaubt Wasserschleben ganz zuversichtlich die Person Pseudoisidors nachweisen zu können. Er fügt darum Folgendes bei: „Otgar war ein Anhänger Lothars, und hatte nach dem Siege des Kaisers Ludwig, gleich seinen Genossen, alle Ursache, diesen und das Strafurtheil der Synoden zu fürchten. Außerdem hatte er aber noch ein besonderes Interesse bei Abfassung der Decretalen, welches aus sehr vielen derselben deutlich hervorleuchtet, und ein neues Argument für die Identität Pseudoisidors und Otgars

enthält. In den falschen Decretalen ist nämlich häufig von primates und vicarii apostolici die Rede, als einer Zwischenstufe zwischen den Metropolitanen und dem Papste. Pseudoisidor überträgt ihnen die Entscheidung der majores causae und episcoporum negotia; an sie sollen die Appellationen gelangen von den Synodalurtheilen, sie sollen überhaupt im Namen des Papstes (wenn dieser zu weit entfernt sei ꝛc.) die Prärogativen desselben ausüben. Eine solche Gewalt hatte bereits Bonifacius besessen und Otgar suchte sie nun durch die falschen Decretalen auch für sich zu gewinnen. . . . Hiernach kann es auch nicht mehr auffallen, daß Otgar, obgleich Metropolit, dennoch in den Decretalen den Erzbischöfen so feindselig entgegentritt" (a. a. O. S. 64 f.). Zugleich glaubt Wasserschleben zeigen zu können, daß eine Stelle Pseudoisidors, die falsche Decretale Alexanders, deutlich auf Ebo von Rheims Rücksicht nehme, welcher auf sein eigenes Geständniß hin von der Synode zu Diedenhofen abgesetzt worden sei. Hierdurch habe sich nämlich Pseudoisidor veranlaßt gesehen, eine falsche Decretale selber zu fertigen, und darin solche Geständnisse (per metum, fraudem, aut per vim extortae) für kraftlos zu erklären. — Neben Wasserschleben weist endlich auch Gfrörer auf Otgar von Mainz hin und zeigt, wie er und sein Vorfahrer Riculf die alten Primatialrechte ihres Stuhls wieder zu gewinnen bedacht gewesen seien, und wie die Abfassung der pseudoisidorischen Sammlung der Politik Otgars völlig entspreche (Freiburg. Ztschft. 1847. Bd. XVII. Hft. 2. S. 253 ff.). Uebrigens hat Gfrörer die Otgarhypothese noch weiter ausgebildet, durch die Behauptung, die pseudoisidorische Sammlung sei zwar in ihrer ersten Form zu Mainz entstanden, aber ihre volle Ausbildung und nachmalige Gestalt habe sie nicht im teutschen Franken, sondern erst in Neustrien erhalten, und zwar wahrscheinlich durch den Metropoliten Wenilo von Sens und den Bischof Rothadius von Soissons. Beide, meint Gfrörer, wollten dadurch den mächtigen Hincmar stürzen oder doch seine Macht völlig beschränken; Wenilo insbesondere, obgleich selbst Metropolit, habe den gegen die Metropoliten feindseligen Pseudoisidor geschützt und verbreitet, in der Hoffnung, dadurch um so leichter, durch des Papstes Gunst, Primatialgewalt in Frankreich zu erlangen, was in der That seinem zweiten Nachfolger Ansegis glückte. Dem Rothadius aber sei es gelungen, in seinem Streite mit Hincmar (s. d. A.) auch den Papst Nicolaus I. zur Anerkennung Pseudoisidors zu verleiten. — Endlich ist Gfrörer sogar der Meinung, die ganze Fabel von der Päpstin Johanna sei nichts anderes als eine Satyre auf die pseudoisidorische Sammlung (das uneheliche Kind einer angeblichen Päpstin), und wie diese aus Mainz stammte, so sei auch jener, der Päpstin, Mainz als Geburtsort zugewiesen worden u. s. f. (vgl. den Art. Johanna Papissa, Roßhirt, in den Heidelb. Jahrb. 1849. I. S. 90 f. Gfrörer, die Carolinger I. 288 ff.). — Allein die Otgarhypothese hat auch ihre Bedenken. 1) Für's Erste erklärt sie ungezwungen nur die Existenz derjenigen pseudoisidorischen Stücke, welche die Befreiung der Kirche und der Bischöfe vom Einflusse der weltlichen Gewalt und der Synoden zum Gegenstande haben. Alles Andere soll dann nur Emballage, Einkleidung sein, beigefügt, um die Täuschung und deren eigentlichen Zweck um so leichter zu verbergen. Dieß ist nicht wohl glaublich, denn die Gefahr der Entdeckung wurde nicht kleiner, sondern eher desto größer, je mehr Stücke Pseudoisidor fabricirte. Hätte er nur einige wenige falsche Stücke zur Schmälerung der weltlichen Gewalt der ächten spanischen Sammlung einverleibt, so wäre sein Betrug viel schwerer zu entdecken und die Erscheinung der neuen Sammlung auch minder auffallend gewesen. 2) Pseudoisidor hat viele Stücke zur Schwächung der Metropolitangewalt, Otgar aber war selbst Metropolit. Wasserschleben meint nun, derselbe habe die Metropolitangewalt ohne Bedenken bekämpft, weil er selbst Primas von Teutschland habe werden wollen. Allein es fragt sich, ob die Stellen, welche bei Pseudoisidor von den Primaten handeln, diese Absicht wirklich enthalten; bei der Hauptstelle wenigstens: „kein Erzbischof soll sich Primas nennen, außer in jenen Städten, deren

Bischöfe schon von den Aposteln und ihren Nachfolgern als Patriarchen oder Primaten bestellt wurden, oder wenn später ein ganzes Volk zum Christenthum bekehrt wird und es so viele Bisthümer zählt, daß es nothwendig scheint, einen Primas aufzustellen." (Aus einem falschen Briefe Anicets) will Kunstmann sogar das Gegentheil erschließen (N. Sion, 1845. Nr. 55), und es ist zweifelhaft, ob dieselbe zu Gunsten oder Ungunsten von Mainz interpretirt werden müsse. 3) Auf Otgar von Mainz paßt nicht der dem Pseudoisidor eigenthümliche Widerwille gegen die Chorbischöfe, denn diese waren in der großen Erzdiöcese nothwendige und geachtete Gehilfen der Erzbischöfe. (l. c.) 4) Die Otgarhypothese kann nicht erklären, wie sich in den Schriften Rabans, des Nachfolgers Otgars, gar keine Spur finden läßt, daß er die falschen Decretalen gekannt habe. 5) Wenn Kunstmann Recht hat (l. c.), daß Pseudoisidor die Schrift Rabans über die Chorbischöfe bekämpfe, und diese erst gegen 849 verfaßt worden sei, so war Otgar schon todt, ehe Pseudoisidor auftrat. Otgar starb schon im J. 847, und kann also nicht, als Pseudoisidor, eine Schrift vom J. 849 bekämpft haben. 6) Pseudoisidor war viel mehr im französischen Reiche, als in Teutschland bekannt, z. B. die Hincmare (s. diese Art.) beriefen sich auf ihn häufig, während Raban, Otgars Nachfolger, sich nie auf ihn bezieht. Auch sonst nahmen die teutschen Bischöfe und Gelehrten jener Zeit wenig Rücksicht auf ihn, z. B. Regino von Prüm und Burchard von Worms; auch gibt es viel weniger teutsche als fränkische Codices des Pseudoisidor (Kunstmann, l. c.). Es hat darum Manches für sich, wenn Phillips (Kirchenrecht, 4. Bd. 1851. S. 100) darauf hinweist, daß, unter der Voraussetzung, Pseudoisidors Zweck sei die Bekämpfung der Metropolitangewalt gewesen, eher an B. Rothadius von Soissons, als an Otgar gedacht werden dürfte, indem gerade Rothadius von seinem Metropoliten Hincmar von Rheims und dessen Synoden so ungemein viel zu leiden hatte (s. d. Art. Hincmar von Rheims). Uebrigens will Phillips die Authorschaft Rothads nicht ernstlich behaupten, wie er auch den Zweck Pseudoisidors nicht bloß in die Bekämpfung der Metropolitangewalt setzt, und eher mit Roßhirt übereinstimmt, daß Pseudoisidor nur einen wissenschaftlichen Zweck gehabt habe. Er sage ja in der Vorrede selbst, „er wolle ein für Bischöfe, Clerus und Laien brauchbares Werk liefern, welches die gesammte kirchliche Disciplin umfasse," und dieß habe er auch, allerdings mit besonderer Berücksichtigung der damaligen kirchlichen Zustände im Frankenreiche, seiner Meinung nach gethan und zwar in der Weise, daß er glaubte, eine durch Verlust in der kirchlichen Gesetzgebung entstandene Lücke mit Hilfe späterer Quellen ausfüllen zu müssen, wobei ihm dann vorzüglich die Andeutungen des Pontificalbuchs als Fingerzeig und Grundlage dienten (a. a. O. S. 101 f.). — Nach dieser Ansicht Phillips' und Roßhirts verliert die Frage nach der Person Pseudoisidors ihre Bedeutung. Wenn nämlich im neunten Jahrhundert schon eine ganze Masse falscher Decretalen von Verschiedenen gefertigt waren, (und zwar nicht eigentlich betrügerisch, sondern zur Restitution vermeintlich verloren gegangener älterer Urkunden, deren Inhalt aber noch in praxi sei), und wenn Pseudoisidor diese Stücke nur sammelte, überarbeitete und vermehrte, von der gleichen Absicht, einer Restitution des Verlornen, ausgehend, und in wissenschaftlichem Interesse, alsdann kann es ziemlich gleichgiltig sein, wer diese letzte Sammlung und Ueberarbeitung besorgt habe. Die Frage nach dem Urheber hat alsdann ihre Spitze verloren. Uebrigens ist die Ansicht Roßhirts und Phillips' noch keineswegs so erhärtet, daß die Otgarhypothese damit ganz abgethan wäre; im Gegentheil scheinen sich beide für jetzt noch so ziemlich das Gleichgewicht zu halten; ich wenigstens finde mich nicht berechtigt, der einen oder der andern mit Entschiedenheit beizutreten. Beide aber, glaube ich, haben mehr für sich, als die Hypothese Walters und Knusts, welche Ersterer auch in der 10. Auflage seines Kirchenrechts noch festhielt, daß nämlich Niemand andrer, als Benedict Levita der Urheber der pseudoisidorischen Sammlung sei. Alle Aehnlichkeit zwischen einzelnen Stellen

Benedicts und Pseudoisidors beweisen nur einen Zusammenhang beider, nicht aber ihre Identität (s. Quartalsch. a. a. O. S. 633). — Am wichtigsten für Kirchengeschichte und Kirchenrecht ist die Frage: „welchen Einfluß hatten die pseudoisidorischen Decretalen auf die Gestaltung des Kirchthums, besonders der Kirchenverfassung?“ Es wurde vielfach geglaubt, durch die pseudoisidorischen Decretalen sei eine ganz neue Umgestaltung der Kirchenverfassung in's Leben gerufen worden. Aber dann wären diese Decretalen das größte Wunder in der Welt, das einzige Buch, das die Gestalt des kirchlichen und selbst des politischen Lebens auf mehr als ein halbes Jahrtausend hin geändert hätte, und geräuschlos, unwidersprochen geändert hätte. Wenn dieses Machwerk etwas ganz Neues, besonders Neues in rechtlicher Beziehung, gesetzt hat, so ist nicht zu begreifen, wie es in so kurzer Zeit, während eines Menschenalters allgemeine Anerkennung erringen konnte. — Aber ganz natürlich erklärt sich die leichte Aufnahme und schnelle Verbreitung der pseudoisidorischen Sammlung durch die Beachtung, daß das, was sie gibt und verlangt, nicht etwas ganz Neues gewesen sei, nicht etwas bisher Unerhörtes, daß sie vielmehr nur solches, was schon in der Zeit lag, schon mehrfach ausgesprochen wurde, schon zum Theile in Praxis übergegangen war, schon factisch existirte, nun auch sanctioniren und auf kirchlich-juridischen Boden stellen wollte durch zurückdatirte Urkunden. Es ist auch in der That nachweisbar, daß nichts Bedeutendes, was Pseudoisidor aufgenommen hat, etwas ganz Neues, bisher nie Gesagtes, nie Gehörtes gewesen ist, es ist nachweisbar, daß auch solche Sätze Pseudoisidors, welche auf den ersten Anblick als neu erscheinen könnten, schon in älteren Quellen und Documenten ausgesprochen, oder nur nothwendige Consequenzen der Fundamentalprincipien der kirchlichen Verfassung sind; auch sind ja die aufgenommenen Stücke nicht einmal neu, sondern zum Theile aus der Zeit selbst, zum Theile aus der jüngern Vergangenheit herausgenommen und nur der Sanctionirung halber dem kirchlichen Alterthum in den Mund gelegt. Darum sagt Luden ganz schön: „Wenn diese Sammlung in Beziehung auf frühere Zeiten auch voll ist von Lug und Trug; so enthält sie doch, als eine Erscheinung der Zeit, in welcher sie entstand, und in Beziehung auf dieselbe, sogar in ihren unächten Schriften meistens eine Wahrheit, welche manchen Urkunden, in denen Zeit, Ort und Person richtig angegeben sind, abgeht. Sie ist mehr ein Zeugniß über ihre Zeit, und aus ihrer Zeit heraus, als ein Machwerk für diese Zeit und in dieselbe hinein. Sie ist wegen ihrer Absicht und wegen ihrer Folgen oft viel zu hoch gestellt, und in Hinsicht ihrer Erscheinung und geschichtlichen Bedeutung selten gehörig gewürdigt. Sie hat kein neues Kirchenrecht gegründet, sondern sie hat nur ausgesprochen, was schon in den Seelen der Menschen gegründet war. Darum fand sie auch so allgemeinen Beifall, und wurde so schnell verbreitet. Man kann behaupten, daß im Wesentlichen nichts durch diesen Betrug geändert ist. Denkt man die Sammlung des falschen Isidor einmal aus der Geschichte hinaus, so wird man gestehen, daß man nicht sieht, wie es im Verlaufe der Zeit anders geworden sein könnte. Höchstens hat sie dem Drange der Menschen eine Richtung gegeben, das Bedürfniß klar gemacht und den Weg zum Ziel abgekürzt. Es ist aber die vollendete päpstliche Herrschaft, wohin sie will, oder vielmehr, was sie als vorhanden hinstellt. Da es in der That den Menschen damaliger Zeit wohl unbegreiflich sein mußte, wie diese päpstliche Herrschaft allmählig geworden war, so läßt sie dieselbe erscheinen als immer gewesen.“ (Luden, allg. Gesch. der Völker und Staaten des Mittelalters, Thl. II. Buch II. c. 10. S. 208. und Geschichte des teutschen Volks, Bd. V. S. 473 f.) Eigentlich neu, von Pseudoisidor erfunden, sollen folgende Sätze sein: daß alle Synoden, um sich zu versammeln, der Zustimmung, oder doch der nachfolgenden Bestätigung des Papstes bedürfen. Allein fürs Erste ist dieser Grundsatz schon lange vor Pseudoisidor in der Historia tripartita (Lib. IV. c. 9. 19) ausgesprochen worden, und fürs Zweite ist er auch nicht in die Praxis übergegangen (Walter,

K. R. §. 98. S. 202 der 10. Aufl.) 2) Neu soll es sein, daß bei den Klagen gegen einen Bischof dem Provincialconcil nur die Untersuchung und Berichterstattung an den Papst zustehen solle; daß aber 3) die definitive Entscheidung über die causae majores, namentlich die Absetzung eines Bischofs, nur vom Papste geschehen könne. Aber auch dieß ist nicht völlig neu, vielmehr hat schon Papst Leo I. in seinem Schreiben ad Anastasium Thessalon. dieß ausgesprochen, und nicht der Buchstabe Pseudoisidors, sondern die Umstände und Zeitverhältnisse waren es, welche diesen beiden Sätzen, welche ohnehin nur Consequenzen der mittelalterlichen Papalidee waren, den Sieg verschafften. 4) Daß ein Bischof, der durch ein Provincialconcil verurtheilt ist, sich an den Papst wenden dürfe, hatte schon die Synode von Sardica im vierten Jahrhundert ausgesprochen; Pseudoisidor dagegen gestattete dem Bischof, schon vor dem Urtheil der Synode an den Papst zu appelliren, wenn seine judices infesti et suspecti seien. Allein auch dieß war nichts völlig Neues, wie Walter (a. a. O. S. 204) zeigt. 5) Neu war es, daß Pseudoisidor behauptete, ein Laie dürfe nie als Kläger gegen einen Geistlichen auftreten; doch dieser Satz wurde nie völlig practisch (Walter, a. a. O. S. 209). 6) Nicht neu sind die Sätze, daß der Papst keinen andern Richter über sich habe, als Gott, und daß die Bischöfe in partem sollicitudinis Papae vocati seien. Schon Leo I. hat diesen Ausdruck gebraucht, Pseudoisidor aber hat, wenn er denselben entlehnte, die Bischöfe keineswegs zu bloßen Vicarien des Papstes herabsetzen wollen, indem er ja wiederholt die göttliche Institution des Episcopates behauptet (Walter S. 200. 201. 210 f.). — Es sind somit nur wenige Grundsätze Pseudoisidors völlig neu, und diese fanden Widerspruch, ja wurden sogar theilweise gar nie practisch. Pseudoisidor konnte darum jenen gewaltigen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse des Mittelalters nicht gehabt haben, den man ihm zuschreibt, und man kann nur sagen: 1) die Päpste fühlten sich um so mehr aufgefordert, die ohnehin schon vorhandene Papalidee zu realisiren, da sie ihnen jetzt in Pseudoisidor schon durch den Mund des heiligen Alterthums zugerufen wurde, und 2) manche etwaige Opposition gegen diese Entwicklung des Papstthums verstummte jetzt von vornherein, weil diese hohe Papalmacht durch Pseudoisidor als urchristlich dargestellt wurde (vgl. Quartalsch. a. a. O. S. 642). — Pseudoisidor selbst aber ist fast ohne allen Widerstand recipirt worden und sehr schnell in allgemeinen Gebrauch übergegangen, und wenn auch Hincmar von Rheims dagegen excipirte, so galt seine Einwendung nicht der Aechtheit, sondern nur der Gültigkeit einiger pseudoisidorischen Stücke, wie ich in den 2 Artikeln über Hincmar d. ä. u. j. (Bd. V. S. 206 und 209) bereits zeigte, und andererseits stützte sich Hincmar selbst auf pseudoisidorische Sätze, wenn sie seinem Interesse dienlich erschienen (a. a. O. S. 204. 209). Ausführlicher aber handelte ich von der Reception der pseudoisidorischen Decretalen in der Tüb. Quartalsch. 1847 S. 643. — Literatur: Die ältere Literatur über Pseudoisidor ist angegeben und benutzt in meiner ebenerwähnten Abhandlung „über den gegenwärtigen Stand der pseudoisidorischen Frage." Seitdem sind neu erschienen: 1) eine Schrift von Roßhirt: „Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends und zu den pseudoisidorischen Decretalen." Heidelb. 1849. 2) Daraus besonders mitgetheilt eine Abhandlung in den Heidelberger Jahrbüchern 1849. Hft. I. S. 62—92, unter dem Titel: „Literatur über die pseudoisidorische Frage bis zu den neuesten Schriften von Gfrörer und Hefele;" 3) die Abhandlung über Pseudoisidor in Phillips' Kirchenrecht, Bd. IV. 1851. S. 61—102. [Hefele.]

Psychologische Auslegung, s. Exegese.

Ptolemais, s. Acco.

Ptolemäus war der Name der ägyptischen Könige aus der Dynastie der Lagiden von Ptolemäus Lagi, dem Feldherrn Alexanders des Großen, an. In Daniels Weissagungen wird an mehrern Stellen auf diese Dynastie angespielt

(7, 6. 8, 8. 22. 11, 5 ff.). Ausdrücklich erwähnt werden im A. T. von den Ptolemäern nur folgende: 1) Ptolemäus Philometor (180—145), der Sohn des Ptolemäus Epiphanes und der Cleopatra. Er regierte anfangs unter der Vormundschaft seiner Mutter. Antiochus Epiphanes von Syrien sandte den Apollonius an ihn ab, um ihn bei seiner Thronbesteigung zu beglückwünschen, fand aber, daß er feindselig gegen ihn gesinnt sei und traf daher Vorsichtsmaßregeln (2 Macc. 4, 21) nach dem Griechischen; nach dem lateinischen Text hätte Antiochus den Apollonius nach Aegypten geschickt „der Großen wegen," wahrscheinlich um an der Vormundschaft über den jungen König theilzunehmen, dieser Zweck wäre aber nicht erreicht worden. Ptolemäus wurde mehreremale von Antiochus bekriegt (s. d. Art. Antiochus; auf den zweiten Zug im J. 170 bezieht sich 1 Macc. 1, 18). Die Römer nöthigten ihn zum Rückzuge. Um 150 schloß Philometor ein Bündniß mit dem syrischen Prätendenten Alexander Balas (s. den Art.) und gab ihm seine Tochter Cleopatra zur Ehe; die Hochzeit wurde zu Ptolemais gefeiert (1 Macc. 10, 51—58). Als der Krieg zwischen Alexander Balas und Demetrius Nicator ausbrach, kam Philometor mit einem großen Heere nach Syrien, angeblich um seinen Schwiegersohn zu unterstützen; er fand nirgends Widerstand und rückte bis Seleucia vor. Seine wahre Absicht war, Syrien für sich zu erobern: er erklärte sich offen für Demetrius und gab jetzt diesem die Cleopatra zur Frau; zu Antiochien „setzte er sich zwei Diademe, von Asien und von Aegypten aufs Haupt." In einer großen Schlacht zwischen ihm und Alexander wurde dieser besiegt, Ptolemäus aber starb drei Tage nachher (1 Macc. 11, 1—18) an den in der Schlacht erhaltenen Wunden (Jos. Ant. 13, 4. 8). — 2) Zum Theil gleichzeitig mit Ptolemäus Philometor, zum Theil nach ihm (145—117) regierte Ptolemäus Physcon; er ist 1 Macc. 15, 16. gemeint. Von Schmeichlern wurde er auch Evergetes genannt; einige Gelehrte haben darum geglaubt, er sei es, unter welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Aegypten gekommen sei (Prolog. Sir.); es ist dieß aber ohne Zweifel unter dem ältern Ptolemäus Evergetes (246—221) geschehen (s. den Art. Ecclesiasticus). — 3) Ptolemäus Philopator (221—204) wird in dem apocryphischen 3. Buche der Maccabäer erwähnt. — Außerdem werden in den Büchern der Maccabäer noch folgende Ptolemäus erwähnt: 1) Ptolemäus, der Sohn des Dorymenes (1 Macc. 3, 38), mit dem Zunamen Macron (2 Macc. 10, 12). Er war der Statthalter des Ptolemäus Philometor über Cypern, verrieth aber die Insel an Antiochus Epiphanes (2 Macc. 10, 13) und übte fortan auf diesen einen großen Einfluß, den er unter andern zu Gunsten des Hohenpriesters Menelaus verwendete (2 Macc. 4, 45). Er wurde syrischer Statthalter von Syrien und Phönicien (2 Macc. 8, 8) und von Lysias auch mit Nicanor und Gorgias gegen Judas Maccabäus geschickt (1 Macc. 3, 38). Unter Antiochus Eupator drang er auf ein toleranteres Verfahren gegen die Juden, wurde aber dafür von der Gegenpartei verdächtigt, als handle er, wie früher gegen Ptolemäus, so jetzt gegen die syrische Regierung verrätherisch und vergiftete sich deßhalb (2 Macc. 10, 12. 13). — 2) Ptolemäus, der Sohn des Abub (Abobus), Schwiegersohn des Maccabäers Simon, Befehlshaber von Jericho. Er strebte nach der Herrschaft über Judäa und suchte darum den Simon und seine Söhne aus dem Wege zu schaffen. Auf einer Rundreise kam Simon mit seinen Söhnen Mattathias und Judas nach Jericho; sie wurden von Ptolemäus im Castel Dok bewirthet und nach dem Mahle ermordet. Ptolemäus bat nun den syrischen König Antiochus Sidetes um Hilfe, um sich Judäa's zu bemächtigen, suchte auch das jüdische Heer zu gewinnen und zu Gazara auch den Johannes aus dem Wege zu schaffen und schickte Truppen aus, um Jerusalem zu besetzen. Johannes erfuhr aber das Schicksal seines Vaters und seiner Brüder und die Pläne des Ptolemäus und ließ die gegen ihn ausgesandten Mörder tödten. So weit erzählt 1 Macc. 16, 11 ff. Nach Jos. Ant. 13, 8. 1. belagerte Johannes Hyrcanus den Ptolemäus lange Zeit und floh

dieser endlich zu dem Fürsten Zeno Kotylas von Philadelphia. Vgl. hiezu den Art. Maccabäer. [Reusch.]

Ptolemäus war ein Gnostiker, in welchem, wie der hl. Irenäus sagt (Praef. ad Lib. I. adv. haer.), das Valentin'sche System (s. d. A.) seine Blüthe erreichte. Irenäus selbst beschreibt dasselbe ausführlich in seinem Werke adv. haereses Libr. I. c. 1, 8. Von diesem Ptolemäus theilt der hl. Epiphanius in seinem großen Werke über die Ketzereien (haeres. XXXIII.) einen Brief an Flora mit, worin jener dieser Frau die Grundzüge seines Systems auseinanderzusetzen sucht. Im Jahre 1843 veröffentlichte nun Hr. Stieren, unterdessen durch seine neue, kürzlich begonnene Ausgabe der Werke des hl. Irenäus allgemeiner bekannt geworden (vgl. Tübinger Quartalsch. 1849 S. 564 ff.), eine Dissertation mit dem Titel De Ptolemaei gnostici ad Floram epistola etc. Jenae apud C. Hochhausen, worin er nachzuweisen suchte, daß die in dem fraglichen Briefe enthaltene Lehre mit dem aus Irenäus bekannten Systeme des Ptolemäus nicht harmonire, und darum der Brief an Flora unächt sei. Ich glaube jedoch in der Tübinger Quartalschrift 1845 S. 387—396 gezeigt zu haben, daß der Lehrinhalt des Briefs mit dem Systeme Ptolemäi sehr wohl harmonire, und unserem Briefe weder die Aechtheit noch die Integrität (mit Ausnahme einer Marginalglosse in Cap. 1. §. 6) abgesprochen werden dürfe. Vgl. hiezu die Art. Gnostiker und Colorbasus. [Hefele.]

Ptolemaeus de Fiadonibus, s. Kirchengeschichte Bd. VI. S. 146.

Publicatio urbi et orbi, s. Promulgation.

Pulcheria, s. Monophysiten.

Pult für das Missale, s. Altarschmuck.

Pulververschwörung. Nachdem in ganz Großbritannien die Katholiken die schwersten und langwierigsten Verfolgungen erlitten hatten, hofften sie endlich von dem Sohne der Maria Stuart, Jacob I., eine Linderung ihrer Lage, aber sie täuschten sich sehr, denn dieser schwache Regent fürchtete sich vor dem Unwillen der Anglicaner und Puritaner, wenn er die Katholiken milder behandeln würde. Jacob ließ also nicht bloß die Gesetze gegen die Katholiken in ihrer Kraft, sondern verschärfte sie noch; namentlich wurden die Recusanten (jene Katholiken, welche dem protestantischen Gottesdienst nicht beiwohnten) durch die grausamste Einheischung unerschwinglicher Strafgelder in Massen an den Bettelstab gebracht und was am meisten erbitterte, diese Strafgelder den verhaßten Schotten geschenkt. Unter den dabei Betroffenen befand sich Robert Catesby. Er stammte aus einer alten und reichen Familie; sein Vater war als Recusant mehrmals eingekerkert gewesen; dagegen verließ Robert, sobald er unabhängig war, den alten Glauben, ergab sich den Ausschweifungen und der Verschwendung, kehrte aber doch wieder 1598 zur kathol. Religion zurück. Die Geschichte lehrt, wessen der Fanatismus fähig sei; um der Ehre Gottes willen plünderten, raubten, verwüsteten und mordeten die Hussiten; Aehnliches wiederholte sich allenthalben, wenn auch nicht gerade in demselben Maße, bei Einführung und Aufdrängung des Protestantismus; die Häupter der Reformation selbst entzündeten durch blutdürstige Aeußerungen zu Ausbrüchen der wildesten Leidenschaften, und so konnte es nicht fehlen, daß auch auf Seite der Katholiken, die, wie vorzugsweise gerade in Großbritannien, oft mit unerhörter Grausamkeit verfolgt wurden, zuweilen Erscheinungen des verzweifeltsten Fanatismus auftauchten. So faßte Robert Catesby, in Verbindung mit einigen andern katholischen Edelleuten — die vorzüglichsten waren Percy, Digby, Winter und Wright — 1605 den Plan zu einer Verschwörung, welche den Zweck hatte, bei der nächsten Session das Parlamentsgebäude mit dem Könige und den Parlamentsmitgliedern durch Pulver in die Luft zu sprengen. Zu diesem Behufe mietheten die Verschworenen ein Gewölbe unter dem Palaste des Parlaments und noch ein Gebäude darneben, füllten das Gewölbe mit 30 Fässern Pulver und gruben von dem Gebäude aus eine Mine.

Der gräßliche Plan wurde indeß einige Tage vor der Eröffnung des Parlaments entdeckt, indem Lord Mounteagle eine anonyme Warnung erhielt, an der Eröffnung des Parlamentes Theil zu nehmen, da dort ein fürchterlicher Schlag geschehen würde. Der König vermuthete sogleich eine Pulvermine; die Parlamentsgewölbe wurden untersucht; man fand die Pulverfässer und die Anstalten zur Verwirklichung des Planes und einen Diener Percys, Fawkes mit Namen, der das Pulver anzünden und sich selbst mit in die Luft sprengen wollte. Die Verschworenen flüchteten; Einige von ihnen fielen mit den Waffen in der Hand; die Uebrigen wurden gefangen, gestanden Alles und starben auf dem Schaffot. Unter den Hingerichteten befand sich auch der Provincial der englischen Jesuiten Heinrich Garnet, der mit zwei andern Jesuiten (Gerard und Greenway, welche der Hinrichtung durch die Flucht nach dem Continent entgingen) zur Pulververschwörung gerathen haben sollte oder vor dem sich die Verschworenen wenigstens eidlich und unter Empfang des Abendmahles zu ihrer Unternehmung verbunden haben sollten. Allein die Wahrheit ist, daß Garnet von der Verschwörung allerdings Kenntniß, aber nur in der sacramentalischen Beichte, erhalten und Alles gethan hat, um die Verschworenen von ihrem Vorhaben abzubringen; diese erklärten ihn auch, nebst den andern zwei Jesuiten, bei dem Verhör sowohl als auch noch auf dem Blutgerüste für völlig unschuldig, wie auch Garnet selbst jeden Antheil an dem Vorhaben unter allen Martern standhaft in Abrede stellte und betheuerte, er bedauere es mehr als den Tod, daß Katholiken eine so verabscheuungswürdige Unthat versucht hätten. Aber alle noch so starken Beweise seiner Unschuld konnten ihn nicht retten, denn es galt ja, in ihm den Papst, die Jesuiten und die ganze kathol. Kirche zum Gegenstand des wüthendsten Hasses zu machen und das Reformationswerk mit einem blutigen Triumphe zu verherrlichen. Das Parlament verordnete zum Andenken an die glückliche Entdeckung der Pulververschwörung die alljährliche Feier des 5. Novembers (des bekannten Guy Fawkestages), der seitdem bis noch auf die Gegenwart herab als ein Tag der Schmach, der Verhöhnung und gräulicher Verläumdungen der Katholiken gefeiert wird, und in die anglicanische Liturgie wurde ein Gebet eingerückt, worin um Schutz gegen die grausamen und blutdürstigen Feinde — die Katholiken — gefleht wird. S. Lingards Gesch. von England, Döllingers Handbuch der christl. Kirchengesch., Jouvency hist. Soc. Jesu. Vgl. hiezu die Art. Garnier, Großbritannien, Jacob I., Hochkirche und Paul V. [Schrödl.]

Pulvinar, s. Altarschmuck.

Pumpermette, s. Charwoche und Mette.

Pupper, Johann, s. Goch.

Purgatio canonica, vulgaris, s. Reinigungseid, Gottesurtheile und Proceß.

Purgatorium, s. Fegfeuer und Höllenfahrt Christi.

Purification bezeichnet den Act der Reinigung nach der heiligen Communion in der Meßfeier und bezieht sich a) auf die Purification des Kelches; diese geschieht durch den vom Altardiener eingegossenen Wein, welcher, um alle Ueberbleibsel des heiligen Blutes zu sammeln, leicht im Kreise herumbewegt und auf derselben Seite, wie dieses, zum Munde geleitet und in zwei Zügen genossen wird. Hiebei wird das Gebet: Quod ore sumsimus etc. gesprochen, welches in einem alten gothischen Missale von Carl dem Großen als Postcommunio vorkömmt. Die Purification des Kelches geschah in der alten christlichen Zeit bloß mit Wasser, das in ein dazu bestimmtes Gefäß an der Seite des Altars, piscina genannt, gegossen wurde. Erst Innocenz III. befahl allgemein, daß die Purification des Kelches mit Wein geschehen solle. Siehe den Art. Ablution. b) Auf die von Zeit zu Zeit vorzunehmende Purification des Ciboriums, welche nach dem Genusse des heiligen Blutes noch vor der Purification des Kelches durch Absumirung der im Ciborium befindlichen heiligen Ueberbleibsel, durch Aufgießen des Weines, der genossen wird, und durch

Austrocknung mit dem Purificatorium geschieht. Ueber die Purification der Finger siehe den Art. Ablution.

Purification der Pfarrei, s. Pfarrpurification.

Purificatorium ist ein mehrmals überschlagener Streifen von Leinwand, der zur Austrocknung des Kelches und zum Abwischen der Patene während des heiligsten Opfers der Messe dient. Seinem Ursprunge nach ist es ein Handtuch, welches ehemals bei der piscina, einem Gefäße an der Seite des Altars, befestigt war. Erst später hat es die jetzige einfachere Form erhalten, wahrscheinlich zu jener Zeit, als der Priester den zur Purification des Kelches und zur Ablution der Finger aufgegossenen Wein und Wasser selbst genoß. — Die Reinigung des Purificatoriums, da es mit den consecrirten Gestalten in unmittelbare Berührung kömmt, hat der Priester nach kirchlicher Vorschrift selbst zu besorgen. Dasselbe soll ungefähr eine halbe Elle lang und breit und da es ausschließlich zum kirchlichen Gebrauche gehört, zuvor eingesegnet und in der Mitte mit einem ausgenähten Kreuze versehen sein. Die Griechen bedienen sich zur Reinigung des Kelches und der Patene eines Schwammes, wovon schon Chrysostomus (homil. in epist. ad Ephes.) Meldung thut.

Purimfest, s. Feste der Hebräer, und die Art. Esther und Haman.

Puritaner. Unter der Regierung der Königin Elisabeth, der vorzüglichsten Begründerin der reformirten anglicanischen Staatskirche, kehrten viele Engländer, welche sich unter Maria's Regierung nach dem Continent geflüchtet hatten, wieder in ihr Vaterland zurück. Sie brachten die Grundsätze des strengsten und unsinnigsten Calvinismus mit sich, wie ihn der fanatische Knox (s. d. A.) bereits in Schottland predigte, und es war daher kein Wunder, daß sie mit der etablirten anglicanischen Kirche und ihrer Verfassung und Liturgie sich sehr unzufrieden bezeigten und für Einführung eines viel reinern, von den päpstlichen Gräueln ganz geläuterten und einzig und allein nur schriftgemäßen Religionswesens zu eifern anfingen. Mit Widerwillen und Mißtrauen sah Elisabeth ihr Werk bedroht, und suchte durch die sogenannte Uniformitätsacte 1562 und 1563, welche Geld- und Gefängnißstrafen gegen die mit der Staatskirche sich nicht Conformirenden (d. i. die Nonconformisten), Entsetzung und Landesverweisung gegen ihre Geistlichen aussprach, das aufgekeimte Mißvergnügen mit Gewalt zu unterdrücken, machte aber dadurch das Uebel nur ärger, und bald, besonders seit 1570, stand der etablirten Episcopalkirche eine zahlreiche und hitzige Partei gegenüber, die der Presbyterianer (s. d. A.) oder mit allgemeineren Namen Puritaner, Nonconformisten. Puritaner wurden sie genannt, weil sie auf die größte Reinheit ihres gesammten Religionswesens von allen unbiblischen Zusätzen und päpstlichen Gräueln Anspruch machten. Die vorzüglichsten Puncte, welche die Puritaner der englischen Episcopalkirche vorwarfen, lassen sich auf folgende zurückführen. Es ist eine Anmaßung der Krone, sich die geistliche Suprematie und das Recht zu reformiren zuzulegen, da die Leitung und Anordnung der geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten den Synoden zustehe; es ist ein verdammlicher Irrthum, daß die Episcopalkirche die Giltigkeit der Consecration der englischen Bischöfe von der ununterbrochenen Reihenfolge der Bischöfe von den Aposteln an herleite und so die römische Kirche als die wahre wenn auch verderbte und befleckte erkläre und betrachte, da doch die römische Kirche den Namen und die Rechte der wahren Kirche verloren habe, der Papst der Antichrist und seine ganze Kirchenverfassung erlogen, abergläubisch und der göttlichen Wahrheit zuwider sei und man daher alle Gemeinschaft mit dem Papste mehr als die Pest fliehen müsse; die Superiorität der Bischöfe über die Priester widerspricht der hl. Schrift, welche die völlige Gleichheit aller Diener der Kirche lehre, demnach sind auch alle bischöflichen Gerichtshöfe und die Cathedralkirchen mit ihren Archidiaconen, Decanen, Pröpsten und Canonikern abzuschaffen; die sogenannten apocryphischen hl. Bücher dürfen dem Volke nicht vorgelesen und erklärt werden; nur die Bibel, mit nichten aber das Beispiel und die Praxis der ersten vier oder

fünf Jahrhunderte, ist für die Verfassung, Zucht und Liturgie der Kirche die einzige Richtschnur und es gilt kein anderes Gesetz als was ausdrücklich in der Bibel steht oder als nothwendige Consequenz daraus folgt; die ganze Liturgie der Episcopalkirche ist ein verwerfliches Machwerk aus der Rüstkammer des Antichrists, namentlich sind die Chorröcke als die Livre des Antichrists zu verabscheuen, das Kreuzzeichen bei der Taufe und bei andern Verrichtungen abzuschaffen, ingleichen das Knieen bei Empfang des Abendmahles, die Neigung des Hauptes bei dem Namen Jesu, zum Theil auch die Gebetsformularien, die evangel. und epistol. Pericopen, die Instrumental- und Vocalmusik, Glocken, Altäre, kirchliche Feste und Festzeiten mit Ausnahme des Sonntags u. s. w. Die Puritaner waren also Calvinisten der strengsten und wie es in ihrem Ursprung und Wesen lag, der wildesten Art, ganz gleich ihren Brüdern und Genossen, den schottischen Presbyterianern (s. d. A.) und Erzcalvinisten, die gleichfalls Puritaner genannt zu werden pflegen. Durch die Bedrückungen, die sie unter Elisabeth, Jacob I. und Carl I. zu dulden hatten, die aber bei weitem nie so arg waren wie die der Katholiken, wurden sie immer fanatischer und wüthender, trugen ihre Ideen von religiöser Freiheit und Gleichheit auf den Staat über und brachten mit Hilfe der Schotten Carl I. auf das Schaffot. S. die Art.: Independenten und Levellers, zwei religiös-politische Secten des Puritanismus, vergl. auch die Art. Cromwell, Großbritannien. Nachdem unter Carl II. sich die Bedrückungen der Puritaner wieder erneuert hatten, gelangten sie durch die Toleranzacte Wilhelms von Oranien 1689 mit allen andern Secten — ausgenommen die Socinianer und Papisten! — zur Freiheit von allen bisherigen Strafgesetzen und zur freien Religionsübung. In der neuern Zeit haben sich viele Puritaner in England zu arminianischen, socinianischen und in Verfassung und Cultus laxen Grundsätzen bekannt, während die schottischen Puritaner im Ganzen noch arg im Stockcalvinismus befangen sind. S. Dan. Neal, history of Puritans, Lond. 1732—1738; Bradshaw, The english Puritane, Lond. 1605; vergl. Kirchengesch. von Döllinger, Mosheim, Guerike ꝛc. Vergl. ferner die Art. Dissenters, und Hochkirche. [Schrödl.]

Puseyismus, s. Tractarianismus.

Putativehe und Putativkinder, s. Ehe, putative.

Puteoli (*Ποτίολοι* Apg. 28, 13) einst Dikäarchia, Stadt auf einer kleinen vorspringenden Landspitze der herrlichen Bucht von Misenum in Unteritalien mit einem großen und sichern Hafen, der die Stadt zu einem Hauptstappelplatze des italienischen Verkehres machte. Die Schiffe von Asien und Aegypten, welche Fracht für Mittelitalien hatten, landeten gewöhnlich in Puteoli, weil es bis an die Mündung der Tiber keine sichere Station mehr für Schiffe gab, die Untiefen des Hafens von Ostia selbst aber nur kleinen Schiffen das Einlaufen möglich machten. Darum landete auch der Castor und Pollux, auf dem sich Paulus befand, in Puteoli, und der hl. Apostel schlug von da an den Landweg nach Rom ein. Vergl. Paulus.

Putzsachen bei den alten Hebräern. Sie wurden zum Theil von Männern, hauptsächlich und meistens aber von Frauen getragen. Am häufigsten waren **Ringe**, und zwar Fingerringe, Ohrenringe, Nasenringe und Fußringe. Erstere waren gewöhnlich Siegelringe, wie schon ihre Namen (טַבַּעַת und חוֹתָם) zeigen, und wurden hauptsächlich von Männern (Genes. 38, 18. Hohesl. 6, 8), jedoch auch von Frauen (Exod. 35, 22. Schabbath. VI. 1. 3), gewöhnlich an der rechten Hand (Jerem. 22, 24. Esth. 3, 10. Sir. 48, 13), zuweilen aber auch an einer Schnur (פְּתִיל) auf der Brust getragen (Genes. 38, 18. 25). Sie bestunden gewöhnlich aus edlem Metall, Gold oder Silber, hatten auf der Rückseite eine kleine Platte, in welche das Siegel oder der Namenszug des Besitzers eingegraben war, oder es war ein Edelstein eingefügt und in diesen, was er als Siegel gebrauchen wollte, eingegraben (cf. Schroeder, de vestitu mulierum

hebraeorum. p. 181). Solche Ringe tragen die Araber in den Städten noch jetzt entweder an einem Finger oder an einer Schnur um den Hals (Robinson und Smith, Palästina I. 58). Fürsten hatten dergleichen als Staatssiegel und verliehen durch Uebergabe derselben die höchsten Staatsämter, wie z. B. Pharao dem Joseph (Genes. 41, 12), Ahasverus dem Haman (Esth. 3, 10) und dann dem Mordechai (Esth. 8, 2.), Antiochus und Philippus (1 Macc. 6, 15) seinen Siegelring in dieser Weise übergab. Solche Ringe, die keine Siegel hatten, wurden natürlich nur als Schmuck getragen, wahrscheinlich mehr von Frauen als von Männern. Die Ohrenringe (נֶזֶם oder עָגִיל) wurden besonders von Frauen und Kindern (Söhnen und Töchtern) getragen (Exod. 32, 2. Ezech. 16, 12. Judith 10, 4), von erwachsenen Männern jedoch Allem nach nicht, denn das Tragen derselben wird Richt. 8, 24 als eine besondere Sitte der Ismaeliten bezeichnet, und nach Schabbath VI. 6 scheinen bei den späteren Juden selbst die Knaben keine Ohrenringe mehr getragen zu haben. Dieselben bestunden aus edlen Metallen und waren, nach der späteren Sitte zu schließen, bald klein und an's Ohr sich anschließend, bald sehr groß mit einem Durchmesser von drei bis vier Fingerbreiten und so schwer, daß sie die Oeffnung, in der sie hingen, stark verlängerten und das Ohrläppchen weit herabzogen (vgl. Winer, Realwörterb. s. v.). Uebrigens dienten sie nicht bloß zum Schmucke, sondern auch als Amulete (Genes. 35, 4) und waren dann wahrscheinlich, wie noch in späterer Zeit, mit seltsamen Figuren und Charakteren versehen, durch welche Zaubertöne vom Ohr abgehalten werden sollten (vgl. Gesen. zu Jes. 3, 20). Mit solchen Ringen waren wahrscheinlich die נְטִיפוֹת (Tröpfchen) verbunden, die theils in tropfenähnlichen länglichten Goldfiguren, theils auch in Perlen oder Edelsteinen bestunden und an jene Ringe zur weiteren Zierde angehängt wurden (cf. Schroeder, l. c. p. 49 sqq. Hartmann, die Hebräerin am Putztische und als Braut. II. 288 f.). Die Nasenringe, ebenfalls נֶזֶם (Ezech. 16, 12. Sprüchw. 11, 22), oder bestimmter נִזְמֵי הָאַף (Jes. 3, 21), vielleicht auch חָח (Exod. 35, 22) genannt, waren ebenfalls ein den Frauen eigenthümlicher Schmuck (Genes. 24, 22. 47. Jes. 3, 21); sie bestunden gewöhnlich aus Gold (Genes. 24, 22) und wurden in der rechten oder linken Nasenwand getragen. Der späteren Sitte zufolge waren sie mitunter wohl auch ziemlich groß, nach neueren Reisebeschreibungen oft zwei bis drei Zoll im Durchmesser betragend (Winer, Realw. s. v.). Die Fußringe (עֶכֶס, עֲכָסִים Jes. 3, 18) wurden von den morgenländischen Frauen häufig, wie noch jetzt an den Knöcheln getragen; sie bestunden zuweilen aus Horn oder Elfenbein, meistens aber aus edlen Metallen und waren dann so eingerichtet, daß sie beim Gehen etwas klingelten (Winer, Realw. s. v.). Zuweilen wurden beide Fußringe durch kleine Kettchen mit einander verbunden, welche צְעָדוֹת (Schrittkettchen) hießen (Jes. 3, 20), und nach Angabe der Thalmudisten dazu dienen sollten, an kleine zierliche Schritte zu gewöhnen und den Verlust der Jungfrauschaft zu verhüten (Schabbath, fol. 63. b. cf. Blumberg, de עֲכָסִים Lips. 1683, auch in Ugolini thesaurus, t. XXIX.). Weitere Schmuck- und Putzsachen der hebräischen Frauen waren die Halsketten, Armbänder, Spiegel und Schminke. Die Halsketten (רְבִידִים auch חֲלִי) waren ein häufiger und beliebter Frauenschmuck (Hos. 2, 15. Ezech. 16, 11. Sprüchw. 25, 12. Hohesl. 4, 9), den zuweilen auch Männer trugen, wenn nicht etwa die Ueberreichung einer goldenen Halskette von Pharao an Joseph (Genes. 41, 42) als ausländische Sitte oder bloße Amtsauszeichnung zu denken ist. Sie bestunden theils aus edlen Metallen, theils aus Perlen und Edelsteinen, die an Schnüre gefaßt waren (Hohesl. 1, 10) und reichten bis auf die Brust oder den Gürtel herab (Hartmann, a. a. O. S. 172 f. 260 ff.). Vornehme trugen mehrere zugleich, und es wurden an ihnen auch noch andere Zierrathen angebracht, wie namentlich die kleinen Sonnen (שְׁבִיסִים

Jes. 3, 18), d. h. aus Gold verfertigte kleine Sonnenbilder, die kleinen Monde (שַׂהֲרֹנִים, LXX. *μηνίσκοι*, Jes. 3, 18), ebenfalls goldene Figuren, die Mondsichel oder den Halbmond vorstellend, die Riechfläschchen (בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ Jes. 3, 20., was schon Hieronymus richtig mit olfactoriola übersetzt), kleine goldene oder silberne Gefäße, mit wohlriechenden Salben oder Oelen gefüllt, endlich die Amulete (לְחָשִׁים Jes. 3, 2), wahrscheinlich ein schlangenförmiger goldener oder silberner Schmuck, der zugleich, wie schon Abenesra behauptet, mit Zauberformeln beschrieben war; dafür spricht wenigstens die Etymologie. Abbildungen solcher Halsketten sammt ihren Zugaben finden sich bei Hartmann a. a. O. Bd. II. Taf. 5. Die Armbänder (צָמִיד Genes. 24, 22. 30. 47. Ezech. 16, 11. 23, 42 auch אֶצְעָדָה Num. 31, 50. 2 Sam. 1, 10) waren ebenfalls ein häufiger Schmuck, zum Theil sogar der Männer, hauptsächlich aber der Frauen; von Männern scheinen nur Vornehme sie getragen zu haben (2 Sam. 1, 10). Es waren theils Ringe von Gold, Silber, Elfenbein und andern Stoffen, theils nur goldene Kettchen und Schnüre, an die Perlen und Edelsteine gefaßt waren (שֵׁרוֹת Jes. 3, 19). Sie wurden oberhalb der Handwurzel getragen (Hartmann, a. a. O. S. 178 ff.), und waren zuweilen wohl auch ziemlich breit, denn heut zu Tage reichen sie in Persien oft bis an die Ellenbogen (Niebuhr, Reisebeschreibung. I. 164). Die Spiegel (רְאִי Job 37, 18. oder מַרְאָה Exod. 38, 8) gehörten ebenfalls zum Putze der hebräischen Frauen, denn sie wurden, der späteren Sitte zufolge, nicht wie bei uns in den Häusern an den Wänden aufgehängt, sondern in der Form von Fingerringen oder als Handspiegel getragen und dienten so zugleich zum Schmucke. Sie waren aber von runder oder ovaler Gestalt und bestunden nicht aus Glas, sondern aus polirtem Metall, namentlich aus Kupfer und Zinn oder einer Mischung von beiden, auch aus Messing, Silber und Gold, und ausnahmsweise auch aus geschliffenen Steinen. Ob auch die גִּלְיֹנִים Jes. 3, 23. Spiegel seien, ist nicht ganz gewiß, jedoch weit wahrscheinlicher, als daß darunter durchsichtige Kleider gemeint seien, wie Schröder will (de vestitu mulier. hebr. p. 302 sqq.). Wenn Exod. 38, 8 von Spiegeln der Frauen die Rede ist, die an der Stiftshütte dienten, so hat man dabei sicherlich nicht mit Gesenius (zu Jes. 3, 23) an einen götzendienerischen Gebrauch zu denken, wie z. B. in Aegypten, wo die Weiber an den Isis-Festen, der Göttin Spiegel vorhielten, um sich so als ihre Sclavinnen zu erweisen, weil dergleichen Sache der Sclavinnen war. Der Thalmud gestattet den Männern den Gebrauch des Spiegels nur bei Augenkrankheiten, und den Weibern nur zu dem Zwecke, sich zu schmücken, um ihren Männern zu gefallen (Jahn, bibl. Archäologie I. 2. S. 156). Die Schminke (פּוּךְ) endlich war, wie im alten Orient überhaupt, so auch bei den Hebräerinnen sehr häufig. Sie bestund aus einer Mischung von gepulvertem Spießglanzerz (stibium, antimonium), Zink und Mandelöl, oder anderen kostbaren und wohlriechenden Oelen (Hartmann, a. a. O. S. 149 ff.) und wurde nicht bloß auf die Wangen, sondern auch in die Augen gebracht (2 Kön. 9, 30. Jer. 4, 30. Ezech. 23, 40. Schabbath. VIII. 3), wodurch diese einen helleren Glanz bekamen und größer schienen, als sie wirklich waren. Das Werkzeug dazu war wahrscheinlich, wie noch jetzt, ein feiner Pinsel oder eine kleine Sonde von Holz oder Elfenbein oder Silber, die man quer an das Auge setzte und zwischen den darüber zugeschlossenen Augenlidern hinzog (Hartmann, a. a. O. S. 156), was 2 Kön. 9, 30 mit שׂוּם עֵינַיִם בַּפּוּךְ, Ezech. 23, 40 aber einfach mit כָּחַל ausgedrückt wird, weßhalb das Werkzeug dazu bei den späteren Juden מִכְחוֹל genannt wurde (z. B. Baba kama, fol. 117. a.). Uebrigens soll diese Schminke nicht bloß zur Verschönerung, sondern auch zur Stärkung der Augen und zur Verhütung von Entzündungen gedient haben (Plinius, H. N. XXXIII. 34). Ob die Hebräer auch wie die alten Aegyptier mit einer aus der Wurzel der Alhenna- oder Alkanna-

Pflanze gewonnenen Farbe die Spitzen der Finger und Zehen gefärbt haben, wie Hartmann behauptet (a. a. O. S. 356 ff.), ist zweifelhaft, sehr wahrscheinlich aber ist nach Levit. 19, 28., daß sie diese oder die vorgenannte Farbe zum Tätowiren gebrauchten (Hartmann, a. a. O. S. 363 ff.). Als Schmucksache der Frauen sind wohl auch die Jes. 3, 22 erwähnten חֲרִיטִים anzusehen, wovon jedoch die Bedeutung zweifelhaft ist. Seit Schröder versteht man darunter gewöhnlich Geldtaschen von kostbaren Stoffen, welche die Frauen am Gürtel trugen (de vestitu etc. p. 277 sqq.). Sehr ausführlich sind diese Gegenstände behandelt in den mehrerwähnten Werken von Schröder und Hartmann. Vergl. hiezu den Art. Kleidung bei den alten Hebräern. [Welte.]

Pyrker, Johann Ladislaus von Felsö-Eör, Patriarch-Erzbischof von Erlau, wurde geboren am 2. November 1772 zu Langh in Ungarn (Stuhlweißenburger Comitat), Sohn eines Gutsverwalters. Seine erste Bildung erhielt er auf dem Gymnasium zu Stuhlweißenburg und der Academie zu Fünfkirchen, worauf er sich für die Laufbahn des Staatsdienstes entschied. In Ofen ward ihm aber die nachgesuchte Aufnahme in die Hauptkanzlei verweigert, daher er die Privatsecretärstelle bei einem Grafen in Palermo annahm, aber nicht antrat. Dann, als er im Frühjahre 1792 die Reise begonnen hatte und bereits im Begriffe war, nach Sicilien überzusetzen, änderte er seinen Entschluß und trat die Rückreise an, auf der er glücklich lauernden Corsaren entging, was zu der Sage Veranlassung gab, er sei als Sclave nach Algier verkauft worden und auf einem Schiffe nach Genua wieder entkommen. Indessen wirkte die Anschauung des Südens sehr anregend auf Pyrkers poetisches Talent und die Rückreise über Venedig und Wien machte ihn mit einem ehemaligen Cistercienser bekannt, was ihn veranlaßte, um Aufnahme in diesen Orden nachzusuchen, die er denn auch in Lilienfeld (in Unteröstreich) am 18. Oct. 1792 fand. Seine theologischen Studien machte er zu St. Pölten, wo er nach der 1796 erhaltenen Priesterweihe mehrere Klosterämter trefflich verwaltete. 1807 trat er die Pfarrei Tirniz an. 1811 wurde er als Prior in das Stift zurückberufen, zu dessen Abt er 1812 erwählt wurde. Geistig und leiblich blühte St. Pölten unter ihm auf. 1818 trat er das Bisthum Zips an, wo er sich durch Gründung eines Landschullehrerseminars große Verdienste erwarb. 1820 ward er Patriarch von Venedig und das Jahr darauf Primas von Dalmatien, Großwürdenträger, Großkaplan des lombardisch-venetianischen Königreichs und wirklicher kaiserlicher Geheimerath u. s. w. 1827 bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Erlau. Ein liebenswürdiger Mensch, gewissenhafter und muthiger Priester, der Kunst ein Mäcen, den Armen ein Vater, den Wissenschaften eine Zierde war Pyrker weit und breit hoch geehrt und innig geliebt, was sich besonders aussprach bei seiner Secundiz 1842. Die letzten Jahre seines Lebens litt er viel durch Gicht, namentlich Gesichtsschmerzen, was ihn zuletzt veranlaßte, sich nach Wien zu begeben (20. Oct. 1847); aber nur, um dort seine nahe Auflösung zu finden, welche am 2. Dec. 1847 erfolgte. Sein Herz ruht im Dome zu Erlau, sein Körper, gemäß seinem Willen, auf einer von ihm selbst gewählten Stelle des Gottesackers in Lilienfeld. Auch seine Grabschrift hatte er angeordnet, sie lautet, eingegraben auf eine einfache Marmorplatte: Ossa I. L. P. Patr. Archiep. Agriensis requiescant in pace. — Seine Werke, theils einzeln, theils in einer Gesammtausgabe erschienen, sind folgende: 1) Historische Schauspiele (die Korwinen, ein Trauerspiel in einem Acte. Carl der Kleine, König von Ungarn, ein Trauerspiel in 5 Acten. Zrini's Tod, ein Trauerspiel in 5 Acten, Wien 1810. 2) Tunisias. Ein Heldengedicht in 12 Gesängen, Wien 1819. 3te verbesserte Auflage, ebendas. 1826. 3) Perlen der heiligen Vorzeit, Wien 1821. 2te vollst. Ausg. ebendas. 1826. 4) Rudolph von Habsburg (Rudolphias), ein Heldengedicht in 12 Gesängen, Wien 1825. Neue vollendete Ausgabe mit dem Portrait des Verf. 1826. 5) Bilder aus dem Leben Jesu und der Apostel (Gedicht in 12 Lieferungen), Leipzig 1842 und 43. 6) Lieder der Sehnsucht nach den Alpen,

Stuttgart 1845. Seine sämmtlichen Werke in 3 Bden. Stuttgart 1832—34; neue durchaus verbesserte Ausg. 1843. — Ueber den dichterischen Werth seiner Werke vergl. Hermes, 1826. Hft. XXVI. und Söller, über die Maschinerie in Homers Gedichte und Pyrkers Rudolphias 1827 und Söllers Commentar zu Pyrkers Werken als Blumenlese aus denselben, Augsburg 1840. Allzustrenge Kritiker wollen bei Pyrker schöpferische Frische und den Zauber originell anschauender Phantasie vermissen; dennoch müssen sie ihm zugestehen „Kraft und Würde der Darstellung, Bestimmtheit der Charakterzeichnung, meisterhafte Behandlung der Sprache und des Versbaues, namentlich in seinen Liedern der Sehnsucht nach den Alpen anmuthige idyllenartige Darstellung vom Standpuncte elegischer Anschauung, nicht ohne Melodie der Empfindung, welche sie durchdringt und erwärmt." (Siehe Teutschlands Balladen- und Romanzen-Dichter. Von Bürger bis auf die neueste Zeit. Von Ignaz Hub, 2te Aufl. Carlsruhe 1849. S. 188). [Haas.]

Q.

Quadragena, s. Karena.

Quadragesima, s. Fasten.

Quadragesimale, Fastenpredigten. Unter Quadragesimale versteht man eine Sammlung von Predigten, welche während der vierzigtägigen Fastenzeit vor Ostern gehalten wurden. Sobald diese kirchliche Zeit zu ihrer großen Geltung gekommen war, so benützte man sie zu häufigern Predigten und Erklärungen der göttlichen Wahrheiten; in größern Städten wurde es sogar üblich, alle Tage zu predigen, wie solches schon aus Chrysostomus, Augustinus, Cäsarius von Arles u. A. abzunehmen ist. Auch später und bis auf den heutigen Tag hat sich die Sitte erhalten, daß an manchen größern Orten, wenn auch nicht mehr alle Tage, so doch des Oeftern während der Woche in der hl. Fastenzeit gepredigt wird. Und zwar werden zu diesem Geschäfte in der Regel die bedeutendsten Prediger verwendet. Daher verdanken wir auch dieser Uebung in der Kirche verschiedene Sammlungen sehr guter Predigten für die Fastenzeit, die man nach der Zeit, wo die Predigten gehalten wurden, vielfach quadragesimale oder sermones quadragesimales hieß. Ich erinnere nur an die dießfallsigen Predigten des P. Segneri und des Massillon, unter den Neusten an Lacordaire und Veith. Es lag im Sinne der Kirche, diese Bußzeit dazu zu benützen, die ernsten Wahrheiten der Religion für den Glauben wie für das Leben in einer Reihe schnell aufeinanderfolgender Predigten den Gläubigen recht eindringlich an's Herz zu legen, und sie dadurch zu einer würdigen Feier von Ostern vorzubereiten. [Kober.]

Quadragesimalfasten, s. Fasten.

Quadrans, s. Geld.

Quadratschrift, chaldäische, s. Schriftzeichen, hebräische.

Quadratus, den die katholische Kirche ihren Heiligen beizählt (Martyrolog. Rom. die 26. Maji), war Schüler der Apostel und Bischof von Athen. (Dieß die wahrscheinlichere Meinung; Andere, wie H. Valesius und Tillemont, unterscheiden den Apostelschüler Quadratus von Quadratus dem Bischof von Athen, weil ihnen scheint, daß die Angaben der Alten nicht wohl auf Einen Mann passen). Ausgezeichnet durch die Gabe der Prophetie (Euseb. Hist. Eccles. lib. 3. c. 37. lib. 5. c. 17) vermochte er seine durch die Schrecken blutiger Verfolgung (unter Trajan?) erschütterte und zersprengte Gemeinde gleich beim Antritt seines Amtes durch die feurige Kraft seines Glaubens und seiner Rede wieder zu stärken und zu einigen (Euseb. Hist. Eccles. lib. 4. c. 23. S. Hieronym. de Scriptor. c. 19. et Epist. 70. n. 4). Im J. 126, als der Kaiser Hadrian Griechenland bereiste, überreichte Quadratus dem eiteln Fürsten, der seinen Stolz darein setzte, strenge Gerechtigkeit zu üben, eine Vertheidigungsschrift (ἀπολογία) für die christliche Religion, um der noch immer hie und da auflodernden Verfolgung ein Ziel zu setzen (vgl. Pagi Crit. ad a. 126. n. 3—4. a. 125. n. 2). Diese Schrift, die erste dieser Art, wovon uns die Geschichte berichtet, das glänzende Denkmal seines reinen Glaubens und tiefen Wissens, würdig eines ächten Schülers der Apostel, war im vierten Jahrhundert, als Eusebius von Cäsarea seine Kirchengeschichte schrieb, unter

den Christen viel verbreitet (Euseb. Hist. Eccles. lib. 4. c. 3), im siebenten Jahrhundert, als Eusebius, Bischof von Thessalonich den Mönch Andreas bekämpfte, wenigstens noch vorhanden (Photii Cod. 162); jetzt ist sie leider verloren bis auf ein höchst merkwürdiges Bruchstück (bei Euseb. Hist. Eccles. lib. 4. c. 3, abgedruckt in Gallandii Biblioth. Patrum T. I. p. 330), aus dem man auf die Bedeutung dieses Werkes schließen kann. Er macht nämlich die Wunder Christi für die Sache des Christenthums geltend und hebt zu diesem Ende ihren besondern Charakter hervor: „Die Thaten Christi sind offenkundig; für seine Wunder sprechen lebende Zeugen, nämlich die Personen selbst, welche von ihren Krankheiten geheilt oder vom Tode erweckt wurden; man sah dieselben nicht bloß in dem Augenblicke, da sie geheilt, oder zum Leben wieder erweckt wurden, sondern auch lange nachher (zum Beweis der Wahrheit des Wunders); sie lebten nicht bloß, so lange der Herr selbst lebte, sondern auch noch viele Jahre nach seinem Tode (zum Beweis seiner göttlichen Kraft und seiner Auferstehung); ja selbst heut zu Tag leben noch Einige von ihnen in unserer Mitte." Es ist, mindestens zum Theil, dieser Eingabe des hl. Quadratus zu danken, daß K. Hadrian ein Rescript erließ, wodurch der Verfolgung Einhalt gethan wurde (Eusebii Chronicon ad a. 9. Hadriani in Opp. S. Hieronymi ed. Vallarsi. T. VIII. p. 705 — 708). Ueber seine spätern Schicksale und über seinen Tod ist nichts bekannt. Vgl. Tillemont, T. II. Persecution de l'Eglise sous l'Empereur Adrien Art. V. (p. 232—34). Gallandii Biblioth. Patr. T. I. Prolegom. c. 13. G. Lumper, Histor. theolog. crit. de vita et scriptis SS. Patrum. August. Vindelic. 1783. P. I. p. 374—82. J. A. Fabricii Biblioth. Eccles. Hamburgi 1718. p. 84—86. et Biblioth. Graec. Vol. VII. p. 154—55 (et Harles.). G. Cave, Histor. literar. Basileae 1741. Vol. I. p. 52. [Feßler.]

Quadrivium ist der höhere Lehrcursus der mittelalterlichen wissenschaftlichen Anstalten und bildet nebst dem Trivium den gesammten Complex des Lehrstoffes, der aus den sieben freien Künsten bestand. Grammatik, Rhetorik und Dialectik bildeten den ersten Cursus oder das Trivium. Die Grammatik in ihren drei Unterabtheilungen: Etymologie, Orthographie und Metrik, wurde nach Victorin, Donat, Priscian und Alcuin gelehrt, wozu Cassiodor, Beda der Ehrwürdige, Remigius von Autun, Rigino von Prüm, Abbo von Fleury Commentare geschrieben (Beda opp. omn. Col. 1688. I. 2. Honor. Aug. bei Pez. thes. Anecd. II. 2. p. 28. Günther, lit. Anst. Bayerns. I. 159. Fabr. bibl. med. et inf. lat. I. 25. Ondin II. 330. Mabillon, annales Ord. S. B. IV. 631). Mit diesen ersten Elementen ausgerüstet wurde der Knabe sogleich mit den Psalmen und Hymnen der kirchlichen Liturgie bekannt gemacht, die er seinem Gedächtnisse einprägen mußte. Bei dieser Gelegenheit wurde eine kurze, ganz wörtliche Interpretation hebräischer Namen, und gleichsam als einleitende Vorschule das nothwendigste über die tropische oder figürliche Redeweise beigegeben (Beda, l. c. p. 42. Notger de interpr. c. VI. bei Pez. l. c. I. 1. p. 8). Um das elfte Jahrhundert finden wir unter dem Namen „Elementarium" das erste Wörterbuch von Papias mit zehnjährigem angestrengtem Fleiße verfaßt (Die erste Druckausgabe, Mailand. 1476. Fol.). — Die Rhetorik behandelte außer dem bloß formellen Zwecke einer Abrundung der Sprache auch noch Stoffe juridischen, moralischen und historischen Inhaltes, die zum Verständnisse rhetor. Schriften oder rednerischer Abhandlungen unerläßlich waren; deßhalb bestimmt Honorius von Autun ihr Gebiet also: secunda civitas est rhetorica . . . in una parte hujus civitatis praesules ecclesiae decreta proponunt, in altera reges et judices edicta proponunt. Hinc synodalia promulgantur, inde forensia jura tractantur. Als Quellen wurden benützt Cicero, Quintilian, Capella und Victorin. Wenn wir auch an den meisten Werken jener Zeit eine genaue Einhaltung rhetor. Vorschriften vermissen und die künstlerische Form und Vollendung ob der Wichtigkeit des Inhaltes weniger beachtet wird, so schrieb doch Guibert über die Kanzelberedtsamkeit: (Liber, quo ordine sermo fieri debeat. Opp. d'Acherii. Paris. 1651) und Benno von Meißen

über den Briefstyl (S. Benonis Misniensis episcopi liber dictaminum. Pez. l. c. V. 1. 263), worin Beide Bewandertheit in den rhetor. Schriften der Alten zeigen. — Die Dialectik begriff in sich die philosophische Elementarlehre, nämlich Logik, Einleitung des Porphyrius in die aristotelischen Kategorieen und die Kategorieen- und Substanzenlehre selbst. Hauptauthoren waren Boethius, Aristoteles besonders *περὶ ἑρμηνείας*, seine Topik nebst Ciceros philosophischen Schriften. Die Lehrform war meist die syllogistische nach dem Zeugnisse des Honor. Augustod. l. c. cp. 4. Jedoch grenzt diese Disciplin durch die Behandlung der Universalia schon sehr nahe an das Gebiet der scholast. Philosophie, ja ohne ein ausgezeichneter Dialectiker zu sein, konnte man kaum auf den Namen eines Philosophen Anspruch machen. Sehr ausgebildet wurde diese Wissenschaft durch Wilhelm von Champeaux, Roscellin und Abälard; Anselm von Canterbury, Lanfranc und später Thomas von Aquin nebst seinen zahllosen Nachahmern und Schülern trugen die strenge Form derselben auf die Theologie über, und diese erhielt sich bis die Behandlungsart der Philosophie und Theologie nach der Reformation und durch die Systeme der neuern Forscher eine freiere und ungezwungenere geworden. — Das Quadrivium aber oder der höhere Lehrcursus umfaßte die Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, soweit sie in engerer oder näherer Beziehung zum theologischen Wissen und kirchlichen Leben standen, die damals als Centralpunct aller höhern Bildung betrachtet wurde. — Die Arithmetik hatte für den kirchlichen Gelehrten deßhalb hohe Bedeutung, weil von dem Grundsatze ausgegangen wurde, daß die Zahl im großen Mysterium der Schöpfung eine bedeutende Rolle spiele. Mit Zugrundelegung des Neupythagoräers Nicomachus aus Gerasa in Arabien, dessen Werke von Boethius und Apulejus übersetzt wurden, behandelten diese Disciplin: Adelhardus (de doctrina Abaci. Fabricii bibl. med. et inf. lat. I. p. 11. Lelande de script. angl. c. 171). Gerbert (Theoriae arithmeticae; regulae de divisionibus; Abacus; libellus multiplicationum; epistola ad Constantinum de doctrina Abaci. Ziegelb. hist. lit. O. S. B. III. 306). Strabo (Trith. Chron. Hirs. ad. a. 845). Cassiodor (de arithm. Bibl. max. PP. XI. 1322). Besonders aber Beda der Ehrwürdige (lib. de arithmet. num. p. 72. de diversis speciebus numerorum p. 75. mensa pythagorica. 77. sqq. de ratione calculi 113 sqq. de numerorum divisione. 128. Opp. om. l. c.). Vorzüglich wichtig aber war diese Disciplin für die Bearbeitung des Computum oder Kirchenkalenders (s. Cyclus). Als Zahlzeichen bediente man sich bis gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts der Buchstaben des griech. oder einiger des latein. Alphabetes, bis endlich (nach der Behauptung einiger durch den genannten Gerbert) das arabische Ziffersystem nach Europa gebracht und mehr und mehr verbreitet wurde (Rhab. Maur. de comp. eccl. p. 12. Beda de comp. dial. p. 86. 88. Wallis. op. arith. c. 9. p. 48. Vol. I.). Wie die Kalenderberechnungen mit römischen Buchstabenzeichen durch consequente Einbiegung und Lageveränderung der zehn Finger und ihrer Glieder angestellt wurde, berichtet ganz genau Rhabanus Maurus l. c. VI. 10. Als allgemein verbreitetes Lehrbuch dürfen wir, ohne uns zu irren, den Boethius (s. d. A.) annehmen, denn es findet sich fast kein Büchercatalog aus jener Zeit, wo nicht ein solcher Commentar verzeichnet war (Honor. Augustod. l. c. V.). Die Arithmetik galt nach Cassiodorus als Grundlage der andern drei Disciplinen: propterea quod Musica et Geometria et Astronomia, quae sequuntur, indigent Arithmetica, ut virtutes suas valeant explicare (Bibl. max. PP. 132). — Der Unterricht in der Musik (s. d. A.) wurde bereits von Carl dem Großen in den Schulen der Klöster und Domcapitel angeordnet (Lib. I. Capit.-Conc. Aquisgr. ann. 803), und wie wir nicht ohne Grund annehmen, nicht bloß practisch, sondern auch theoretisch betrieben. Den allgemeinsten Grundriß der theoret. Musiklehre finden wir bereits bei Cassiodorus (Bibl. max. PP. T. XI. 1323), wo er nach einer ziemlich gesuchten Definition und Description der Musik, die Instrumente, Tonarten und Töne nach bestimmten Gesichtspuncten ein-

theilt, und die Wichtigkeit dieser Wissenschaft aus den Wirkungen der Musik nachzuweisen sucht. Daß bei den vielerlei gottesdienstlichen Uebungen die practische Seite weit die Theorie überwog, versteht sich von selbst, und es dürfte der Unterricht bloß auf die Erklärung des Boethius beschränkt gewesen sein. Jedoch sind die Werke des Hucbald, Benedictiners von St. Amand in Flandern (um das Jahr 858): de harmonica institutione, de mensuris organicarum fistularum, de modis, de quinque Symphoniis, musica Enchiriodis (Schilling, Lexicon der Tonkunst. II. 318), sowie die Arbeiten des berühmten Guido von Arezzo (s. d. A.): Micrologus, Musicae regulae rhytmicae (Pez. Thes. Anecd. V. I. p. 123) so häufig in den Bücherverzeichnissen der Klöster aufgeführt, daß mit ziemlicher Bestimmtheit auf eine sehr verbreitete Benützung derselben geschlossen werden darf, wie denn auch überall das Letztere ut re mi fa sol le si eingeführt und die nach Gerbert (Musica sacra II. p. 46) von ihm erfundenen Schlüssel und Noten frühzeitig in allen Gesang- und Chorbüchern gefunden werden. Welche vortheilhafte Stellung aber ein theoretisch und practisch gebildeter Musiker in jenen Zeiten sich erwerben konnte, darüber vergleiche man Musica sacra. I. lib. II. c. 1 u. ff. — Weniger ausgebreitet und mit weniger freudigen Erfolgen war das Studium der Geometrie gekrönt, einer Wissenschaft, von welcher einer ihrer Choryphäen jener Zeit, Gerbert, Erzbischof von Rheims, selbst sagt: est hujus disciplinae scrupulosa descriptio, sed totius dimensionis indagatione, indagationumque commoditate copiosa descriptio. Quam tamen quamvis arduum sit, consequi potis erit, qui in ea investiganda sudaverit studio (Gerb. de Geom. c. XIV). Den Begriff dieser Disciplin, die von Cassiodor (l. c. p. 1325) als descriptio contemplativa formarum, von Beda dem Ehrwürdigen (de comp. dial. T. I. p. 86) als mensuratio terrae bestimmt worden war, faßt Gerbert also: est disciplina magnitudinis et formarum, quae secundum magnitudinem contemplantur (l. c. 8). Honorius von Autun l. c. scheint darunter die Geographie zu begreifen, wenn er sagt: in hac Aratus mappam mundi expandit, in qua Asiam, Africam, Europam ostendit. Geometrie und Stereometrie wurden ohne Ausscheidung miteinander gelehrt; die Art der Beweisführung war vor Einführung der Buchstabenrechnung sehr weitschweifig und oft auf bloße Anschauung beschränkt (Cfr. IX. XII. XIII. — V. VIII. Gerb. de Geom. l. c.); die Berechnung complicirt und mühevoll; die Maßeinheiten (das kleinste Längenmaß der digitus ein Raum von der Länge dreier Getreidekörner und das größte die Ruthe pertica 10') waren sehr vag und unbestimmt; die Meßwerkzeuge waren das Astrolab, Heroscop, Spiegel, Wasserbecken und die Meßstange (Ziegelb. hist. rei lit. O. S. B. II. 329. Comment. Adelardi de Euclid. Bibl. Ms. p. 427. Oud. II. 1016—1018). — Obwohl im westlichen Theile von Europa bei den Arabern in Spanien die Astronomie oder Sternkunde zur Zeit des Mittelalters große Fortschritte gemacht hatte, so war doch in Teutschland die Kunde dieser Disciplin nicht sehr verbreitet, und beschränkte sich so ziemlich auf die Lehren vom Astrolab, Mond oder Sonnenlauf, Zodiacus, einzelne Sternbilder, die Lehre von den Finsternissen. Das Himmelsgewölbe in stätiger schneller Bewegung, rings gleich weit von der Erde entfernt, sollte nur durch die Gegenbewegung der Planeten vom Einsturze bewahrt werden. Auch bei dieser Lehre faßte man in den Schulen mehr das pract. Moment in's Auge, wie Rhabanus Maurus in seinem dial. de Computo (Baluz. Misc. Tom. I.) ausdrücklich sagt: ad dinoscendum ergo horas nocturnas non parum adjuvant (haec signa) calculatorem. Nec non et viatoribus et nautis valde necessaria sunt). Also zu diesen Zwecken wurden die Sternbilder in den Schulen gelehrt. Das Astrolab von den Arabern überkommen war das einzige Instrument für siderische Messungen und Berechnungen, wie wir aus Herman. Contract. de Astrolabio et utilitate Astrolabii (Pez. Thes. Anecd. III. II. 98) deutlich ersehen. Auch über diese Disciplin wurde des Boethius Grundriß vielfach commentirt, außerdem schrieben über dieselbe: Ethelwold in England 894 (Ziegelbauer l. c. III. 309), Abbo von Fleury (Mab.

Act. SS. O. S. B. VI. I. 35), Remig. Autissiod. (Oudin. II. 332), der oft angeführte Gerbert, Hermann Contractus (l. c.), Wilhelm von Hirsau (Trith. Chron. Hirs. ad a. 1019. Seine Inst. Astron. lib. III. gab Henr. Petri 1531 in Basel heraus) und Ioannes Hagulolad. um 1133 (Pitseus sec. XII. p. 255. Ziegelb. l. c. 310). Innerhalb dieser Grenzen bewegte sich die allgemeine gelehrte Bildung des Mittelalters. Da dessen Studien alle mit Bezug auf Gott betrieben wurden, so wurden auch diese Wissenszweige gewissermaßen nur als Hilfswissenschaften der Theologie gepflegt und genährt. Vgl. hiezu den Art. Mittelschulen.

Quäcker, die. Unter den spiritualistischen Secten, welche aus dem Schooße des Protestantismus hervorgingen, steht die der Quäcker (i. e. Zitterer) oben an. Den Namen „Quäcker" erhielten die Anhänger dieser Secte als Spottnamen, nach Einigen, weil Fox, der Stifter derselben, vor einem Richter seine Rede mit den Worten: „Zittert vor dem Wort des Herrn" schloß, worauf der Richter spöttisch erwiederte: Seht da ein Zitterer; nach Andern, weil das Zittern und Beben eine auffallende Eigenthümlichkeit schon der ersten Begründer dieser Secte war. Der Stifter dieser Secte, Georg Fox, wurde geboren 1624 zu Draiton, einem Dorfe in der Grafschaft Leicester und war der Sohn eines presbyterianischen Webers; als Jüngling lernte er das Schuhmacherhandwerk und hütete die Schafe seines Meisters. Von Natur zu Tiefsinn und Schwärmerei geneigt und in seiner einsamen Lebensweise religiösen Betrachtungen nachhängend, in einer Zeit allgemeiner religiöser und politischer Gährung und Verwirrung lebend und von einem Christenthum umgeben und angeeckelt, welches, ob es sich auch das reine lautere evangelische und reformirte nannte, dennoch nichts von alle dem an sich hatte, von Uneinigkeit und widerlicher Polemik zerfleischt war, von einem in Liebe thätigen Glauben nichts mehr wissen wollte, mit der Bibel einen fürchterlichen Mißbrauch trieb und statt des erhebenden katholischen Cultus ein gemüthloses und kaltes Ceremoniell substituirte, glaubte Fox in sich den Beruf zu fühlen, den Menschen die Abziehung von allem Aeußeren zu predigen, sie auf das innere Licht, die innere Offenbarung des Geistes aufmerksam zu machen, welche die unmittelbare göttliche Quelle aller religiösen Wahrheit sei, gegen die Geistlichen und Prediger loszuziehen und ein bestimmtes und besonderes Lehramt als die unchristlichste Anmaßung zu verkünden, da die Gaben des Geistes über Jung und Alt, Mann und Weib, Hoch und Niedrig sich ausgießen, gegen die Sacramente und den ganzen äußeren Gottesdienst als gegen eitlen und verwerflichen Ceremoniendienst zu kämpfen, da nur an der innern Geistestaufe, an dem innern Lebensbrode etwas gelegen sei und Gott an nichts Gefallen habe als was durch seine Inspiration hervorgebracht werde. Zugleich trat Fox als rigorösester Bußprediger und Sittenrichter auf, geißelte nicht bloß die wirklichen Laster und Thorheiten aller Stände, sondern überhaupt Alles, woran sich sein Ideal der wahren christlichen Vollkommenheit stieß, unterbrach kritisirend und schimpfend die Vorträge der Prediger in den Kirchen, erklärte den Zehnten und andere Abgaben an die Geistlichen und Kirchen für verboten, lehrte, es sei sündhaft, selbst von der Obrigkeit aufgefordert einen Eid zu schwören, erklärte jeden Krieg und Kriegsdienst für unerlaubt, verbot das Hutabziehen und die Höflichkeitsanreden in der Mehrzahl, verdammte alle Spiele jeder Art 2c. Das phantastisch Feierliche in seinem ganzen Wesen und Auftreten, das schwärmerische Ergriffensein von Dem, was er predigte, der Ton und die Art des inspirirten Propheten, für den er sich selbst hielt und geltend zu machen wußte, die erschütternde und oft wahnsinnähnliche Heftigkeit in seinen Strafpredigten, der unbescholtene Wandel, den er führte und der unermüdliche Eifer für die Ausbreitung seiner Secte, womit er predigend ganz England durchzog und in der Folge in Gesellschaft seiner vorzüglichsten Jünger selbst nach America, den Niederlanden und Teutschland reiste, erwarben ihm, namentlich in England und America, allmählig viele Anhänger, anfangs vorzugsweise aus den niedern Ständen. Von gleichem Eifer wie Fox selbst waren auch seine ersten Anhänger für die Ver-

breitung der Secte beseelt und Manche von ihnen übertrafen den Meister noch an Schwärmerei, liefen nackt auf die Straßen und verhöhnten Geistliche, Richter und Obrigkeiten. So zog sich aber Fox und sein Anhang nicht bloß die Feindschaft der anglicanischen und presbyterianischen Geistlichkeit, sondern auch die Verfolgung von Seite der weltlichen Obrigkeit zu. Fox selbst mußte neunmal in das Gefängniß wandern, kehrte jedoch jedesmal mit neuem Eifer zu seinem Bekehrungsgeschäfte zurück; viele seiner Anhänger starben im Kerker oder in Tollhäusern; zuweilen wurden die Hartnäckigsten auch körperlich gestraft oder an den Pranger gestellt. Heftiger noch als in England wurden die Quäcker drei Decennien hindurch in den englischen Colonien Americas verfolgt. Unter den ersten Anhängern des Fox, welche einer gelehrten Bildung entbehrten und mit großem Eifer für die Verbreitung der Secte arbeiteten, ragten hervor: Jacob Naylor, seit 1651 enthusiastischer Quäckerprediger, dessen Verrücktheit sich so weit verstieg, daß er sich für Christus ausgab und von einem kleinen Anhange göttliche Ehre erweisen ließ: Richard Farnsworth, bekannt durch eine Schrift, worin er aus der hl. Schrift zu beweisen suchte, daß jeder Mensch mit Du angeredet werden müsse; Eduard Burrough, welcher die Secte zuerst in London, Schottland und Irland einführte, gestorben 1662 im Gefängniß; Wilhelm Ames, der mit einigen Gefährten das Quäckerthum in Holland, Friesland und Nordteutschland, aber ohne bedeutenden Erfolg, predigte. In den spätern Jahren minderte sich Fox's Fanatismus, da es ihm gelungen war, auch bei höhern Ständen Eingang zu finden und selbst wissenschaftlich gebildete Männer zu gewinnen. Eine der ersten angesehenen Familien, welche sich seiner Lehre günstig zeigte, war die des Richters Thomas Fell zu Ulverston; Fells Gattin trat 1652 zur Secte über und verheirathete sich nach dessen Tod 1660 an Fox, dem sie als exaltirte Predigerin und Schriftstellerin zur Seite stund. Unter den wissenschaftlich gebildeten Männern, die auf Fox einen mildernden Einfluß übten, in seine Lehre Consequenz, Klarheit und Bestimmtheit brachten, dieselbe wissenschaftlich zu begründen suchten und ihre Verbreitung beförderten, sind vor allen Samuel Fischer, Georg Keith, Robert Barclay (s. d. Art. Barclay) und Wilhelm Penn zu nennen. Samuel Fisher, im J. 1655 von den Quäckern Caton und Stubbs gewonnen, reiste als Apostel des Quäckerthums sogar nach Rom, verfaßte zur Vertheidigung des quäckerischen innern Lichtes mehrere Schriften und starb 1664 im Gefängnisse. Georg Keith, ein Schottländer und presbyterianischer Prediger, arbeitete nach seinem Uebertritt zum Quäckerthum für die Verbreitung desselben durch Religionsgespräche, Predigten, Schriften und verschiedene Reisen und stand bei der Secte in großem Ansehen, bis er zu Philadelphia, wo er einer Schule vorstund, einen Streit erregte, in Folge dessen ihn die Versammlung zu London von der Gemeinschaft der Secte ausschloß, worauf er 1700 zur anglicanischen Kirche übertrat. Robert Barclay, ein Schottländer aus einer alten und berühmten Familie, geboren zu Edinburg 1648, gest. 1690, erwarb sich durch seine Schutzschrift für das Quäckerthum: „Theologiae vere Christianae apologia" den Ruhm des berühmtesten Schriftstellers der Quäcker, bei denen diese Schrift ein beinahe symbolisches Ansehen genießt. Wilhelm Penn (s. d. Art.) geboren in England 1644, durch Schriften und Reisen um die Secte verdient, gründete zum Asyl für seine Glaubensbrüder im J. 1682 die Colonie und den Staat Pennsylvanien, wo sich nun alle americanischen Quäcker sammelten und mit den neuen Ankömmlingen aus Europa vereinigten, und wo allgemeine Religionsfreiheit eingeführt wurde. — Bald nach der Gründung Pennsylvaniens durch Penn änderte sich die Lage der Quäcker auch in England. Im J. 1687 erhielten sie durch K. Jacob II., bei dem Penn viel galt, und im J. 1689 durch die Toleranzacte Wilhelms III. Religionsfreiheit, doch blieben sie wie alle Nonconformisten von den öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und mit der Verbindlichkeit belastet, den Zehnten und andere kirchliche Abgaben an die herrschende Kirche zu entrichten. Fox, der Stifter der Secte, starb

1691, nachdem er es erlebt hatte, die Existenz seiner Secte in England und America gesichert zu sehen. Man hat von ihm einige Schriften, bei deren Ausarbeitung er von seinen gelehrten Freunden unterstützt wurde; hier sei nur seiner Fragen an den Papst gedacht, worin Fragen vorkommen wie, woher es rühre, daß der Papst den Protestanten die Freiheit nicht gestatte, deren die Katholiken in protestantischen Ländern genießen? wo von Christo geboten worden sei, die Bilder anzubeten, so viele Feiertage zu halten u. s. w. Die in Holland gegründeten Quäcker-Gemeinden betreffend, so waren sie zu dünn gesäet und zu wenig befestiget, als daß sie sich vermehren und auf die Dauer erhalten konnten, so daß gegenwärtig nur wenige Quäcker in Holland vorhanden sind. In Teutschland und Preußen, wo die Quäcker noch weniger Anklang fanden als in Holland und wo man, sobald sie sich zu zeigen anfingen, überall Predigten und Schriften wider Quäckergreuel, Quäckerquark, Quäckerirrlicht und Quäckerquäkeley hörte und las, hat sich nur noch die jüngste, erst 1786 zu Pyrmont gestiftete Quäckergemeinde erhalten. An den Quäckern lag es übrigens gar nicht, daß ihre Religion nicht zur Weltreligion geworden ist, denn selbst in Italien, Frankreich und Asien suchten sie Proselyten zu machen. — Was die Lehre der Quäcker anbelangt, so besteht sie nach Barclays Apologie in folgenden Hauptpuncten. I. Von dem gefallenen Adam ging ein Same des geistigen Todes (Verlust des Ebenbildes Gottes), eine Aussaat der Sünde über alle Nachkommen Adams; indeß begründet dieser Same doch nur durch Bewußtsein und freien Willen eine Schuld und die Verdammung, weßhalb auch die bewußtlosen Kinder den ewigen Strafen nicht unterworfen werden. Zu bemerken ist hiebei, daß sich die Quäcker des Wortes „Erbsünde“ nicht bedienen, wie überhaupt keines durch den Sprachgebrauch der Schrift nicht gerechtfertigten technischen Ausdruckes, was weniger aus scrupulöser Hochachtung gegen die Bibel, als vielmehr aus einer gewissen Gleichgültigkeit gegen das Dogma geschieht, die aus dem quäckerischen Lichtsysteme fließt. II. Wie von dem Mittelpunct eines Kreises Strahlen nach allen Theilen der Peripherie ausgehen, so wirkte und wirkt Christus erlösend auf die gesammte Menschheit und zwar schon *vor* seiner Menschwerdung in derselben geheimnißvollen Weise, wie nach seiner Himmelfahrt. III. *Jeder* Mensch hat nämlich einen Tag der göttlichen Heimsuchung, an welchem ihn Gott erleuchten und erwecken will, um Christum in ihm zu bilden, indem von Gott jedem Menschen ein übernatürliches inneres Licht, eine übernatürliche innere Offenbarung, eine übernatürliche die geistige Wiedergeburt und Rechtfertigung begründende Kraft mitgetheilt wird; dabei bleibt es aber in der Freiheit des Menschen, dieses innere göttliche Licht in sich aufzunehmen oder abzuweisen, und sind zur Wiedergeburt und Seligkeit sittlich gute Werke nothwendig. Um dieses übernatürliche göttliche Licht dreht sich bei den Quäckern Alles, und Alles wird von ihnen auf dasselbe bezogen. Die verschiedenen Benennungen, unter denen dasselbe noch vorkommt, sind: „innerer Christus, Same Christi, geistiger Leib Christi, Leib und Blut Christi, *geistiges und himmlisches Princip und Organ*, in *dem der Vater, Sohn und Geist wohnen* rc.“ Aus diesen letzten Worten erhellt, daß sie unter diesem übernatürlichen göttlichen Lichte eigentlich das von der Ursünde verschlungene und durch Christus dem Menschen wieder einzufügende auf die göttlichen Dinge bezügliche Erkenntniß- und Willensvermögen verstanden, das Gott unmittelbar mit seiner Offenbarung und Gnade erfüllt; nicht aber verstanden sie darunter das Wesen Gottes oder Christi selbst, oder nur das Gewissen, die Vernunft, den religiösen Sinn des Menschen; freilich haben aber in der Folge rationalistisch oder deistisch gesinnte Quäcker Vernunft und natürliches Licht an die Stelle jenes phantastischen, übernatürlichen, göttlichen gesetzt. Von diesem Lichte nennen sich die Quäcker auch die „*Freunde des Lichts*“ oder schlechtweg „*Freunde*.“ IV. Dieses übernatürliche innere Licht, diese innere Offenbarung, die in der Regel ganz unmittelbar, ohne äußeres Wort oder Zeichen, religiöse und moralische Ideen in den Menschen erzeugt und lebendig macht, ist der Grund und

die Quelle aller religiösen Wahrheit und Erkenntniß und die erste Regel des Glaubens; die äußere Offenbarung und Bibel hingegen, selbst ein Ausfluß des innern unmittelbar von Gott kommenden Wortes, ist als eine Offenbarung untergeordneter Art zu betrachten, ist daher auch, obgleich sie dem innern Lichte nicht widerspricht, kein Prüfstein für das innere Licht, vielmehr ist dieses, und nicht die Bibel, der untrügliche Richter sowie überhaupt in den Religionsstreitigkeiten so auch in Zweifeln und Fragen über den Kanon und die Auslegung der hl. Schrift, die überhaupt gar Vieles nicht enthält, was doch von großer Bedeutung ist. In Folge dieser Lehre, wodurch eigentlich alle äußere besondere Offenbarung Gottes, ja der historische Christus selbst mit dem Erlösungswerke für überflüßig erklärt ist, legten daher auch die Quäcker factisch kein großes Gewicht auf die Bibel, den historischen Christus, den Versöhnungstod Christi, die positiven Glaubenslehren, und es mangelte nicht an solchen, welche die ganze Geschichte Jesu in eine Allegorie umwandelten. Nur der oben erwähnte Keith machte unter den Häuptern des Quäckerthums hierin eine Ausnahme, indem er unter Berufung auf das in ihm leuchtende Licht auf eine höhere Achtung vor dem äußern Wort in der Bibel und vor dem Historischen des Christenthums drang; allein er wurde dafür von der Secte ausgeschlossen. V. Da das innere Licht ganz unmittelbar, ohne äußeres Wort oder Zeichen, erleuchtet und begnadiget, da der Religion des Geistes äußere Handlungen widerstreben, so darf man auch nicht annehmen, Christus habe Sacramente eingesetzt; nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an evangelische Thatsachen sind sie zu betrachten, sondern geradezu als Mißverständnisse von Handlungen und Aeußerungen Christi, als jüdischer und heidnischer Ceremoniendienst. Hienach interpretiren die Quäcker die Bibelstellen, wo von der Taufe und dem Fleische und Blut Christi die Rede ist, in der Art, daß sie darin nur wieder ihr inneres Licht, eine innere Geistestaufe, einen geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi finden; inzwischen substituirten sie den sacramentalischen Aeußerlichkeiten andere, die sie freilich als Inspirationen betrachten. VI. Gott hat kein Wohlgefallen an einem durch menschliche Thätigkeit hervorgerufenen und vollbrachten Act, sondern das äußere Gebet und die Vorträge müssen lediglich durch Inspirationen hervorgebracht werden; es gibt daher keine Nothwendigkeit eines äußern Unterrichtes und kein besonderes und bestimmtes, an die Berufung durch Menschen geknüpftes Lehramt, auch sind bei den gottesdienstlichen Versammlungen keine bestimmten und fixirten Gebetsformeln zu gebrauchen, sondern der innere Christus ist der einzige Lehrer und dieser Lehrer predigt, wann und wo es für die Menschen nützlich ist, durch Jung oder Alt, Groß oder Klein, Hoch oder Nieder, Mann oder Weib; der innere Christus allein ist auch der Inspirator des Gott gefälligen Gebetes, und nur ein solches inspirirtes unmittelbar aus dem von Gott eben bewegten Herzen kommendes Gebet darf bei den gottesdienstlichen Versammlungen laut werden. Nach diesen Principien wird auch der Gottesdienst bei den Quäckern abgehalten. Ihre Versammlungsorte sind leere nur mit Bänken angefüllte Säle. Still versammelt man sich und setzt sich bedeckten Hauptes und mit gesenkten Augen nieder, der göttlichen Heimsuchung entgegenharrend. Kommt über Niemand der Geist Gottes, so geht die Versammlung stumm auseinander; fühlt sich aber Jemand vom Geiste getrieben, so gießt er seine Gefühle in lautem Gebete oder in einer Rede aus, wobei es oft zu geschehen pflegt, daß, bis der Geist zum Siege über den Geist der Finsterniß und zum völligen Durchbruch kommt, der vom Geiste Ergriffene in schweres Aechzen, Zittern und Beben verfällt, worauf die Trauer in Jubel übergeht — ein Zustand, der in Folge der Gemeinschaft unter den Freunden oft sich der ganzen Versammlung bemächtiget. Es ist indeß sehr begreiflich, daß dieses Zittern und Beben oft nur eine Folge des Kampfes mit den Zerstreuungen ist, welche sich bei der ganz passiven und gegenstandlosen Andacht der Quäcker in buntester Mannigfaltigkeit aufdrängen, während umgekehrt das tiefe Schweigen und das Abwarten der göttlichen Heimsuchung sich nicht selten in Lange-

weile und Schlaf umwandelt. Erst in neuerer Zeit hat man in größern Gemeinden für Fälle, da sich Niemand vom Geiste gedrungen fühlt zu reden, einige Glieder vorzugsweise mit dem Amte des Ermahnens betraut, um der tödtlichen Langeweile, Geistesleere, Dumpfheit und Zerfahrlichkeit in unbestimmte religiöse Gefühle und allerlei Phantasien doch in etwas ein Ziel zu setzen; auch ist das Allen zustehende Recht, öffentlich zu reden gleichfalls beschränkt worden, allein dadurch wurde, wie man sieht, einer der wesentlichsten Puncte des Quäckerthums beeinträchtiget. VII. Zu den Eigenheiten der Quäcker in Bezug auf das öffentliche und bürgerliche Leben gehört, daß sie selbst der Obrigkeit den Eid verweigern und sich dem Kriegsdienste entziehen, alle Spiele und weltliche Vergnügungen, allen Dienst des Luxus und der Mode verwerfen, Jedermann mit Du anreden, alle Höflichkeitsanreden wie Ew. Majestät, Ew. Herrlichkeit, Wohlgeboren ꝛc. vermeiden und vor Niemand den Hut abnehmen. Selbst im americanischen Freiheitskampfe wurden jene Quäcker, welche zu den Waffen griffen, von der Mehrzahl ihrer Mitbrüder aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, worauf dann diese sogenannten Freien oder fechtenden Quäcker in eine besondere Gesellschaft zusammentraten und sich ein eigenes Versammlungshaus zu Philadelphia bauten. Bald darauf hat aber bei einem Theile der Quäcker die alte Strenge in Leben und Sitte bedeutend nachgelassen, und diese nennt man die Nassen, im Gegensatz zu den streng gebliebenen, welche man die Trockenen heißt. — Schließlich sei noch zweier Erscheinungen auf dem Boden des americanischen Quäckerthums gedacht. Die Quäcker waren es, welche viel dazu beitrugen, daß in den nördlichen Staaten der Union die Sclaverei abgeschafft wurde. Merkwürdig nach einer andern Seite hin ist der in neuester Zeit in America begonnene Auflösungsproceß des Quäckerthums. Es hat sich nämlich eine starke Partei americanischer Quäcker, an ihrer Spitze Elias Hicks, hervorgethan, welche in consequenter Durchführung des quäckerischen Spiritualismus alles positive und historische Christenthum geradezu läugnete. Die übrigen americanischen und englischen Quäcker erklärten zwar diese Partei für eine un- und antichristliche, und sahen sich dadurch zum entschiedenen Anschließen an die hl. Schrift veranlaßt; allein nach und nach verbreitete sich dennoch der hicksitische Deismus immer mehr, und so trat im J. 1837 ein Theil der Quäcker aus der bisherigen Quäckerpartei aus und gründete eine Gemeinde evangelischer Quäcker; Andere verließen die Secte ganz. Vgl. d. Art. Barclay, Penn, Labadisten. S. Gerh. Croesii Historia Quakeriana, Amst. 1695, 1703; (Casp. Kohlhans) Dilucidat. in G. Croesii hist. Quak. Amst. 1696; W. Penn a summary of the history, doctrine and discipline of Friends, Lond. 1707, teutsch von L. Seebohm, Pyrmont 1792; W. Sewel, Gesch. der Quäcker, teutsch 1742, G. W. Alberti, Nachrichten von der Religion, Gottesdienst, Sitten und Gebräuchen der Quäcker, Hann. 1750; J. Goughan Hist. of the people called Quakers Dubl. 1789; T. Clarkson a portraiture of Quakerism. Lond. 1806; J. J. Gurney Observations on the religious peculiarities of the society of the Friends, Lond. 1824; Symbolik von Möhler, Buch II., Cap. II. über die Quäcker; Schröckhs Kgsch. seit der Ref. fortges. von Tzschirner, Bd. 9. [Schrödl.]

Quarta canonica, decimarum, de emeritis, funeraria, legatorum, mortuariorum, s. Abgaben, Kirchhof und Letztwillige Verfügungen.

Quarta Falcidia, s. Falcidische Quart.

Quarta pauperum et scholarum. In Betreff des Vermögenserwerbes von Seiten der Kirche bestand in Bayern die gesetzliche Bestimmung, daß von allen Schenkungen, die der Kirche oder einer kirchlichen Corporation titulo lucrativo zugewendet wurden, der vierte Theil des Betrags für die Armen (Armen-Quarte, Quarta pauperum) und ein weiteres Viertheil für den Schulfond (Schul-Quarte, Quarta scholarum) abgezogen werde und daß, falls die nach Abzug dieser Quarten übrig bleibende Summe zur Erfüllung der Stiftungszwecke nicht mehr hin-

reiche, der Stifter das Mangelnde zu ergänzen oder aber eine Reduction des Stiftungszweckes sich gefallen zu lassen habe. Seit dem J. 1840 sind diese drückenden Bestimmungen gänzlich aufgehoben. (Vgl. Permaneder KR. II. S. 436. A. Müller, Anleitung zum geistlichen Geschäftsstyle, S. 290, 292, 294, 303 und den Art. Jahrtagsstiftungen.

Quarta Trebelliana. Nach den Bestimmungen des römischen Rechts konnte der Erbe, der von dem Testator unter der Bedingung eingesetzt worden war, daß er entweder sogleich nach Antritt der Erbschaft, oder bei seinem Tode, entweder die ganze Erbschaft oder einen Theil derselben an einen Dritten ausbezahle, ein Viertheil der ihm zugefallenen Erbschaft abziehen und für sich behalten, folglich wenn die Summe der von ihm auszubezahlenden Fideicommisse (s. d. A.) drei Viertheile seiner ganzen Erbschaft überstieg, durch verhältnißmäßige Abzüge von denselben zur Ergänzung seines Viertheils sich schadlos halten. Dieses dem Fiduciarius zustehende Viertheil ist die Quarta Trebelliana. Wie aber bei einfachen Legaten, die zu Gunsten der Kirche gemacht wurden, die sog. falcidische Quart (s. d. A.) von dem Erben nicht abgezogen werden durfte, vielmehr die ganze Summe des Legats, wenn auch dem Erben von der Erbschaft gar nichts mehr übrig blieb, an die Kirche verabfolgt werden mußte, so durfte auch bei Fideicommissen zu Gunsten der Kirche die Quarta Trebelliana nicht zurückbehalten werden. Dieses Letztere ist zwar vom Gesetze (Novell. CXXXI.) nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber stets in der Praxis beobachtet worden, die von den bedeutendsten Rechtslehrern (z. B. Wening-Ingenheim, Thibaut, Mackeldey) vertheidigt wird: da nämlich die Quarta Trebelliana im Grunde nichts anderes sei, als die auf die Fideicommisse angewandte Quarta Falcidia, diese aber bei Vermächtnissen an die Kirche hinwegfiel, so müsse consequenter Weise angenommen werden, der Gesetzgeber habe auch bei Fideicommissen ad pias causas den Abzug der Quarta Trebelliana verbieten wollen, wie denn überhaupt in den Gesetzen unter dem Namen der Falcidia oft die Trebelliana mitbegriffen sei (Fragm. 8. §. 11. de inoffic. testam. 5. 2). Vgl. über die entgegengesetzte Ansicht Seitz, Recht des Pfarramtes I. S. 335 f. [Kober.]

Quartodecimaner, s. Osterfeierstreit.

Quasiaffinität, s. Schwägerschaft.

Quasiinspiration, s. Bischof (Bd. II. S. 27).

Quasimodogeniti wird öfters der erste Sonntag nach Ostern von den Anfangsworten der Antiphon im Introitus der Messe dieses Tages genannt. Die ganze Antiphon lautet: „Quasi modo geniti infantes, alleluja; rationabiles, sine dolo lac concupiscite, alleluja, alleluja, alleluja (1 Petr. 2, 2).“

Quästionen. Zur nähern Erklärung schwierigerer Materien des Corpus juris can. hielten die Lehrer des canonischen Rechts auf den mittelalterlichen Universitäten regelmäßige Disputationen mit ihren Schülern; zu diesem Zwecke stellten sie Thesen oder Quästionen auf, über die in der Disputation mündlich verhandelt wurde. Diese Thesen oder Quästionen wurden sodann nachher von den Lehrern auch schriftlich besprochen, weiter ausgeführt und herausgegeben. Die in dieser Weise entstandenen Werke sind bekannt unter dem Namen der Quästionen. Solche hatte man von Damasus, Bartholomäus von Brescia, Johannes de Deo, Azo de Lambertacciis, Jacobus de Baysio u. A. Bisweilen bekamen dieselben noch einen bestimmten Beinamen von dem Wochentage, an welchem der Verfasser seine Disputationen gewöhnlich hielt, so die Quaestiones dominicales et veneriales des Bartholomäus von Brescia, die Mercuriales des Johannes Andreä ꝛc. (Vgl. Walter, KR. §. 107).

Quaestores eleemosynarum, s. Almosenprediger.

Quatemberfasten, s. Frohnfasten.

Quedlinburg, reichsunmittelbares Stift von Quedlinburg. Quedlinburg, in fruchtbarer und schöner Gegend an den nordöstlichen Ausläufen des

Harzes und an dem Flüßchen Bode gelegen, wird zum ersten Male im J. 922 in der Geschichte erwähnt. König Heinrich stellte eine Urkunde für das Kloster Corvey in seiner Pfalz zu Quedlinburg (actum in villa, quae dicitur Quitilingaburg) aus. Im J. 929 überließ er den Ort Quedlinburg seiner Gemahlin Mathilde (s. d. A.) als Wittwengut. An diesem Orte, den er selbst von Grund aus hatte erbauen lassen, wollte König Heinrich auch im Grabe ruhen (et in Quidilingaburch, quam ipse a fundamento construxit, sepultus — Ditm. chr. I, 10). Das Jahr vor seinem Tode — 936 — berief Heinrich und seine Gemahlin Mathildis die sächsischen Großen zusammen, um deren Rath über die Gründung eines Klosters zu vernehmen. Diese erklärten, daß in Winithehusun (Winathusen am Harze) ein Convent von Nonnen sich befinde, die sich ohne königliche Unterstützung nicht mehr erhalten könnten; diese Nonnen riethen sie nach Quedlinburg zu versetzen (Vit. Math. 7). Dem Könige und seiner Gemahlin gefiel dieser Plan; doch erlebte Heinrich selbst die Ausführung desselben nicht mehr. Er erlangte nur von Diemoht, der Aebtissin von Winathusen, die Einwilligung zu der Uebertragung des Stiftes nach Quedlinburg. Nach dem Tode Heinrichs ließ Mathildis die erwähnte Aebtissin wieder zu sich rufen, welche zuerst ihr früheres Versprechen zurücknehmen wollte, dann aber nachdem Otto I. zur Regierung gelangt war, sich bereitwillig finden ließ. Kaiser Otto verleibte im J. 937 das Kloster Wenthusen der Kirche des hl. Servatius in Quedlinburg ein. Das Kloster sollte frei und dem Kaiser unmittelbar unterworfen sein, die Capitularinnen die Freiheit haben, ihre Aebtissin selbst zu wählen. Jungfrauen von fürstlichem Geschlechte und die Töchter der Vornehmen des Landes sollten in demselben Aufnahme finden. Mathildis war, wenn nicht die erste Aebtissin, doch die Stifterin und erste Vorsteherin des Klosters, das sie aus ihren eigenen Mitteln dotirte und erhielt. Alle ihre Sorge wandte sie dem neuen Stifte zu. „Sie wollte, daß es sei ein Reich für die Völker; sie pflegte es mit allen ihren Kräften; sie sammelte die jungen Novizinnen um sich; sie hörte bis zum Ende ihres Lebens nicht auf, wie eine sorgende Mutter, dieselben mit dem Reichthume geistlicher und leiblicher Speisen zu ernähren“ (ann. Quedl. ad a. 937). Im J. 847 ertheilte Papst Agapet II. dem Stifte des hl. Servatius zu Quedlinburg die Bestätigung (ib.), oder vielmehr ein Privilegium, daß das Stift unmittelbar unter dem Papste stehen, daß Niemand Eingriffe in die Rechte desselben machen, daß die Wahl der Aebtissin frei sein solle u. s. w. Indeß ist das betreffende Breve nicht mehr vorhanden. Im J. 956 schenkte Kaiser Otto zum Unterhalte seiner wahrscheinlich im J. 955 geborenen Tochter Mathildis, die schon in der Wiege zur Aebtissin von Quedlinburg bestimmt und hier auch erzogen wurde, acht Ortschaften dem Stifte. Schon vorher hatte er an das Stift verschiedene andere Schenkungen gemacht. Frühe kam das Voigtland an das Stift, dessen Gebiet durch Vögte zu Gera, Wyda, Plauen und Ruṭzia (Greiz) verwaltet wurde. Im J. 961 schenkte Otto auf den Wunsch seiner Mutter dem Stifte einen Theil ihres Wittwengutes zu eigenem Besitze. Auch Otto II. und Otto III. machten reiche Schenkungen an das Stift. So kamen im J. 974 Ditfurt, Barby, Duderstadt, Walterinenburg, im J. 987 das Kloster Walbeck und mehrere Dörfer, im J. 993 große Besitzungen in dem wendischen Bezirke Haveldun hinzu. Neue Schenkungen erfolgten im eilften Jahrhundert, und Quedlinburg wurde eines der reichsten Stifte in Teutschland. Im J. 966 wurde die eilfjährige Mathilde, der hl. Mathildis Enkelin, zur ersten Aebtissin von Quedlinburg erwählt, und von Rom bestätigt, während das Chorherrnstift in der Vorstadt von Quedlinburg im J. 964 das Recht, seinen Abt zu wählen, erhalten hatte. Mathildis regierte das Stift von Quedlinburg vom J. 966 bis zu ihrem im J. 999 erfolgten Tode. Ihre Zeitgenossen sind voll des Lobes ihrer hohen Tugenden. Der Mönch Widukind von Corvey widmete ihr seine Schrift — res gestae Saxonicae, in der er die Thaten ihres Großvaters und Vaters beschreibt. Sie erlebte im J. 968 den Tod ihrer Großmutter Mathildis. Im J. 973 feierte Otto I., ihr Vater, und

ihr Bruder Otto II. das Osterfest zu Quedlinburg, und dahin kamen Gesandte der verschiedensten Völker, der Griechen, Ungarn, Bulgaren, Dänen, Slaven, welche dem großen Kaiser ihre Huldigung darbrachten. Aber noch in demselben Jahre starb der Vater, und die Gewalt ging an den Bruder der Mathildis über, der jedoch schon im J. 983 mit Tode abging. Zwar wurde dessen Sohn, Otto III., durch den Erzbischof Johannes von Ravenna im J. 983 zu Aachen gekrönt. Aber der aus seiner Verbannung zurückgekehrte ehemalige Herzog Heinrich II. von Bayern gewann einen starken Anhang gegen das Kind Otto, besonders unter den Sachsen, und ließ sich im J. 984 an Ostern zu Quedlinburg zum Könige wählen. Doch bald siegte auf dem Reichstage zu Rara (Roza), besonders durch den Einfluß der Adelheid der Großmutter, der Mutter Theophano, und der Tante Mathildis das gute Recht Ottos III. Heinrich mußte ihnen den König Otto zurückgeben; und die erwähnten edlen Frauen kamen sodann nach Quedlinburg, und wurden von dem gesammten Clerus und den gottgeweihten Jungfrauen mit den größten Freudenbezeugungen aufgenommen. Im J. 986 errichtete die Mathildis zum Andenken ihres einzigen geliebten Bruders, des Kaisers Otto II. auf dem westlichen Berge von Quedlinburg ein Kloster unter der Anrufung der hl. Jungfrau Maria und unter der Regel des hl. Benedict. Im J. 991 feierte die Kaiserin Theophano mit ihrem Sohne Otto das Osterfest mit großer Pracht zu Quedlinburg; anwesend waren Hugo, Markgraf von Toscana, der Slavenherzog Misico, „mit den übrigen Großen Europa's, die hier zusammenströmten, und als Beweis ihrer Unterwürfigkeit brachten sie dem Kaiser das Kostbarste, was sie besaßen, zum Geschenke dar, aber auch sie kehrten reich beschenkt in ihr Vaterland zurück." Auch die Kaiserin Adelheid befand sich in dieser Zeit zu Quedlinburg. In demselben Jahre noch starb die Kaiserin Mutter Theophano in Friesland, und wurde ihrem Wunsche gemäß zu Cöln in der St. Pantaleonskirche begraben. Im J. 992 wohnte Mathildis der Einweihung des Doms zu Halberstadt an, wo zu diesem Feste der Kaiser, dessen Großmutter Adelheid, zwölf Erzbischöfe und Bischöfe, Große weltlichen und geistlichen Standes und eine unermeßliche Menge Volkes versammelt war. Im J. 995 kehrte Otto III. von einem Feldzuge gegen die Obotriten nach Quedlinburg zurück, und wurde von der Aebtissin Mathildis mit allen Ehren aufgenommen. „Hier war es, wo Adelheid, des Kaisers Schwester, gleichen Namens mit ihrer Großmutter, indem sie aus Liebe zu Christus die um sie freienden Könige und deren Gesandte verachtete, indem sie die ihr versprochenen Schätze, ja selbst goldene Berge und Städte für nichts hielt, es vorzog, nach der Ordensregel zu leben, und in Gegenwart ihres Bruders, des Kaisers Otto III., vor den Augen des ganzen Senates und Volkes, in der Kirche des hl. Dionysius und Servatius sich Gott zu weihen gelobte zum Frommen des Vaterlandes, und in derselben Stunde durch das Unterpfand des hl. Schleiers, welchen sie aus der Hand Hildewards, des Bischofs von Halberstadt, in Gegenwart der übrigen Erzbischöfe und Bischöfe empfing, ihrem himmlischen Bräutigame Christus vermählt wurde" (ann. quedl. ad a. 995). Als Kaiser Otto III. im J. 997 einen Zug nach Italien unternahm, bestellte er die Aebtissin Mathilde zur Reichsverweserin für die Zeit seiner Abwesenheit, und sie versah das ihr gewordene wichtige Amt mit Kraft und Klugheit. Im J. 998 hielt sie einen Reichstag zu Dornburg an der Saale (nach andern war es Derenburg am Flüßchen Holtemme, ein Städtchen zwischen Halberstadt und Wernigerode, und von Quedlinburg nur zwei Meilen entfernt), zu welchem die Großen des Reichs in großer Anzahl zusammen kamen — fit publicus in Darniburg abbatissae totiusque senatus conventus — (Ditm. IV. 26). Inzwischen entführten Bewaffnete mit Gewalt eine Canonissin aus Quedlinburg. Als Mathildis dieß vernommen, bat sie die Versammelten inständig, durch jedes Mittel die Jungfrau wieder aus der Gewalt ihrer Verfolger zu entreißen. Mathildis schrieb auf den Rath der Großen einen zweiten Reichstag nach Magdeburg aus. (Jan. 999.) Dort erschienen die Schuldigen, thaten kniefällige Abbitte, und stellten die Jungfrau

wieder zurück. Durch die Fürbitte der Großen erlangten der Entführer und seine Genossen Verzeihung. „Wenige Tage, nachdem Mathildis an den von Gott ihr zugewiesenen Ort (nach Quedlinburg) zurückgekehrt war, erkrankte sie plötzlich, berief den hl. Bernard, Bischof von Hildesheim, an ihr Krankenlager, empfing aus dessen Händen die hl. Wegzehrung und legte das Gewand der Zeitlichkeit ab. (Febr. 999.) Sie wurde in der Kirche des hl. Petrus und Stephanus zu Haupten ihres Großvaters Heinrich begraben" (ann. quedl. ad a. 999. Ditm. IV. 27). Noch in der Blüthe der Jahre schied sie, die große Tochter des großen Kaisers, aus diesem Leben, um statt der irdischen Krone, die sie verschmäht, mit der Krone des ewigen Lebens geschmückt zu werden. Ein herrliches Epitaphium haben der ersten Aebtissin die ann. quedlinb. ad a. 999 gesetzt. Nach ihrem vielbetrauerten Tode traten die anwesenden Bischöfe Arnulf von Halberstadt und Bernwart von Hildesheim, sowie der Herzog Bernhard zur Besprechung der neuen Wahl zusammen, und auf wen anders konnte die Wahl der Canonissinnen fallen, als wieder auf die Tochter und auf die Schwester eines Kaisers, als auf Adelheid, die Tochter Ottos II. und die Schwester Ottos III., welche die erste Aebtissin Mathilde „an Kindesstatt angenommen, die sie wie das einzige Kind geliebt, die sie mit mütterlicher Sorgfalt erzogen hatte? Da sie in ihr das einzige Heilmittel für die ihnen geschlagenen Wunden sahen, so wählten sie diese einstimmig zu ihrer Herrin und Mutter." Boten brachten die Kunde der Wahl zu der Großmutter, der Kaiserin Adelheid, nach Franken, und zu Otto III., der sich damals in Rom aufhielt. Otto war eben über den Tod des Papstes Gregor V. sehr betrübt, und indem die Gesandten" zu diesem Schmerze den noch viel herbern über den Tod der Mathildis hinzufügten, machten sie den Kaiser über allen Ausdruck betrübt" — ex moesto moestissimum reddunt. Einiger Trost war ihm die Wahl seiner Schwester Adelheid, deren Bestätigung er sehr gerne gab. Darum wurde am Feste des hl. Erzengels Michael (999) die Wahl erneuert; durch den Bischof Arnulf wurde, unter Assistenz anderer Bischöfe, in Gegenwart der Königin Sophia, ihrer ältern Schwester, ihrer Nichte der Aebtissin Hathwiga, in Anwesenheit der Vornehmen des Reiches beider Geschlechter vor dem Altare des hl. Petrus und Stephanus Adelheid mit gebührender Ehre zur Aebtissin geweiht. Schon im folgenden Jahre starb ihre Großmutter Adelheid, die Wittwe Otto's I. Wie Mathilde der Heiligen und deren gleichnamigen Enkelin gebührt auch der Wittwe Otto's I. der Ruhm, ihre hohe Würde mit dem Glanze christlicher Tugenden geschmückt zu haben. Sie wurde in der Kirche des hl. Petrus zu Seltz im Elsaß, die sie selbst hatte erbauen lassen, zur Erde bestattet. Als Kaiser Otto III. im J. 1000 auf seiner Wallfahrt von Rom nach Gnesen zum Grabe des hl. Adalbert durch Teutschland zog, kamen auch „die kaiserlichen Frauen, seine Schwestern Sophia und Adelheid, mit ihm zusammen, sie nahmen ihn, zugleich mit den Vornehmsten von Sachsen und Thüringen beiderlei Geschlechts, als ihren einzigen geliebtesten Bruder unter dem Jubel aller, die es sahen, mit den höchsten Freudenbezeugungen auf, und genossen seiner süßen Gegenwart so lange, als es die Eile der von ihm übernommenen Reise gestattete. Das Osterfest desselben Jahres aber feierte Otto III. schon wieder zu Quedlinburg; auf dem Berge, wo die gottgeweihten Jungfrauen nach ihrer Ordensregel Christo dienten, brachte er, aus Liebe zu seiner Schwester Adelheid, die drei letzten Tage der Charwoche und den Ostertag mit hoher Feierlichkeit und in frommer Andacht zu. Am Ostertage selbst begab er sich in seine Pfalz zu Quedlinburg, und eine ganze Woche weilte er hier, und besorgte die Geschäfte des Reichs. Acht Tage nach Ostern reiste er in Begleitung seiner frommen Schwester ab, und ging über Mainz und Cöln nach Aachen. So groß war Otto's Liebe zu Adelheid, daß er es nicht über sich vermochte, sich von ihr zu trennen. Da er aber auf der einen Seite seine Reise nicht verzögern, auf der andern Seite aber seine Schwester, die er so innig liebte, nicht verlassen konnte, so gab ihm auf sein Verlangen die Adelheid das feierliche Ver-

sprechen, zu ihm nach Rom zu kommen, wodurch den Geschwistern der Schmerz der Trennung etwas erleichtert wurde. Sie trennten sich, Otto, um seine letzte Reise nach Italien zu machen, Adelheid, um ihr Kloster in Quedlinburg zu besuchen, beide in der eitlen Hoffnung, sich noch einmal in diesem Leben zu sehen" (ann. quedl. ad 1000). Der neue König Heinrich II. kam bald nach seiner Wahl nach Sachsen, die beiden kaiserlichen Töchter, Adelheid und Sophia, gingen ihm mit allen Ehren entgegen. „Sie freuten sich über den königlichen Vetter, weil sie sich des Bruders nicht mehr freuen konnten." Auf sein Verlangen begleiteten ihn Adelheid und Sophia eine Strecke des Weges, den er nach Paderborn einschlug. Sophia aber erhielt die Weihe als Aebtissin von Gandersheim (s. d. A.). Schon in der Fasten des J. 1003 war Heinrich II. wieder in Sachsen, er blieb bis zum Palmsonntage in Magdeburg, und begab sich von da nach Quedlinburg. Er eilte, nach der Sitte der ihm vorausgegangenen Könige, an diesen Ort, „und feierte daselbst mit seinen Großen und unter dem Zusammenströmen vielen Volkes das Osterfest". Schon wenige Tage nachher kam er auf Bitten der Adelheid wieder dahin, um dem Feste des hl. Servatius anzuwohnen; in Halberstadt aber feierte er das Pfingstfest. Bei der Weihe des Doms zu Bamberg im J. 1012 fanden sich auch die beiden Schwestern Adelheid und Sophia ein zur Freude Heinrichs und seiner Gemahlin, zu welcher Weihe nicht weniger als 36 Bischöfe berufen waren. Im J. 1014 machte Kaiser Heinrich II. eine Schenkung an das Stift von Quedlinburg. Im J. 1015 zündete der Blitz in dem Kloster der hl. Maria auf dem Berge Sion bei Quedlinburg, dasselbe wurde aber schon im J. 1017 wieder feierlich eingeweiht. Im J. 1019 war Adelheid im Gefolge des Kaisers zu Goslar und Walbeck. Im J. 1021 erschien der Kaiser wieder in Quedlinburg zu dem Feste der Einweihung der Mutterkirche. In Gegenwart des Kaisers und seiner Gemahlin, sodann einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen und Großen des Reichs wurde von Arnulf, Bischof von Halberstadt, die Kirche und der Hauptaltar, geweiht zu Ehren der hl. Dreieinigkeit, der hl. Jungfrau Maria, des hl. Johannes des Täufers, des Apostels Petrus, des ersten Blutzeugen Stephanus, des hl. Dionysius und seiner Gefährten, sowie des Bekenners Servatius. Der Altar in der Mitte der Kirche wurde von dem Erzbischofe Gero von Magdeburg geweiht zu Ehren des hl. Kreuzes; den südlichen Altar weihte Meinwerk von Paderborn, den nördlichen Eilvard (Eid) Bischof von Meißen. Im J. 1024 brachte Adelheid mit ihrer Schwester Sophia dem neuen Kaiser Conrad II. persönlich ihre Huldigung dar. Im folgenden Jahre (1025) kam Conrad selbst nach Quedlinburg; bald darauf schickten er und seine Gemahlin ihre einzige und vielgeliebte Tochter Beatrix der Aebtissin Adelheid, damit sie im Stifte zu Quedlinburg erzogen würde. Als Beatrix kam, ging ihr Adelheid mit den Ihrigen eine Strecke des Wegs entgegen, und führte sie voll Freuden nach Quedlinburg. Als Sophia, der Adelheid Schwester, im J. 1039 mit Tode abgegangen, wurde Adelheid zugleich Aebtissin von Gandersheim; sie überlebte aber ihre Schwester nicht lange, indem sie wahrscheinlich im J. 1044 starb. Sie wurde in der Hauptkirche zu Quedlinburg begraben. Ihr folgte die erwähnte Beatrix I., Kaiser Conrads II. Tochter, und Schwester Heinrichs III.; sie wird aber von einigen die Tochter des letztern genannt, und wäre demnach von der erwähnten Beatrix zu unterscheiden; jedenfalls war aber auch diese dritte Aebtissin von Quedlinburg eines Kaisers Tochter und Schwester. Beatrix war auch Aebtissin in Gandersheim. Von Beatrix stammen, wie Cappe in seiner Beschreibung der Münzen von Quedlinburg glaubt, die ersten noch vorhandenen Münzen des Stifts her. Nach Leukfeld in seiner „Geschichte von Gandersheim" starb Beatrix schon im J. 1053, sicher war sie im J. 1063 todt, da ihre Nachfolgerin in einer Schenkungsurkunde Kaisers Heinrich III. an das Kloster auf dem Berge Sion vom J. 1063 vorkommt. Diese Nachfolgerin war (4) Adelheid II., Schwester der Beatrix, also entweder eine Tochter, oder wie wir mit Leuckfeld a. a. O. annehmen, eine Schwester Heinrichs III.,

und somit auch sie die Tochter und Schwester eines Kaisers; auch sie war zugleich Aebtissin von Gandersheim. Im J. 1070 brannte die im J. 1021 geweihte schöne Stiftskirche zu Quedlinburg ab — augustissimum in Quedl. templum cum omnibus attiguis aedificiis incensum et in cineres redactum (Lamb. Schaf. ad 1070). — Nach den Annalen von Corvey heißt es: Quindelineburg exusta est. Im J. 1071 wohnte Adelheid mit ihrem Neffen, dem Kaiser Heinrich IV., der Einweihung der Domkirche zu Halberstadt an. Als das Todesjahr der Adelheid wird 1087—1095 angegeben. Als fünfte Aebtissin führt Cappe, der neueste Geschichtschreiber von Quedlinburg, Agnes I. an, eine Enkelin Heinrichs III., welche auch von 1108 bis zu ihrem Tode 1113 Aebtissin von Gandersheim war. Ihr folgte in Quedlinburg Gerburg (bis 1137), von unbekannter Herkunft. Im J. 1114 stand Heinrich V. mit einem Heere vor Quedlinburg. Bei Kaiser Lothar II. stand Gerburg in hoher Gunst. Die Aebtissin (7) Beatrix II. war eine Verwandte, wahrscheinlich eine Schwester des Kaisers Friedrich I. Papst Innocenz II. bestätigte sie im J. 1139, und sie führte eine Regierung von 23 Jahren. Sie gründete mit dem Grafen Burkard von Blankenburg das Kloster Michaelstein (cf. Leuckfeld, Antiq. Michaelsteinenses, 1710) am Harze, zwei Meilen von Halberstadt (1147). Beatrix stattete das erwähnte Kloster reichlich mit Gütern aus, und wollte auch nach ihrem Ableben in demselben begraben werden (1161). Ihre Nachfolgerin Adelheid III. war eine Tochter des Pfalzgrafen Friedrich von Sachsen, und zugleich Aebtissin von Gandersheim (1184). Wegen der Streitigkeiten mit Rom erfolgte ihre Bestätigung durch den Papst erst im J. 1179. Sie stiftete das Kloster Marienthal, und that der Cistercienser-Abtei Michaelstein viel Gutes. Ihre Nachfolgerin (9) Agnes II. war die Tochter des Markgrafen Conrad II. von Meißen, und Schwester des Markgrafen Otto. Sie wurde schon den 5. Oct. 1184 zu Rom bestätigt, und starb den 22. Jan. 1203. Ihr folgte (10) Sophia, Tochter des Grafen von Brena, welche wegen ihrer vorzüglichen Eigenschaften vom Convente gewählt, und im J. 1206 von Rom bestätigt wurde. Im J. 1204 fiel Quedlinburg in die Hand Otto's IV. Um die Finanzen des Stifts zu verbessern, beschränkte Sophia die Ausgaben, gerieth darüber mit dem Bischofe von Halberstadt in Streit, und wurde mit dem Banne belegt, welchen Papst Innocenz III. aufhob. Mit dem Grafen Hoyer von Falkenstein, unter der vorigen Aebtissin Schutzvogt des Stiftes, gerieth sie in schweren Streit; sie wurde darum auf den Reichstag nach Eger geladen; weil sie nicht erschien, abgesetzt und von ihrem Gegner vertrieben. Nach einer Zwischenregierung der Bertrade oder Beatrix wurde Sophia im J. 1225 von dem Papste wieder eingesetzt, sie starb aber bald darauf, wahrscheinlich in Folge der erlittenen Kränkungen. Die erwähnte Bertrade oder Beatrix III. regierte nur einige Jahre (bis 1229 oder 1230) als eilfte Aebtissin; sie war eine Freiin von Krosigk, und vorher Pröpstin des Stiftes gewesen. Cunigunde, Gräfin von Kranichfeld und Kirchberg, gleichfalls vorher Pröpstin, wurde im J. 1230 (12) Aebtissin, starb aber schon im J. 1231. Zu gleicher Zeit war Meinhard von Kranichfeld der 25. Bischof von Halberstadt. Ihr sowohl als ihrer Vorgängerin wird ein unrühmliches Benehmen gegen die frühere Aebtissin Sophia vorgeworfen. Osterlindis (13), Gräfin von Falkenstein, wurde im J. 1231 gewählt, und hatte im J. 1233 schon eine Nachfolgerin. Im J. 1232 mußte der Abt zu Riddagshausen auf Befehl des Papstes das Stift visitiren, um die Unordnungen in demselben abzustellen. Gertrude von Amword, verwandt mit den Grafen von Falkenstein und Reinstein, wurde im J. 1233 zur Aebtissin gewählt. Sie war eifrig bemüht, neue Güter für das Stift zu gewinnen; und erwarb im J. 1254 von dem Könige Wilhelm von Holland das Recht, in der Stadt und in dem Gebiete von Quedlinburg den Reichsbann auszuüben. Im J. 1268 machte sie für sich selbst eine Jahrtagsstiftung. Nach 37jähriger Regierung starb sie im J. 1270. In demselben Jahre wurde ihre (15) Nachfolgerin Bertrade gewählt, und im J. 1272 von Kaiser und Papst bestätigt;

sie ist von unbekannter Herkunft. Sie regierte bis zum J. 1308, wenn nicht zwei Bertraden unmittelbar sich gefolgt sind. Bertrade scheint ihre (16) Nachfolgerin Jutta oder Brigitta selbst designirt zu haben. Als Aebtissin erscheint diese schon im J. 1309, erhielt aber ihre Bestätigung durch den Kaiser erst im J. 1323, wahrscheinlich, weil sie diese persönlich einholen mußte, und durch Krankheit lange daran verhindert war. Sie verlieh im J. 1320 die Schutzherrschaft über das Stift dem Herzoge Rudolph von Sachsen, wodurch sie in lange Streitigkeiten mit dem Grafen von Regenstein und dem Bischofe von Halberstadt verwickelt wurde. Ihrer wird noch im J. 1347 gedacht, wahrscheinlich aber ist sie in demselben Jahre gestorben. Die (17) Aebtissin Lutgard oder Irmengard, eine Gräfin von Stolberg, empfing den 25. Juni 1348 die Huldigung von den Einwohnern des Stiftsgebiets, die erste, welche urkundlich festgestellt ist. Sie starb nach 6 Jahren an der Pest (1354). Ihr folgte (18) Agnes III., eine Gräfin von Schraplau. Durch die Belehnung des Landgrafen Friedrich von Thüringen mit der Voigtei Gera wurde der Verlust des Voigtlandes für das Stift Quedlinburg eingeleitet. Auf diesem Wege verlor überhaupt Quedlinburg im Lauf der Zeiten seine meisten Besitzungen, daß die Schutzvögte der einzelnen Gebietstheile des Stiftes das Schutzrecht auf ihre Nachkommen vererbten, welche aus Schützern Nutznießer, und zuletzt unbeschränkte Besitzer der Ländereien des Stifts wurden, die Versuche einzelner kräftiger Aebtissinnen, ihr Recht zu wahren und zurückzufordern, hatten nur einen vorübergehenden Erfolg; das Recht des Stärkern entschied. Auf Agnes III. folgte im J. 1362 Elisabeth I. von Hakeborn, und starb wahrscheinlich im J. 1376. Ihre (20) Nachfolgerin Margaretha, eine Gräfin von Schraplau, war Schwester der Agnes III., vorher Pröpstin des Stifts, und ging schon 1379 oder 1380 mit Tode ab. Sie belehnte die Söhne Kaisers Carl IV. als Markgrafen von Brandenburg mit der Grafschaft Lindau und der Herrschaft Möckern. Margaretha wählte sich zu ihrer (21) Nachfolgerin die Ermgard, eine Gräfin von Kirchberg, vorher Pröpstin des Stifts; diese erhielt noch vor dem Tode ihrer Vorgängerin die päpstliche Bestätigung. Im J. 1382 schloß die Stadt Quedlinburg mit vielen Nachbarstädten einen Vertrag über bessere Ordnung im Münzwesen. Ermgard starb im J. 1405. Adelheid IV., Gräfin von Isenburg und vorher Pröpstin, wurde vom Capitel zur (22) Aebtissin gewählt, legte aber im J. 1434 freiwillig die Regierung nieder, „wegen Schwach- und Unvermögenheit", und starb im J. 1441. Anna I., Gräfin von Plauen, wurde im J. 1435 als (23) Aebtissin gewählt, und starb im J. 1458. Sie belehnte die Herzöge von Sachsen mit dem Havelbruche bis Belzig, mit der Spree bis Köpnick, mit der Stadt Nauen und mehreren andern Land- und Ortschaften; dagegen den Markgrafen Friedrich von Brandenburg mit der Grafschaft Lindau und der Herrschaft Möckern. Die (24) Aebtissin Hedwig, eine Tochter des Churfürsten Friedrich II. von Sachsen, war bei ihrer Wahl im J. 1458 erst dreizehn Jahre alt; im J. 1465 erhielt sie die kaiserliche Bestätigung. Im J. 1477 ging die Schutzherrschaft über das Stift bleibend an das Haus Sachsen über, und der Bischof von Halberstadt entsagte seinen Ansprüchen. Nach einer Regierung von 53 Jahren starb Hedwig den 14. Juli 1511. Sie hatte die Margaretha, Tochter Alberts V. von Anhalt, zur (25) Nachfolgerin gewünscht und das Capitel wählte diese. Weil sie aber wegen der Schutzherrschaft mit dem Erzbischofe von Magdeburg, dem Bischofe von Halberstadt und dem Herzog Georg von Sachsen in harte Conflicte kam, so verzichtete sie bald, und zog zu ihrer Schwester nach Gandersheim, wo sie wohl schon 1514 starb. Margaretha war die letzte katholische Aebtissin. Unter (26) Anna II., einer Gräfin von Stolberg, die bei ihrer Wahl (1514) erst vierzehn Jahre alt war, wurde die Reformation im Stifte eingeführt. So lange Herzog Georg von Sachsen, bekanntlich ein eifriger Katholik, lebte (bis 1539), blieb das Stift katholisch. Sein Bruder und Nachfolger Heinrich führte, wie im Herzogthume Sachsen, so in der Schutz-

herrschaft Quedlinburg die Reformation mit landesherrlicher Machtvollkommenheit ein. Das Stift behielt seinen äußerlichen Bestand; es wurde aber eine Versorgungsanstalt für die Töchter protestantischer Fürsten und Adeligen. Anna starb den 4. März 1574. Elisabeth II., war Coadjutorin ihrer Vorgängerin und als solche vom Kaiser bestätigt worden; wurde schon den 5. März 1574 als Aebtissin eingeführt und starb im J. 1584. Anna III., eine Gräfin von Stolberg-Wernigerode wurde nach ihr (28) gewählt und am 25. Sept. 1584 vom Kaiser bestätigt. Sie starb im J. 1601. Die Tochter des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar folgte durch Wahl und kaiserliche Bestätigung vom 2. Juli 1601. Sie starb, auf einer Reise nach Dresden begriffen, zu Halle im J. 1610. In demselben Jahre wurde gewählt und bestätigt (30) Dorothea, Tochter des Churfürsten Christian I. von Sachsen. Sie starb schon den 17. Nov. 1617, erst 26 Jahre alt, „nachdem sie die Reformations-Jubelfeier drei Tage lang begangen". Die Tochter des Herzogs Friedrich Wilhelm von Sachsen Altenburg (Dorothea Sophia), folgte ihr (31); sie beging im J. 1639 die hundertjährige Feier der Einführung der Reformation, und starb im J. 1645, nachdem sie alle Drangsale des 30jährigen Kriegs erlebt hatte. Ihre Coadjutorin (32) Anna Sophia I., Tochter des Pfalzgrafen Georg Wilhelm von Birkenfeld, folgte als Aebtissin und starb im J. 1680 nach einer löblichen Regierung. Sie war die letzte unter den Aebtissinnen, welche münzen ließ. Anna Sophia II., Tochter Georgs II., Landgrafen von Hessen-Darmstadt, wurde den 16. März 1681 als Aebtissin eingeführt, und starb den 13. Dec. 1683. Ihr folgte (34) Anna Dorothea, Tochter des Herzogs Johann Ernst von Sachsen-Weimar. Sie war Pröpstin seit 1681 und wurde im J. 1684 zur Aebtissin gewählt. Sie gründete im J. 1686 die Stiftsbibliothek, welche nach der Aufhebung des Stifts dem Gymnasium übergeben wurde. Im J. 1685 schloß sie mit dem Schutzherrn des Stifts, dem Churfürsten Johann Georg II. von Sachsen einen Vertrag, genannt Concordien-Receß, über die gegenseitigen Verhältnisse des Stifts und des Schutzherrn. Der Churfürst Friedrich August von Sachsen, welcher im J. 1697 König von Polen wurde, verkaufte im J. 1698 die Schutzgerechtigkeit über das Stift an Chur-Brandenburg für 340,000 Reichsthaler. Daraus ersieht man, welchen Werth dieses Recht des Schutzes hatte. Hatten schon im Mittelalter die Schutzherrn sich viel herausgenommen, so wurde seit dem 16. Jahrhundert das Schutzrecht zu einer eigentlichen Herrschaft, und das „freie weltliche Stift Quedlinburg" war zwar seit der Reformation weltlich, aber auch zugleich unter dem Schutze von Sachsen, und dann von Preußen völlig unfrei geworden. Seit dem 16. Jahrhundert nahmen die Schutzherrn die Huldigung des Stiftes ein, erhoben Abgaben, und zogen die Unterthanen des Stiftes zum Kriegsdienste herbei. Ihr Stellvertreter im Stifte war ein von ihnen ernannter Stiftshauptmann. Die Aebtissin mußte sich vorzugsweise mit ihren Titeln und Einkünften begnügen. Früher gab es sechs Ammechts- (Amts-) Frauen, d. h. Dignitäten, in dem Stifte, und mehrere Domfrauen. Seit der Reformation wurde die Zahl der Amtsfrauen auf vier festgestellt, nämlich die Aebtissin, die Pröpstin, die Decanissin und die Canonissin; zuweilen gab es auch zwei Canonissinnen; die Stellen der Domfrauen gingen ein. Im Anfange des 18. Jahrhunderts bezog die Aebtissin jährlich 22,000 Reichsthaler, später hob sich dieses Einkommen auf 34,000 Thaler. Das Einkommen der Pröpstin belief sich auf 8000 Thaler; die Decanissin bezog 6 bis 700 Reichsthaler; und die Canonissin 150 Thaler; was allerdings keine große evangelische Gleichheit darstellt. Die Wahl der Aebtissin durfte nur auf eine dem Schutzherrn angenehme Person fallen; die neugewählten Stiftsfrauen bedurften seiner Bestätigung. Die Aebtissin hatte, trotz ihrer sehr beschränkten Gewalt, ihre eigene Regierung, ein Consistorium, und eine hohe und niedere Gerichtsbarkeit; ohne hohe Genehmigung durfte aber in der Verwaltung nichts geändert werden. Die Aebtissin hatte als unmittelbare Reichsfürstin auf den Reichstagen Sitz und Stimme auf der rheinischen

Prälatenbank; auf den obersächsischen Kreistagen aber saß sie zwischen dem Fürsten von Anhalt und dem Stifte Gernrode. Das Stift hatte vier Erbämter, von welchen der Magistrat zu Quedlinburg das Erbmarschalsamt besaß. Auf die Aebtissin Anna Dorothea, gestorben 1704, folgte (35) Maria Elisabeth, Tochter des Herzogs Christian-Albrecht von Holstein-Gottorp. Sie wurde gewählt im J. 1708, aber erst im J. 1718 als Aebtissin eingeführt, weil Preußen die Bestätigung der Wahl hinausschob. Sie starb den 17. Juli 1755. Anna Amalia, Tochter des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen, wurde im J. 1744 als Coadjutorin gewählt, im J. 1756 als (36) Aebtissin eingeführt, und starb den 30. März 1787. Mit ihrem Bruder, dem „wohlaffectionirten" König Friedrich II. von Preußen, kam sie in heftige Conflicte, in welchen der Stärkere obsiegte, und die Unabhängigkeit des Stiftes vollends zum Schatten herabsank. Die letzte (37) Aebtissin war Sophia Albertina, Tochter des Königs Adolph Friedrich von Schweden; sie war Nichte ihrer Vorgängerin, von dieser im J. 1767 zur Nachfolgerin bestimmt, und im J. 1787 als Aebtissin eingeführt. Im J. 1803 wurde das Stift vollends Preußen einverleibt. Von all' seinen frühern reichen Besitzungen hatte es nur 2 □ in die neuere Zeit herübergerettet; das ganze Stift bestand aus der Stadt Quedlinburg und dem Dorfe Ditfurt. Das Stift hatte bei seiner Uebergabe an Preußen 13,286 Einwohner. Die bisherige Aebtissin behielt ihre Rechte und ihr Einkommen auf Lebenszeit bei. Als Quedlinburg zum Königreiche Westphalen geschlagen wurde, verlor die Aebtissin ihr Einkommen und ihre Rechte. Kurz vor dem Erlöschen des Königreichs Westphalen wurde das im Schlosse zu Quedlinburg noch vorhandene Mobiliar veräußert, und damit das Stift vollends aufgelöst (1812). Im J. 1814 kam Quedlinburg an Preußen zurück, und ist jetzt Kreisstadt des Kreises Aschersleben im Regierungsbezirke von Magdeburg. Es zerfällt in die Alt- und Neustadt, hat vier Vorstädte und sieben Kirchen. Die letzte Aebtissin führte ihren Titel bis zu ihrem im J. 1829 erfolgten Tode fort. — Ueber die Lage der Katholiken in Quedlinburg hat mir der dortige Missionär, Pastor Koch, auf meine Bitte das Folgende mitzutheilen die Güte gehabt. „Ich bitte Sie, in der Kettner'schen Geschichte (des Stiftes Quedlinburg) die Urkunde, in welcher die Aebtissin Anna von Stolberg viele Jahre nach dem Abfall um die Bestätigung ihrer Coadjutorin Elisabeth von Reinstein beim römischen Stuhle nachsucht, einmal etwas genauer anzusehen; es scheint mir daraus hervorzugehen, daß Anna von Stolberg mehr gezwungen, als freiwillig die sog. Reformation des Stiftes vollzogen habe, oder vielmehr durch Tileman Pletner habe vollziehen lassen. — So lange Quedlinburg von der reichsunmittelbaren Aebtissin des freiweltlichen Stiftes regiert wurde, war vermöge des Grundsatzes: cujus regio, illius religio, an eine katholische Gemeinde dort nicht zu denken. Erst, als 1803 das Stift säcularisirt und dem preußischen Scepter unterworfen wurde, machten sich einzelne Katholiken, meist aus dem benachbarten Eichsfelde, dort ansässig. Ihre Zahl mehrte sich allmählig durch neue Einwanderungen aus Schlesien, Böhmen, Westphalen und Rheinland, so daß bald das Bedürfniß nach eigenem Gottesdienste dort gefühlt wurde. Durch die priesterliche Fürsorge und den heiligen Seeleneifer des damaligen katholischen Pfarrers von Hedersleben (2 Stunden von Quedlinburg entfernt) kam es bald (1842) dahin, daß monatlich einmal in einem Locale des Schlosses Gottesdienst abgehalten werden konnte. Eine Schule wurde 1844 durch den Xaverius-Verein errichtet, welcher für die Besoldung des Lehrers sowie für die Miethe des Schullocals jährlich eine bestimmte Summe festsetzte. Endlich wurde 1848, nach mehr als 300 Jahren, der erste katholische Geistliche in der Stadt angestellt, durch dessen Bemühungen 1850 es soweit gebracht wurde, daß ein Pfarr- und Schulhaus nebst einem bedeutenden Platze zu einem spätern Kirchenbau angekauft werden konnte. Die Gemeinde, welche in erfreulicher Weise wächst, zählt jetzt 300 Seelen, die Schule wird von 70 Schulkindern besucht und ist in blühendem Zustande. Die nächste Aufgabe für die

Gemeinde, mehr noch für die Brüder in Teutschland, ist der Aufbau einer kleinen Kirche, welche mit Gottes Hilfe denn auch wohl zu Stande kommen wird. — Die Kirchen Quedlinburgs zeichnen sich eben durch keine besondere Schönheit aus. Die Schloßkirche, in Basiliken-Form mit später umgebautem gothischen Chor, hat eine Unterkirche, Crypta, worin Kaiser Heinrich I. und seine Gemahlin, die hl. Mathilde, begraben liegen. In dem sog. Cithergewölbe dieser Kirche werden sehenswerthe und prachtvolle Sachen aus dem Mittelalter, meist Geschenke der sächsischen Kaiser an das Stift, aufbewahrt: Evangelistarien mit Goldschrift, kostbare und mit vorzüglicher Kunst gearbeitete Reliquienbehälter, ein großes marmornes Gefäß, der Sage nach ein Krug von der Hochzeit zu Cana (durch die Kaiserin Theophania hieher geschenkt) u. s. w. Die St. Blasii-Kirche ist in dem geschmacklosen neuheidnischen Style des vorigen Jahrhunderts aufgebaut. Die St. Benedicti-Kirche, alt, hat einen vorzüglich schön gebauten Chor aus der Blüthezeit der christlich-gothischen Baukunst. Die St. Nicolai-Kirche und die St. Aegidii-Kirche, ebenfalls aus dem Mittelalter, sind durch später hineingebaute Emporkirchen gänzlich verunstaltet. Uebrigens besitzt die Stadt eine große Menge schöner alter Holzbauten, welche freilich, Dank unserer modernen Baukunst, allmählig verschwinden oder wenigstens mit Stückverkleidungen so überarbeitet werden, daß sie nicht mehr kenntlich sind." — Literatur: Annales Quedlinburgenses bei Pertz, T. V. p. 22. Thietmari chronicon, ibid. p. 723. Vita Mathildis reginae, Pertz, T. VI. p. 282. Kirchen- und Reformations-Historie des Kaiserlichen freien weltlichen Stiftes Quedlinburg, von Fried. Ernst Kettner, Quedlinburg 1710. 4. Antiquitates Quaedlinburgenses oder Kaiserliche Diplomata, Päpstliche Bullen u. s. w. von Fr. E. Kettner, Goslar 1712. 4. Antiqu. nummariae Quedl. von Leuckfeld, 1721. Codex diplomaticus Quedlinburgensis etc. von Ant. ab Elath. Francof. 1764. fol. Abhandlung von den schätzbaren Alterthümern der hohen Stiftskirche zu Quedlinburg, von Wallmann, Quedlinburg 1776. 8. Beiträge zur Aufklärung der Geschichte des Reichsstiftes Quedlinburg, von Wallmann, Quedlinburg 1782. Geschichte des Stiftes Quedlinburg, von Gottf. Christ. Voigt, 3 Bde. Leipzig 1786—1791. Geschichte des vormaligen Reichstiftes und der Stadt Quedlinburg, von Joh. Heinr. Fritsch, 2 Bde. Quedlinburg 1828. 8. Ueber den Ursprung Quedlinburgs, von E. F. Ranke, Quedlinburg 1833. 4. Beschreibung und Geschichte der Schloßkirche zu Quedlinburg, von Ranke, Berlin 1838. 8. Beschreibung der Münzen des vormaligen Kaiserlichen freien weltlichen Stiftes Quedlinburg. Von H. Ph. Cappe. Mit 10 Kupfertafeln, Dresden 1851. [Gams.]

Quercum, Synodus ad, s. Chrysostomus.

Quenstadt, Johann Andreas, lutherischer Theolog, wurde zu Quedlinburg, im J. 1617 geboren, machte seine Studien zu Helmstädt und wurde 1660 ordentlicher Professor der Theologie in Wittenberg, wo er 1668 starb. Seine kleineren Schriften finden sich in dem Thesaurus theologico-philosophicus, Amsterdam 1701 und 1702. Sein berühmtestes Werk ist seine Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum, in duas sectiones, didacticam et polemicam, divisum. Vitebergii 1685. 1696. Lips. 1702. 1715. — Jetzt hat dieses Werk keinen Werth mehr; denn es war nur ein schwerfälliger Zaun zur Beschützung der orthodoxen Wittenberger Schule jener Zeit, befangen und ohne Sichtung der Beweise. Ihr Glück machte diese Dogmatik dadurch, daß sie eine Art Parteischrift der wittenbergisch-lutherischen Orthodoxie war, Alles zusammentrug, was man zum Aufbaue eines Lehrgebäudes für nöthig erachtete und weil das Bedürfniß nach einer festen Dogmatik jenen Zeiten und jenen Protestanten nahe lag. Quenstadt, wie auch der etwas spätere David Hollaz, suchten Systematik in den lutherischen Lehrbegriff zu bringen, ihn dogmatisch fest zu stellen und biblisch zu begründen. Sie legten aber ihre Dogmatik in die Bibel erst hinein und docirten sie dann aus ihr heraus. Der Scholastik wollte man los sein und in die dürrste und geistloseste stürzte man sich

auf's neue. — Siehe Joh. Sal. Semler, Geschichte der Dogmatik; Buddei Isagoge; Walchii Bibliothec. thlg. Joh. Matth. Schröckhs christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, 8. Thl. [Haas.]

Querini oder Quirini, Angelo Maria, wurde am 20. März 1680 zu Venedig geboren, wo sein Vater Procurator von St. Marcus war. Mit 18 Jahren trat er in den Benedictinerorden zu Florenz, und machte große Fortschritte in den Wissenschaften, namentlich in der hebräischen Sprache, so daß ihm im J. 1705 die Exegese des A. T. nach dem Grundtext aufgetragen wurde. Im J. 1711 unternahm er eine Reise nach Frankreich und verweilte zwei Jahre lang zu Paris in der Abtei St. Germain des Prés, dem Hauptsitze der Mauriner. Im März 1713 setzte er dann seine Reise durch Frankreich, Teutschland, die Niederlande und England weiter fort und kam dabei mit fast zahllosen Gelehrten in Verbindung. Nach seiner Rückkehr wurde er im J. 1718 vom Papste zum Mitglied der Congregation für Verbesserung der griechischen Liturgien und Kirchenbücher ernannt, und 1719 zum Abte des Benedictinerklosters in Florenz erhoben. 1723 wurde er Erzbischof von Corfu, und seine Weigerung, diesen entfernten Posten anzutreten, blieb zunächst ohne Erfolg. Doch schon im J. 1727 durfte er wieder zurückkehren, kam bei Benedict XIII. in hohe Gunst, wurde Bischof von Brescia und in demselben Jahre noch Cardinal. Am 4. Sept. 1730 bekam er noch das hohe Amt eines Bibliothecars der römischen Kirche, mit der Erlaubniß, sein Bisthum Brescia zugleich zu behalten, wie er denn auch Mitglied verschiedener Congregationen und Commissionen war. Um diese Zeit schenkte er auch seine eigene Bibliothek an die Vaticana, bekam sie jedoch später, gegen eine Entschädigung wieder zurück, um eine Bibliothek in seiner Bischofsstadt Brescia anlegen zu können, wo er auch eine neue Cathedrale baute. Benedict XIV. ernannte ihn auch zum Präfect der Congregation dell' Jndice, 1747 und 1748 wurde er Mitglied der Academien der Wissenschaften zu Wien und Berlin. Gleich darauf gerieth er mit Muratori in eine starke Streitigkeit, indem er die damals in Vorschlag gekommene Verminderung der Festtage nicht für nöthig hielt. Rom gebot ihm zu schweigen 1750. Aber im folgenden Jahre gerieth er mit Rom wieder in Collision wegen des Patriarchats Aquileja, und mußte sich jetzt 1751 in sein Bisthum begeben. Seitdem kam er nicht wieder nach Rom, sondern starb zu Brescia an einem Schlagflusse am 6. Januar 1755. Seine Werke, ungefähr 50 an der Zahl, sind verzeichnet in Adelungs Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexicon Bd. VI., u. d. A. Quirini. Die wichtigsten darunter sind: 1) Collectio veterum Patrum Brixianae ecclesiae, seu veterum Brixiae episcoporum SS. Philastrii et Gaudentii Opera, nec non Ramberti et Adelmanni opuscula, 1738. 2) De priscis hymnographis graecae ecclesiae diatriba, 1722. 3) Mehrere Decaden gesammelter Briefe. Auch hatte er 4) an der großen Ausgabe der Werke Ephräms des Syrers in 6 Foliobänden (Rom 1732), von den Assemanni besorgt, sehr großen Antheil. [H.]

Quesnel, Pasquier, s. Jansenismus.

Quietismus. Um zu einem klaren Verständniß des Quietismus zu gelangen, muß die Betrachtung und Darstellung von der Mystik und mystischen Theologie ihren Auslauf nehmen. Die Mystik (s. d. A.) hat es bekanntlich nicht bloß mit dem Wissen zu thun, sondern sie ergreift Verstand, Gefühl und Willen, den ganzen Menschen zumal, sie will die durch Sünde gefallene Creatur im innersten Mittelpuncte der Seele sammeln, durch diese Sammlung wieder zu Gott, ihrem Ursprunge, zurückführen und so weit es im leiblichen Leben angeht, die innigste Harmonie zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe wieder herstellen. Um dieses erhabenste aller Ziele anzubahnen, muß die Seele nach der Lehre der mystischen Theologie, wie sich dieselbe im Lauf der Jahrhunderte entwickelt hat, zunächst den Weg der Reinigung von allen Todsünden und läßlichen Vergehen betreten. Gebet, Betrachtung, innere und äußere Abtödtung sind die Puncte, welche auf diesem ersten

Stadium der Wiedergeburt hauptsächlich in Betracht kommen. Wandelt die Seele auf diesem Pfade mit Muth und Beharrlichkeit, so wird sie auf die Stufe der Erleuchtung erhoben, d. h. Gottes Gnade erleuchtet denjenigen, welcher sich seinem Dienste ergeben, mehr und mehr und stählt seinen Willen mit einer stets im Wachsen begriffenen Kraft zum Vollbringen alles Guten, zum Kampf wider jegliche Sünde. Auf dem Wege der Erleuchtung muß die Seele darum besonders an der Betrachtung Christi, seines Leidens und Todes, seines unendlichen Verdienstes festhalten, in lebendiger Erinnerung an die Heiligen des Herrn ausharren und die innere Gnade durch oftmaligen Zutritt zum Tische Gottes bewahren und mehren. Nunmehr gelangt der Mensch zur höchsten Stufe, er betritt die via unitiva. Durch die passive Reinigung, d. h. durch innere und äußere Leiden und Bedrängnisse wird er von Gott dahin gebracht, daß er abgelöset von allen irdischen Banden nur ihn suche, an ihm allein seine Lust und Wonne habe. Jetzt wird er zur Contemplation erhoben, welche nach Schrams Institutionen der mystischen Theologie nichts anderes ist, als die elevatio mentis in Deum per simplicem intuitum ardentissime affectuosum. Inwieferne die contemplative Seele „imbuta et immensa est in prima veritate summaque bonitate, cum quadam simplici et attenta objecti apprehensione quin ultra discurrat aut aliam veritatem attingat nisi quam habet praesentem et contemplando speciali modo fruitur veritate quam meditando inquirebat," (s. A. Waibel, die Mystik, Augsb. 1834, S. 133) heißt die Contemplation bei den Mystikern auch oratio silentii et quietis. Von eben diesem kirchlich nie mißbilligten Gebete der Ruhe hat der Quietismus seinen Namen bekommen. Sieht man indeß auf den allgemeinen Geist der mystischen Theologie des Christenthums, so muß man unbedenklich das Urtheil fällen, daß der Quietismus sich in den wesentlichsten Puncten von demselben getrennt und eben damit häretischen Charakter angenommen hat. Will man sich fragen, worin die hauptsächlichsten Ursachen dieses Abfalles zu suchen seien, so genügt es nicht, wenn man bloß an die psychologische Thatsache erinnerte, daß nichts den Sinn des Menschen leichter besticht und berückt als das Vorgeben, ihn auf die höchste Stufe aller Vollkommenheit zu erheben; es wäre eben so einseitig, wenn man die in verschiedenen Perioden der Kirche hervortretenden Mängel und Schäden am Leibe des Herrn als den hauptsächlichsten Grund des Aufkommens und der Verbreitung eines falschen Spiritualismus bezeichnen wollte. Um die Entstehung der fraglichen Erscheinung zu erklären, muß man ferner gnostisch-manichäische Irrlehren, so wie den Mangel an theologischer Bildung als wesentlich mit in Rechnung nehmen. Endlich darf auch nicht vergessen werden, daß anerkannte kirchliche Mystiker in dem einen und andern Puncte durch das Schielende und Unadäquate der Gedanken und Ausdrücke wider Wissen und Willen Anlaß geben konnten zum Aufbau von Systemen, welche der Form nach so ziemlich das äußere Gerüstwerk der kirchlichen Mystik zu ihrer Grundlage haben und wie der geistliche Wegweiser des Michael von Molinos (s. d. A.) sich in einem so trügerischen Helldunkel zu halten wissen, daß ein sehr geübtes Auge dazu gehört, den Irrthum von der Wahrheit zu unterscheiden. Wenn der eben genannte Molinos so viel von der Selbstvernichtung der Seele, von dem mystischen Tode, von der Gleichgültigkeit gegen die ewige Seligkeit, von der selbsterworbenen activen und der eingegossenen passiven Contemplation redet, so sind dieß lauter Bezeichnungen, die er nicht erfunden, sondern im Sprachgebrauch mystischer Schriftsteller bereits vorgefunden hat. Deßwegen hatte schon im 14ten Jahrh., um Ein Beispiel aus vielen auszuheben, Johann Gerson sich genöthigt gesehen, gegen die Verirrungen des sonst so trefflichen Ruysbroek in die Schranken zu treten. Vergl. Gerson, opp. T. I. p. 460 ff. Doch sind auch manche Ausdrücke und Behauptungen hochgeachteter kirchlicher Mystiker als excessus amoris erga Deum tadelhaft und anstößig, so muß doch gesagt werden, daß die kirchliche Mystik im Ganzen durchaus auf kirchlichem Grund und Boden gebaut, der Quietismus aber denselben in den hauptsächlichsten

Beziehungen verläugnet hat. Wenn der Quietismus von einer gänzlichen Selbstvernichtung der Seele, als dem Gipfel aller Vollkommenheit spricht, so geht er dabei von der irrigen Voraussetzung aus, der menschliche Geist sei seiner ganzen Wesenheit nach so böse und verkehrt, daß er zu seiner Wiedergeburt nicht nur nichts beizutragen vermöge, sondern im Gegentheile so lange als nicht alle freien Acte desselben aufgehoben seien, das größte Hinderniß derselben bilde. Es hilft nichts, wenn man zu Gunsten der Quietisten auf die bereits oben angeführten Ausdrücke von der nothwendigen Annihilation der Seele und dem passiven Zustande der Contemplation sich berufen wollte. Denn wenn solche Bezeichnungen mitunter allerdings in einem Sinn genommen wurden, der gegen die regula fidei verstieß, so haben sie theils in der Wissenschaft, theils in den Entscheidungen der Kirche, theils endlich in dem Sinn und Geist der kirchlichen Mystik selbst ihr Correctiv gefunden. Denn die gesunde mystische Theologie hat die Annihilation der Seele immer nur von dem alten Menschen der Sünde verstanden; redet sie vom passiven Zustande des zur Contemplation erhobenen Menschen, so nennt sie diesen Zustand passiv lediglich insoferne, als er nicht dispositiv erlangt werden könne, sondern ein freies Geschenk der göttlichen Gnade sei. Demgemäß behauptet sie auch keineswegs, die Seele müsse in dem Sinne annihilirt werden, daß im Gebet der Ruhe alle Acte des Erkennens und Wollens cessirten; im Gegentheil ist ohne dieselben eine Contemplation so wenig denkbar, daß in ihr nach der Lehre der ächten Mystik oft sogar etwas von Meditation ist. Wenn daher der Quietismus die Contemplation ausschließlich für die alleinige Frucht der im Grunde der Seele schaffenden Wirksamkeit Gottes erklärt, so hebt er eben damit die menschliche Freiheit auf, so statuirt er eine Gerechtigkeit im Sinne des symbolischen Protestantismus. Ist diese Annihilation der Seele vollzogen, so ist es nur consequent, wenn der Quietismus wieder an einzelne Auswüchse der mystischen Theologie anknüpfend, von einer eigentlichen Substanz der Seele nichts mehr weiß, nicht mit dem gelehrten Suso daran festhält, daß der Mensch auch auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit „in seiner Wesenheit bleibet, aber entgeistet wird nach besitzlicher Eigenschaft der Sinnesheit.“ Vgl. H. Suso's Leben und Schriften, herausgegeben von M. Diepenbrok, S. 221. Statt dessen wird nach quietistischer Anschauung die Substanz des menschlichen Geistes durch die Contemplation in der Weise in die Substanz Gottes aufgenommen, daß beide zusammenfallen und der Pantheismus unverkennbar zu Tage tritt. Aus dieser vollen Genüge, aus dieser reinen und unmittelbaren Anschauung quietistischer Verirrung folgt dann ganz von selbst, daß es für die contemplative Seele kein Gebet und keine Betrachtung, kein Verlangen nach dem ewigen Heile, überhaupt keinen expliciten Glauben mehr gibt. Läßt sich nun abermals nicht läugnen, daß auch die gesunde Mystik mit ihren Ansichten über die uneigennützige Liebe in einzelnen ihrer Vertreter zu weit gegangen ist, so waltet doch zwischen ihr und dem Quietismus der wesentlichste Unterschied ob. Denn wie Hohes und Herrliches die Mystik auch von der Contemplation zu sagen weiß, so vergißt sie doch nicht, daß in diesem Leben alle Anschauung nur „eine Annäherung in Liebe, ein gewisses Vorverkosten des ewigen Genusses ist und ebendarum unendlich weit hinter der unmittelbaren Anschauung im Lande der Verklärung zurückbleibt.“ Die zweite Differenz besteht darin, daß der Quietismus den Stand der Contemplation für das allein Wünschenswerthe und zu Erstrebende erklärt und behauptet, daß der auf der Stufe der Meditation Stehende keine wahren Tugenden übe, daß die innerlichen Seelen des gewöhnlichen Lebens sich in der Stunde des Todes getäuscht finden und beschämt und mit allen ihren Leidenschaften in der andern Welt der Reinigung bedürftig sich darstellen werden. Umgekehrt aber ist die Mystik der Kirche weit entfernt zu läugnen, daß man auch auf dem gewöhnlichen Heilswege gerecht und vollkommen werden könne; ebendarum hält sie auch an dem Satze fest, daß die Seele sowohl um die ordentliche als außerordentliche Contemplation nur bedingungsweise, d. h. unter der

Voraussetzung bitten solle, daß die Gewährung der Bitte zur Ehre Gottes und zum Heile des Bittenden gereichen möge. Ja nicht nur für den gewöhnlichen Heilsweg, sondern für die Contemplation selbst hält die kirchliche Mystik an dem expliciten Glauben fest. Während daher der Quietismus im Grunde der Seele Tabula rasa macht und den Act der Contemplation für einen das ganze Leben hindurch ununterbrochen dauernden erklärt, verfährt die gesunde Mystik ganz anders. Einmal vergißt sie nicht, daß der Mensch, eben weil er immer Mensch bleibt, sich auf den Höhen mystischen Aufschwunges nur kurze Zeit zu erhalten vermag. Also kann von einer ununterbrochenen Contemplation keine Rede sei. Aber noch mehr! Die ächte Mystik kennt und anerkennt auch das natürliche Verhältniß von Contemplation und Meditation. Statt daher diese von jener auszuschließen, erklärt sie, daß die Uebungen der via purgativa und illuminativa auch auf der höchsten Stufe nothwendig seien, daß auch die erhabenste Contemplation die Geheimnisse unseres Glaubens, wie das der hl. Dreieinigkeit, der Menschwerdung, des Opfertodes Christi zu ihren Gegenständen zähle. Mit dem größten Rechte! Denn die Quietisten gleichen in dieser Beziehung Leuten, welche in dem Irrwahne stecken, damit der Baum das Höchste, die Frucht zu produciren vermöge, müsse man ihm die Wurzeln abhauen und Luft, Licht und Wärme entziehen. Wenn daher die ächte Mystik lehrt, daß die Uebungen des expliciten Glaubens der Kirche auch für die contemplative Seele darum nothwendig seien, damit sie ihre Ureinigung mit Gott nicht verliere, sondern erhalte und vervollkommene, zerstört der Quietismus so sehr alle Fundamente, auf denen die rechte mystische Vereinigung der Seele mit Gott beruhen muß, daß seine Contemplation im besten Falle nichts anderes sein kann, als ein müßiges Schwelgen einer ganz leeren und inhaltslosen Anschauung. Aber in der Regel hat es dabei so wenig sein Bewenden, daß wir im Gefolge des Quietismus nur allzuhäufig die schwersten sittlichen Antinomieen finden. Der den rohern und ausgebildeteren Formen des Quietismus gemeinsame Grund besteht eben in dem Verlassen des christlichen Heilsweges, in dem furchtbaren Wahne, daß der Mensch ohne das Fleisch unter den Gehorsam des Geistes in ununterbrochenem Ringen und Kämpfen zu unterwerfen, durch eine innere Sammlung und Ruhe, welche die Lüge der wahren innern Sammlung ist, gerecht und vollkommen zu werden vermöge. Indem daher das kranke oder von der Sünde bereits vergiftete Gefühl vorschlägt, und alle Reflexion ausschließt, ist für die rohere Form des Quietismus alsbald der Schluß fertig, daß der äußere Mensch den innern nicht beflecke, dieser für das Thun und Lassen von jenem nicht verantwortlich gemacht werden könne. Wo hingegen der Quietismus, wie bei Molinos, sich äußerlich vielfach an die Gestaltungen der mystischen Theologie anlehnt, sucht er den Satz, daß das Fleisch den Geist nicht verunreinige, noch außerdem durch allerlei Scheingründe zu rechtfertigen. Nach der Lehre aller ächten Mystiker muß auch die auf dem Wege der Vereinigung mit Gott schon weit fortgeschrittene Seele noch allerlei oft sehr herbe und andauernde Prüfungen bestehen. Aeußere und innere Feinde, Zweifel und Beängstigungen, Versuchungen des Satans dringen wider sie an, und suchen sie von dem Port der Ruhe und innern Beseligung für immer zu verschlagen. Wenn nun die Quietisten mit den ächten Asceten den nach höherer Vollkommenheit strebenden Seelen bloß dieß anriethen, ihre Herzen nicht der Trauer oder grämlichem Wesen zu überlassen, über die Scrupel, von denen die Seele geplagt wird, so wenig wie möglich zu reflectiren, so wären sie ohne Tadel. Aber der große und schwere Irrthum der Quietisten besteht darin, daß sie über das negative Moment des in solchen Krisen nothwendigen Verhaltens ihren Grundanschauungen gemäß nicht hinauszukommen vermögen. Soll nämlich der Mensch in solchen Anfechtungen nicht straucheln und fallen, so muß er nach der Lehre der ächten Mystik zu der via purgativa et illuminativa, insbesondere zum Gebet, zur Anrufung des Namens Jesu und zur Uebung des Actes der Hoffnung zurückkehren. Aber dieß sind lauter solche Acte, daß die quietistische

Seele durch deren Vollziehung von dem sich gesteckten Ziele der Contemplation abfiele. Darf man aber gegen diese unläugbaren Versuchungen nicht reagiren, so muß man sie nicht nur zur That sich entwickeln lassen, sondern man muß auch zur falschen Beruhigung des Gewissens bis zu der Blasphemie des fürchterlichen Satzes fortgehen: Gott lasse am Menschen bei vollem Vernunftgebrauch durch Einflüsse des Teufels fleischliche Verunreinigungen zu, weil dieß Mittel seien zu unserer wahren Verdemüthigung und Umbildung (Molinos Art. 41 und 46). — Nach diesen allgemeinen Auseinandersetzungen über Wesen und Charakter des Quietismus ist es an der Zeit, nunmehr den wichtigsten historischen Erscheinungen desselben unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das erste auffallende Beispiel einer solchen Häresie bietet uns die Kirchengeschichte in einer Secte schwärmerischer Mönche, der sogenannten Messalianer (s. d. A.) oder Euchiten, welche in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sich aus gnostisch-manichäischen Elementen gebildet hatte. Diese Menschen behaupteten, daß das einzige Mittel sich mit Gott zu vereinigen, in dem innerlichen Gebete des Geistes bestehe. Wer es verstehe, sich andächtig ganz in sich selbst zu versenken, auf den fließe die Fülle der Gottheit über. Nahmen sie demnach an, daß der wahre Christ sich durch nichts in der beschaulichen Ruhe des Gebetes stören lassen dürfe, so verwarfen sie nicht nur alle Beschäftigung mit irdischen Dingen und lebten einzig vom Bettel, sondern sie sahen auch auf Lehre, Cult und Gnadenmittel, insbesondere auf das hl. Sacrament des Altares, endlich auf alle ascetischen Uebungen, mit tiefer Verachtung herab. Die Katholiken warfen ihnen nicht nur alle diese Dinge, sondern auch, wie es scheint, mit vollem Rechte grobe Unsittlichkeit und geheime Laster vor. Ihre Secte, obgleich oft und heftig verfolgt, erhielt sich unter anderm Namen bis in's siebente Jahrhundert, ja noch viel länger, denn es scheint höchst wahrscheinlich, daß die Euchiten des eilften und die Bogomilen des zwölften Jahrhunderts mit den Messalianern zusammenhängen. Vergl. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte, II. 1. S. 121. Alle Hauptmerkmale des ausgebildetsten Quietismus finden wir ferner bei der Secte der Begharden und Beghinen (s. d. A.), deren Irrlehre das allgemeine Concil von Vienne 1311 in acht Sätzen verurtheilt hat. Auch sie verwarfen jede Art eigener Thätigkeit unter dem Vorgeben, daß durch dieselbe Gottes Wirksamkeit im Grunde der menschlichen Seele gehindert würde; auch sie hegten von der auf diesem Wege zu erringenden Umwandlung des Menschen so extravagante Vorstellungen, daß sie sich zu dem Satze bekannten: Die in den Stand der Ruhe eingetretene Seele bringe es bis zu einem solchen Grade von Vollkommenheit, daß sie unfähig werde eine Sünde zu begehen. Wer diese Höhe erstiegen, bedürfe des Fastens und des Gebetes nicht mehr, denn in diesem Zustande seien die Sinne dem Geist und der Vernunft in der Weise unterworfen, daß der Mensch seinem Körper gestatten dürfe, was ihm immer belieben möge! In gleicher Weise wie vom Gebet und Fasten, dispensirten sie die Vollkommenen von allen Tugendübungen, welche lediglich Sache der Unvollkommenen seien. Endlich huldigten sie auch dem Wahne, daß die Vollkommenen von der Höhe und Reinheit der Contemplation abfielen, wenn sie das Sacrament des Altares oder das Leiden Christi zu Gegenständen der Betrachtung machen wollten. Nur um weniges jünger sind die Hesychasten der griechischen Kirche. Eine Anzahl von Mönchen vom Berge Athos in Macedonien wähnte nämlich, wenn sie in einsamer Zelle still und ruhig des Gebetes pflegten und dabei das Kinn auf die Brust, die Augen unverwandt auf den Nabel hefteten, dann gehe ihnen das unerschaffene göttliche Licht nicht nur innerlich auf, sondern es vermögen auch die leiblichen Augen den sie umstrahlenden Glanz zu schauen. Diese Sorte von Quietismus war zu grob und abentheuerlich, als daß sie nicht alsbald in dem Schoße der griechischen Kirche selbst mehrere zum Theil bedeutende Gegner gefunden hätte. Ihr gelehrtester Bestreiter wurde indeß der in Italien geborne, aber der griechischen Kirche angehörige Basilianermönch Barlaam. Wer den ganzen Verlauf des hesychastischen

Streites im einzelnen kennen lernen will, lese den Artikel Barlaam nach. Was wir hier zu bemerken haben, ist lediglich Folgendes. Durch die alte Gewohnheit des byzantinischen Hofes sich in Glaubenssachen einzumischen, durch die im Allgemeinen grobe Unwissenheit der griechischen Theologen, durch den weitern Umstand, daß die wenigen bischöflichen Stühle des griechischen Reiches mit fast lauter Hesychasten besetzt waren, durch kirchlichen Fanatismus und rohe Vergewaltigung von Seite des Staates kam es dahin, daß die Schwärmerei der Hesychasten, die von sittlichen Verirrungen gänzlich frei blieben, einen ephemeren Sieg erfocht. Doch wie die Wahrheit allmählig sich wieder Bahn brach, mußte die Partei der Hesychasten, die ohnedem im Volke nie einen Halt gefunden, allmählig wieder abnehmen und gänzlich verschwinden. In derselben ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts begegnet uns auch im Abendlande eine Reihe von Männern, welche, wenn sie auch nicht ihrem ganzen Thun und Treiben nach quietistisch genannt werden können, doch einzelne Elemente des Quietismus in sich aufgenommen und gelehrt haben. Man kann daher wohl sagen, daß wir bei den Quietisten des 16ten und 17ten Jahrhunderts schwerlich einen Hauptsatz finden, dessen Vertreter sich nicht aus dem Mittelalter nachweisen ließen. Den ächt quietistischen Satz von der Gleichgültigkeit, die sich um Heil und Seligkeit nichts zu kümmern brauche, stellte der teutsche Dominicaner Eckhart, in der ersten Hälfte des 14ten Jahrhunderts auf. Vgl. den Art. Eckhart, Meister. Ein anderer Hauptpunct, der wieder in den ausgebildetsten Formen des Quietismus so bedeutsam hervortritt, die Transformation, d. h. die Fusion des menschlichen Wesens mit der Substanz Gottes, wird von demselben Eckhart behauptet, wenn er sagt: Wir werden gänzlich in Gott umgebildet und verwandelt, wie im Sacramente des Altars das Brod verwandelt wird in den Leib Jesu Christi. Die fürchterliche Irrlehre, daß der innere Mensch durch das nicht befleckt werde, was der äußere thue, wird von dem eben genannten Aftermystiker mit den Worten vertheidigt: der Rechtschaffene müsse seinen Willen dem göttlichen so anpassen, daß er wolle was immer Gott will und sage: Weil es Gottes Wille ist, daß ich auf irgend eine Weise gesündigt habe, wünschte ich nicht, nicht gesündigt zu haben, eine Behauptung, welche in noch grelleren Worten durch den Cistercienser Johannes von Mercuria im Jahre 1347 zu Paris vorgetragen und von dem Bischof und der theologischen Facultät daselbst verdammt worden ist. Nat. Alexand. Hist. eccles. t. II. p. 97. Und wenn Berthold von Rorbach (s. d. A.), dessen Träumereien nach einigen Nachrichten ein Nachhall der Beghardischen Irrthümer gewesen sind, den ganz quietistischen Satz aufstellte: der Mensch könne es in diesem Leben zu einem solchen Grade der Vollkommenheit bringen, daß er weder des Fastens noch des Gebetes mehr bedürfe, N. A. a. a. O. S. 99, so findet die Uebertreibung der Ansicht über die uneigennützige Liebe schon um die Mitte des 14ten Jahrhunderts an Berengar von Montefalcone u. Raimund Lullus (s. d. A.) ihre Vertreter. N. A. a. a. O. S. 99 und 103. Der letztere stand auch mit seinen Ansichten über das Wesen der Contemplation und die (pantheistisch gedachte) Vereinigung der Seele mit Gott ganz auf dem Standpuncte des Quietismus. N. A. a. a. O. S. 104. Wie der consequente Quietismus, so führte auch die Secte der sogenannten homines intelligentiae im 15ten Jahrhunderte alle sündlichen Gedanken auf den Willen Gottes zurück, indem sie ganz bestimmt den Satz behaupteten, der äußere Mensch beflecke den innern nicht. N. A. hist. eccl. t. VIII, p. 99 und den Art. Brüder und Schwestern des freien Geistes. Entdecken wir aber im 14ten und 15ten Jahrhundert größtentheils nur einzelne, zerstreute mit anderweitigen Irrthümern vermischte Spuren und Elemente des Quietismus, so finden wir diese Mischung in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts gleichfalls wieder in der Secte der Illuminaten (s. d. A.), welche sich in der spanischen Provinz Andalusien, besonders in und um Sevilla, ausgebreitet und zahlreichen Anhang sowohl unter dem gemeinen Volke als unter den gebildeteren Ständen

gewonnen hatten. Was sie aber von den, unmittelbar vor ihnen genannten Irr-
lehren unterscheidet, ist dieß, daß bei den Illuminaten alle wesentlichen Sätze des
spätern Quietismus sich wiederfinden. Was z. B. das Gebet betrifft, so legten sie
dem wörtlichen Gebet nur geringen Werth bei, weil alles auf dem innerlichen Ge-
bet beruhe, von welchem sie behaupteten, es sei durch die göttliche Vorschrift so sehr
geboten, daß Niemand ohne dasselbe selig werden könne. Die Vollkommenheit, die
der Mensch dadurch erreiche, sei so groß, daß die Gnade alle Vermögen der Seele
ersticke, und daß man weder eines Fortschrittes noch eines Rückschrittes mehr fähig sei.
Daher seien die Acte desto verdienstlicher, je geringer dabei das Gefühl und die Em-
pfindung der Andacht sei. Durch all' das gelange die Seele dahin, daß sie erhaben
über den Stand des Glaubens die göttliche Wesenheit und die Geheimnisse der Trini-
tät in diesem Leben schauen könne. Daher hat sie nach der Behauptung der Illumi-
naten auch nicht nöthig, gut zu handeln oder zu lieben. Natürlich also, daß man im
Gebet nicht nur keiner Bilder sich bedienen darf, sondern man kann Bilder von
Heiligen gar nicht sehen, noch das göttliche Wort hören, noch von Gott sprechen,
noch an das Leiden und die Menschheit denken, noch sich an die Heiligen um ihre
Intercession wenden. Daher müssen auch bei der Elevation des hl. Sacramentes
die Augen geschlossen werden. Wie die Messalianer, so lehren auch die Illumina-
ten, daß die Knechte Gottes weder arbeiten noch sich überhaupt mit körperlichen
Beschäftigungen befassen dürfen. Endlich treten, wie bei jenen, so auch bei diesen
antinomistische Verirrungen offen zu Tage, wenn sie behaupteten, Gebet und Ent-
haltsamkeit können ohne ein Wunder nicht lange neben einander bestehen, so daß schänd-
liche Handlungen und unsittliche Berührungen von Frauen und Mädchen ihrer Secte
keine Sünde, sondern vielmehr Tugend und Frömmigkeit seien. Endlich wurde die
Inquisition auf die Secte aufmerksam und verdammte 50 Sätze derselben, welche
sich finden bei Malvasia, catalogus omnium haeres. et conciliorum, Romae 1661,
centuria decima sexta, p. 269—274. In Spanien im Jahre 1623 gänzlich unter-
drückt, verpflanzten sie sich nach Frankreich hinüber, wo sie 1635 das gleiche Loos
der Vernichtung traf. Die ausgebildetste Form des Quietismus knüpft sich an den
Namen des Michael von Molinos, hinsichtlich dessen wir einfach auf den Art.
Molinos verweisen. Was wir hier nachtragen, besteht lediglich in Folgendem. Wenn
man bedenkt, daß Michael von Molinos gleichfalls in Spanien geboren und gebil-
det wurde; daß die Illuminaten der Zeit nach nicht allzuweit hinter ihm zurückste-
hen, daß diese unter allen Classen der Gesellschaft großen Anhang gefunden hatten,
daß seine Sätze mit denen der Illuminaten in manchen Einzelheiten auf eine über-
raschende Weise zusammenfallen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Molinos mit
seinen spanischen Vorgängern nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich zusammen-
hängt. Noch bemerken wir der Zeit vorgreifend, daß der mailändische Geistliche
Joseph Beccarelli in Italien zu Anfang des 18ten Jahrhunderts die quietisti-
schen Grundsätze des Molinos zu erneuern und zu verbreiten anfing. Mit großem
Eifer unterzog er sich auch der Erziehung der Jugend zu Brescia und bekam viele
Anhänger. Im Jahre 1708 wurde er von der Inquisition verhaftet; mehrerer
Schwärmereien — auch abscheuliche Handlungen sollen unter seinen Schülern vor-
gekommen sein — überwiesen, mußte er den 10. September 1710 zu Venedig
widerrufen und wurde auf die Galeeren geschickt. Näheres in Weissmanni hist. eccl.
seculi XVII, S. 575 ff. Unschuldige Nachrichten 1709, S. 97 ff. Als der Quie-
tismus in Italien auf seinem Blüthepunct stand, begann er auch schon in Frank-
reich eine Rolle zu spielen. Am 1. April 1688 verurtheilte die römische Inquisition
die Schrift von Franz Malaval: Leichte Anleitung die Seele zur Contemplation
zu erheben. Malaval zu Marseille geboren und von Geburt an blind, hatte sich
vieler Irrthümer von Molinos schuldig gemacht. Doch derselben überführt wider-
rief er von Herzen und erklärte sich öffentlich gegen die Häresie des Molinos. Ma-
laval starb 92 Jahre alt zu Marseille im Jahre 1719. Auf diese Verurtheilung

folgte schon den 9. September 1688 die Auseinandersetzung des geistlichen Gebetes des Barnabiten Lacombe. Doch diejenige Person, durch welche die nachfolgenden großen Bewegungen, Verhandlungen und Streitigkeiten hinsichtlich des Quietismus in Frankreich veranlaßt wurden, ist die berühmte und geistreiche Madame Guyon. Auch hinsichtlich ihrer können wir einfach auf den Artikel Guyon verweisen. Hält man ihre Lehre mit der von Molinos zusammen, so ergibt sich, daß sie im Ganzen durchaus mit einander harmoniren. Nur darf man nicht übersehen, daß Madame Guyon schon deßwegen milder beurtheilt werden muß, weil sie als Laiin der höhern theologischen Bildung ermangelte, welche die Kirche jederzeit von demjenigen erwarten muß, den sie in ihren Unterrichtsanstalten groß gezogen und durch die heiligen Weihen in ihren Lehrkörper aufgenommen hat. Dazu kommt, daß Frau Guyon bei aller Ueberreiztheit eines kranken Gefühles doch durch die Gesundheit ihrer sittlichen Natur ganz und gar verhindert wurde, die sittlichen Antinomieen (s. d. A.) anzuerkennen, die sich für Molinos aus der Consequenz seiner Grundgedanken mit Nothwendigkeit ergaben. Somit bleibt nur noch übrig auseinanderzusetzen, welche Keime neuer Zwistigkeiten in den über Madame Guyon gepflogenen Unterhandlungen lagen und die lebhaftesten zum Theil sehr unerquicklichen Kämpfe zwischen den beiden so ausgezeichneten Kirchenfürsten, Fenelon und Bossuet, hervorriefen, bis endlich der Spruch des apostolischen Stuhles die Streitenden trennte und den Frieden wieder herstellte. Bekanntlich hatte Frau Guyon auf die wiederholentlich wider ihre Person und Lehre erhobenen Klagen darauf angetragen, daß ihre ganze Angelegenheit commissarisch untersucht werden sollte. So war es zu den Conferenzen von Issy gekommen, an denen Bossuet, Bischof von Meaux, der Herr von Noailles, Bischof von Chalons, und Tronson, Vorsteher des Seminars von St. Sulpice sich betheiligten. Wenn Fenelon zu denselben anfänglich nicht beigezogen wurde, so nahm er doch durch seine alten Verbindungen mit den drei Commissären, seine Freundschaft mit Madame Guyon, seine ausgebreitete durch langwierige Studien erworbene Kenntniß der mystischen Literatur bei dem vorliegenden Gegenstand eine Wichtigkeit ein, deren die drei Examinatoren nicht entbehren konnten. Bossuet insbesondere befand sich auf einem ihm bis jetzt so neuen Felde, daß er den Abbé Fenelon ersuchte, ihm Auszüge aus den Schriften der Mystiker zu übersenden, ein Verlangen, welchem dieser gern und willig entsprach. Als Fenelon im Februar 1695 das Erzbisthum von Cambray erhielt, wurde er den drei Commissären von Issy beigegeben und nahm an ihren Verhandlungen sofort den thätigsten Antheil. Um die Zeit, in welcher Fenelon in die Conferenz eintrat, hatte Bossuet seine Gedanken über die Hauptpuncte der vorliegenden Materie bereits abgeschlossen, und dreißig Artikel aufgesetzt, welche die Grenzlinie zwischen der wahren und falschen Mystik scharf abmarken sollten. Aber gerade diese Artikel fand Fenelon unzureichend und tadelte insbesondere dieß, daß in denselben Wesen und Natur der uneigennützigen Liebe unbestimmt gelassen würde. Darum unterzeichnete er dieselben erst, nachdem sie neu redigirt und mit vier weitern Nummern vermehrt waren. So zeigten die Conferenzen von Issy auf's klarste, daß Bossuets und Fenelons Ansichten über den so wichtigen Punct von der uneigennützigen Liebe einander geradezu widersprachen. Schon früher hatte jener die Thesen, in welchen die uneigennützige Liebe vertheidigt wurde, vor voller Sorbonne für chimärisch erklärt; dieser hatte zu Issy so nachdrücklich auf die Anerkennung derselben gedrungen. Hatte unter solchen Umständen die Conferenz diese Streitfrage nothwendig unentschieden lassen müssen, so schien doch der 33ste Artikel von Issy den Grundsatz der uneigennützigen Liebe wenigstens zu dulden. Glaubte daher Fenelon, daß seine Ansicht durch jenen Artikel gedeckt werde, so glaubte Bossuet nicht weniger, über seinen Gegner wenigstens indirect gesiegt zu haben. Es ist klar: es bedurfte nur der geringsten Veranlassung, um den wie es schien glücklich geschlossenen Frieden von Issy wieder zu stören. Und bald kam eine solche Veranlassung. Unmittelbar

nach den Conferenzen von Issy, verlegte sich Bossuet mit dem größten Eifer auf das Studium der Mystiker, welche über das innerliche Gebet geschrieben hatten. Die Frucht dieser angestrengten achtzehnmonatlichen Studien war Bossuets berühmte Pastoralinstruction über die Arten des Gebetes. In diesem Buche suchte der Bischof von Meaux die Erfahrungen der ächten Mystiker von den Träumereien der Quietisten sorgfältig zu unterscheiden, und erbat sich unter andern kirchlichen Approbationen auch die des neuen Erzbischofs von Cambray. Allein gerade die von Bossuet selbst eingestandene Nebenabsicht dieses Verlangens, hatte zur Folge, daß jener sich des an ihn gestellten Ansinnens weigern zu müssen glaubte. Fenelon hörte nämlich von verschiedenen Seiten her Aeußerungen Bossuets gegen seine Freunde, daß er den Erzbischof von Cambray zu Issy gezwungen habe, seinen Irrthümern zu entsagen, und ihm jetzt unter dem scheinbaren Namen einer Approbation noch einen förmlichen Widerruf abnöthigen wolle. Dazu kam, daß Bossuet in seiner neuen Schrift die Madame Guyon im schneidensten Widerspruch mit dem ihr kurz zuvor ertheilten Zeugnisse nicht nur mit Molinos, Malaval und andern Quietisten, sondern auch mit den Begharden in Eine Linie gestellt hatte. Verbot also dem Erzbischof von Cambray wie er selbst sagt seine Achtung für Madame Guyon mit der Approbation der Pastoralinstruction Bossuets seiner Freundin ein System beizumessen, dessen offenbare Abscheulichkeit auch ihre Person hätte abscheulicher machen müssen, so konnte ihn die Rücksicht auf sich selbst in diesem Entschlusse nur bestärken. Denn hätte er, wie er abermals selbst erklärt, anerkannt, daß die Abscheulichkeit der Lehre seiner Freundin auch ihre Person abscheulich mache, so hätte er eben damit auch anerkannt, daß er ein Freund und Genosse ihres Fanatismus gewesen sei. Aber abgesehen von solchen persönlichen Rücksichten ließ Fenelon noch überdieß durch sächliche Gründe sich zur Verweigerung seiner Approbation bestimmen. Hatte er geglaubt, daß die uneigennützige Liebe durch den 33sten Artikel von Issy anerkannt werde, so trug Bossuet in seinem neuen Buche ganz die entgegengesetzte Ansicht vor. Wollte nun Fenelon nach seiner Weigerung, Bossuets Pastoralinstruction zu approbiren, nicht für einen Quietisten gelten, so mußte er sich über seine wahren Ansichten in Betreff des vorliegenden Gegenstandes öffentlich erklären, um so mehr als insbesondere der Erzbischof von Paris und der Bischof von Chartres sein Benehmen nur unter der Bedingung guthießen, wenn er dasselbe wissenschaftlich zu rechtfertigen unternehme. So sah Fenelon, welcher die ganze Sache so gerne in tiefem Stillschweigen begraben hätte, sich in die gebieterische Nothwendigkeit versetzt, den Kampf gegen einen so starken und gewandten Gegner wie Bossuet offen und direct zu beginnen. Er that es, indem er im Januar 1697 seine Schrift: „Grundsätze der Heiligen über das innere Leben“ herausgab. Diese Schrift machte ein so ungeheueres Aufsehen, daß nach dem Ausdrucke Avrignys 500 Mäuler wie aus Einer Kehle schrieen, es sei der reine aber maskirte und verschleierte Quietismus, eine künstliche Rechtfertigung der Guyon'schen Schriften u. s. w. Zugleich gelang es Fenelons Gegnern den Hof vollständig für sich zu gewinnen, als Bossuet, der große Bossuet vor Ludwig XIV. auf die Kniee fiel und den König um Verzeihung bat, daß er ihm den Fanatismus seines Mitbruders nicht früher angezeigt habe! Wohl schien es, daß durch neue von Bossuet in Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Paris und dem Bischof von Chartres eröffnete Conferenzen, zu denen auch Fenelon eingeladen wurde, der ärgerliche Streit in seinem Entstehen unterdrückt werden könnte. Allein die Gegner Fenelons waren bereits zu der festen Ueberzeugung gekommen, daß die in den Grundsätzen der Heiligen niedergelegten Behauptungen irrig und verwerflich seien. Es hätte sich also für Fenelon, um ihn abermal mit seinen eigenen Worten reden zu lassen, nicht mehr darum gehandelt, mit seinen Gegnern zu streiten, sondern sich denselben zum voraus zu ergeben, ein Schritt, zu dem sich der Erzbischof von Cambray nach seiner ganzen bisherigen Haltung und Ueberzeugung unmöglich verstehen konnte. In dieser Verlegenheit, den Streit mit

seinen Gegnern auf ehrenvolle Weise zu beendigen, entschloß sich Fenelon, den ganzen Handel der Entscheidung des römischen Stuhles zu unterbreiten. Deßwegen richtete er einen Brief an Papst Innocenz XII. und entwickelte in demselben die uns bereits bekannten Gründe, die ihn vermocht hätten, über die Materie des innern Lebens zu schreiben. Um sich vom Verdacht des Quietismus zu reinigen bemerkte er weiter, daß er den fortwährenden Act der innern Sammlung, der nie wiederholt zu werden brauche, verworfen habe; daß er die unumgängliche Nothwendigkeit der beständigen Uebung einer jeglichen Tugend behaupte; daß er eine beständige und ununterbrochene Contemplation, durch welche die läßlichen Sünden ausgeschlossen und die Unterschiede der Tugenden aufgehoben würden, nicht anerkenne; daß er keine andere Ruhe, weder bei dem Gebete noch bei den andern Uebungen des innern Lebens annehme als die Ruhe des heiligen Geistes, in welcher die reinsten Seelen auf eine so gleichförmige Weise handeln, daß sie ungebildeten Leuten eine einfache und dauernde Verbindung mit Gott zu sein scheine; daß er sich insbesondere bemüht habe zu zeigen, die Tugend der Hoffnung unseres ewigen Heiles müsse auf allen Stufen der Vollkommenheit bewahrt werden. Fenelons Brief schloß mit der Versicherung, daß er sein Buch in Aufrichtigkeit des Herzens dem Urtheil der heiligen römischen Kirche unterwerfe. Wenige Tage nachher schickte er sein Werk in lateinischer Uebersetzung nach Rom und fügte demselben eine handschriftliche, die reine Liebe der Contemplation betreffende Sammlung von Aussprüchen der Väter und der Heiligen der drei letzten Jahrhunderte bei. Aber bald traf auch die Gegenpartei ihre Maßregeln. Am 27. Juli 1697 ließ Ludwig XIV. einen sehr starken und dringenden, von Bossuet selbst redigirten Brief an den Papst abgehen, in welchem er Fenelons Schrift als eine sehr schlimme und gefährliche darstellte und bat, sich über dasselbe so bald wie möglich auszusprechen mit der Versicherung, daß er (der König) alle seine Machtvollkommenheit aufbieten werde, der Entscheidung des heiligen Stuhles den gehörigen Nachdruck zu verschaffen. Zugleich ward Fenelon vom Hofe hinweg in seine Diöcese verwiesen mit dem Befehl, dieselbe ohne Erlaubniß des Königs nicht zu verlassen. Es wäre nun unstreitig das Beste gewesen, wenn beide Parteien ruhig auf die Entscheidung des römischen Stuhles gewartet und der Kirche das bedauerliche Schauspiel der Trennung des französischen Episcopates erspart hätten. Allein der Kampf statt zu ruhen begann gerade von jetzt an mit der größten Heftigkeit und Kraftanstrengung von beiden Seiten zu entbrennen. Die Hauptursache davon lag in Folgendem. Zweimal — in der Vorrede zu den Grundsätzen der Heiligen und in dem an den Papst gerichteten Briefe — hatte sich Fenelon dahin ausgesprochen, daß das in dem eben genannten Buche entwickelte System nicht über die 34 Artikel von Issy hinausgehe. Daher glaubten die andern an den Conferenzen von Issy betheiligten Commissäre sich in dem Falle der Nothwendigkeit zu befinden, dieser Behauptung sowohl aus Rücksicht auf den römischen Stuhl als die französische Kirche öffentlich zu widersprechen. So eröffneten denn Fenelons Gegner, Bossuet, der Erzbischof von Paris und der Bischof von Chartres im August 1697 den Reigen der beiderseitigen Streitschriften mit der „Declaration der drei Prälaten." Zugleich bestellte Bossuet auf die Kunde, daß Fenelon die Entscheidung über die Maximen der Heiligen dem Urtheil des heiligen Stuhles unterstellt habe, seinen gerade in Rom anwesenden Neffen, den Abbé Bossuet zu seinem Agenten, um die Verurtheilung der Schrift des Gegners in der ewigen Stadt persönlich zu betreiben. Nie hatte, wie auch Bossuet (Histoire de Bossuet, 3. Bd. S. 306) anerkennt, eine unglückliche Wahl bedauernswerthere Folgen, denn die Correspondenz des Abbé Bossuet klagt auf jeder Seite seinen Charakter an, und ihm ist gewiß eine große Schuld an der Heftigkeit zuzuschreiben, mit welcher sein Oheim den Streit von nun an führte. Durch dieses die diplomatischen Formen politischer Unterhandlungen nachahmende Verfahren sah sich auch Fenelon gezwungen, seinen Vetter, den trefflichen Abbé Chanterac zu seinem

Agenten am römischen Stuhle zu wählen. Was die nun folgende gelehrte Controverse selbst betrifft, so können wir, um nicht allzuweitläuftig zu werden über dieselbe nur Folgendes bemerken. Bossuet fand in Fenelon offenbar einen weit gewandteren Gegner, als er anfänglich gedacht haben mochte. In einer Sprache voll durchsichtiger Klarheit, gewandter Dialectik, schlagender Ironie und reicher Erudition suchte er die Angriffe Bossuets nicht bloß zurückzuschlagen, sondern er ergriff auch mit Glück die Offensive, so lange Bossuet die uneigennützige Liebe überhaupt nicht anerkennen wollte. Doch wenn die beiden edeln Gegner in ihren Streitschriften bald hart genug aneinander geriethen, so maßen sie sich doch mit durchaus ehrenhaften Waffen, bis Bossuet im Juni 1698 um die Verdammung Fenelons zu sichern oder zu beschleunigen sich wahrscheinlich durch seinen Neffen zu dem unseligen Schritte verleiten ließ, seinen „Bericht über den Quietismus“ herauszugeben. Wird diese Schrift nach Styl und Bündigkeit ein Meisterwerk polemischer Schreibart genannt, so ist gegen das in solcher Begrenztheit ausgesprochene Urtheil allerdings nichts zu erinnern. Sieht man dagegen auf den Inhalt, so muß der Bericht über den Quietismus mit allem Rechte „das traurigste Denkmal der ganzen Controverse“ genannt werden. Denn wenn Bossuet in demselben seinen geistvollen und ehrwürdigen Gegner unter anderem den Montanus einer neuen Priscilla nennt, so spielte er damit den Streit aus dem Gebiete der Wissenschaft auf das Feld einer ganz unwürdigen persönlichen Verunglimpfung hinüber. Daher war auch der Triumph, den der Bischof von Meaux mit seinem Berichte anfangs namentlich am französischen Hofe errungen, von sehr ephemerer Dauer. Am 8. Juli bekam Fenelon die gegnerische Schrift zu Gesichte, am 26. gleichen Monats schickte er seine Erwiederung derselben schon gedruckt, wie wir sie heutzutage lesen, an seinen Vetter nach Rom. Und welche Erwiederung! Sie verdient in der That all das Lob, welches ihr Bossuet (Lebensgeschichte Fenelons, 1r Bd. S. 550 in der Uebersetzung von Dr. M. Feder) spendet, sie rechtfertigt es durch die Thatsache, daß Fenelon durch dieselbe sich wieder die Herzen Aller gewann. Bossuet erkannte auch bald genug, daß ihm aus dieser Kampfweise keine Lorbeeren erblühten und wandte sich bald wieder nach dem ehrenhaften Gebiete der Wissenschaft zurück, das er nie hätte verlassen sollen. Während diese hitzigen Kämpfe in Frankreich ausgefochten wurden, hatten zu Rom die Consultoren des hl. Officiums die Maximen der Heiligen mit aller Ruhe und Unbefangenheit geprüft. Endlich nach 64 Congregationen waren die Stimmen der päpstlichen Theologen in der Weise getheilt, daß von zehn Examinatoren fünf das Buch Fenelons der Censur nicht würdig fanden, während die fünf andern erklärten, daß es eine große Menge die Censur verdienender Sätze enthalte. In dieser Verlegenheit, gedrängt von der Alternative, entweder die Schrift Fenelons, dessen Genie und Frömmigkeit er schätzte, zu verurtheilen, oder im gegentheiligen Fall den französischen Hof und Episcopat, ja die ganze gallicanische Kirche sich zu entfremden, gedachte Innocenz XII. anfangs einen Mittelweg einzuschlagen, d. h. er beschloß ein apostolisches Decret zu erlassen, und ohne Fenelons Schrift ausdrücklich zu verurtheilen, in demselben gewisse Canones über das innerliche Leben nach der Weise der Concilien aufzustellen. Als dieser Vorschlag zu Rom bekannt wurde, beeilte sich der Abbé Bossuet einen außerordentlichen Courier an den Cardinal von Noailles und seinen Oheim abzusenden, indem er ihnen bemerklich machte, daß alles verloren sei, wenn das Project der Canones durchginge. Ueberdieß, schrieb er, sei es absolut nothwendig, daß der König unter so mißlichen Umständen eine noch gebieterischere Sprache führe als früher. Bossuet ging ganz in die Ideen seines Neffen, der König ganz in die des Bischofs von Meaux ein und lieh einem donnernden von Bossuet selbst redigirten Brief seinen Namen und forderte nochmals auf's Nachdrucklichste die Verurtheilung eines Buches, welches von Irrthümern strotze, sein Königreich in Brand setze und mit einem Schisma bedrohe. Das Ende des Schreibens enthielt noch die gewichtige Drohung: Wenn Seine Majestät eine

Sache, welche beendigt geschienen habe, durch unbegreifliche Schwierigkeiten in die Länge gezogen sehe, so wisse sie, was sie zu thun habe und werde die geeigneten Maßregeln ergreifen, jedoch hoffe sie nichtsdestoweniger, von Seiner Heiligkeit nicht in diese traurige Nothwendigkeit versetzt zu werden. Indeß war, als das Memorandum Ludwigs XIV. in Rom ankam, das päpstliche Urtheil über die Grundsätze der Heiligen bereits gefällt. Die Cardinäle hatten den die Canones betreffenden Vorschlag des Papstes aus den trifftigsten Gründen für unausführbar erklärt. Demgemäß entschieden sie sich beinahe einstimmig für eine förmliche und feierliche Censur des vielgenannten Buches. Sofort erließ Innocenz XII. am 12. März 1699 ein Decret in der einfachen Form eines Breve, in welchem Fenelons Maximen der Heiligen im allgemeinen und 23 aus denselben gezogene Sätze namentlich verurtheilt wurden. Fenelon erhielt die erste Nachricht davon am Tage Mariä Verkündigung in dem Augenblicke, als er eben die Kanzel besteigen wollte, um die Festrede zu halten. Rasch veränderte er die ganze Disposition seiner Predigt und sprach mit Auseinandersetzung seiner Verurtheilung und Unterwerfung über den der Obrigkeit gebührenden Gehorsam in so salbungsvoller und hinreißender Rede, daß kein Auge thränenleer blieb. Alsbald zeigte er dem Papste seine unbedingte Unterwerfung unter das kirchliche Urtheil an und erhielt von diesem dafür ein schmeichelhaftes Breve. Darauf folgte schon am 9. April ein in gleichem Sinne geschriebener Hirtenbrief an die Angehörigen seiner Diöcese, an dessen Schluß Fenelon die herrlichen Worte ausspricht: „Da sei Gott für, daß man je von uns spreche, außer um sich zu erinnern, daß ein Hirte gehorsamer als das letzte Schaf seiner Herde sein zu müssen geglaubt und seiner Unterwerfung keine Schranke gesetzt hat". Wie zu Rom so freuten sich allerwärts alle Gutgesinnten über diesen schönen Ausgang des hartnäckigen Kampfes; viele durch Geist und kirchliche Würden ausgezeichnete Männer, unter ihnen auch der Bischof von Chartres, beglückwünschten den Verurtheilten wegen seiner Unterwerfung. Vgl. hiezu die Art. Bossuet, und Fenelon. [Algayer.]

Quindennia, s. Abgaben.

Quinisexta Synodus, s. Constantinopel (Patriarchat und Synoden daselbst).

Quinquagesimae (sc. Dominica quinquagesimae diei) oder Dominica in quinquagesima wird in der Kirchensprache der siebente Sonntag vor Ostern, d. i. der Sonntag vor dem Aschermittwoch genannt. Die ältesten Sacramentarien der römischen Kirche kennen schon diese Benennung. Sie leitet sich davon her, daß in der Vorzeit einzelne Christen ihr vorösterliches Fasten mit der Woche dieses Sonntags als des 50sten Tages vor Ostern begannen.

Quinquennalfacultäten, s. Facultäten.

Quintilla, s. Cajaner und Montanisten.

Quirinal, s. Rom.

Quirinus (Publius Sulpicius, *Κυρήνιος*; Vulg. Cyrinus, nach der Lesart *Κύρεινος*, B. Syr. oder *Κύρινος*, Lachmann, Strabo *Κυρίνιος*.) ein höchst angesehener, reicher, römischer Senator, der unter dem Cäsar Augustus die höchsten Staatsämter bekleidete (vergl. Tac. Ann. III, 48 impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Gaio Caesari Armeniam obtinenti, Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat), und zuletzt als Präses von Syrien auch noch für Judäa von Bedeutung wurde, das er einem Census unterwarf, dem sich das Volk nur nach manchen Widersetzlichkeiten fügte. Einen Aufstand in Masse verhütete noch glücklicher Weise das Ansehen des Hohenpriesters Joazar. Jos. Flav. (Antiqu. XVIII, 1) bringt diesen Census mit der Absetzung des Archelaus in Verbindung, und setzt ihn in das Jahr 37 nach der Schlacht bei Actium. Es muß dieß eine der ersten Amtshandlungen des Quirinus als syrischer

Präses gewesen sein, da sein Vorgänger Volusius noch im Jahre 35 derselben Aere (d. i. 757 u. c.) auf einer Münze als Praeses Syriae gefunden wird. Wenn also diese Schätzung erst im Jahre 6 unserer Zeitrechnung (wahrscheinlich 10 nach der wirklichen Geburt Jesu Christi) vorgenommen wurde, und Quirinus vor dem Jahre 5 noch nicht Präses von Syrien sein konnte: wie ist dann Luc. 2, 1. 2. zu verstehen, wo er die Geburt J. Chr. in Bethlehem in Zusammenhang mit einem Census des Quirinus bringt? Die Stelle heißt: Factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis (*ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*). Haec descriptio prima, facta est a praeside Syriae Cyrino (*αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρείνου*). Strauß hat bekanntlich diesen scheinbaren Widerspruch zwischen Jos. Flav. und Lucas dazu ausgebeutet, die ganze Begebenheit der Geburt Jesu zu Bethlehem als unhistorisch preis zu geben. Die Lösung gehört dem Gebiete der Exegese im engern Sinne an; wir müssen uns hier auf die wesentlichen Resultate beschränken, ohne die verschiedenartigen Conjecturen in den Kreis unserer Beurtheilung zu ziehen. Zu Hebung dieser Schwierigkeit wurde ein dreifacher Weg eingeschlagen: 1) Einige Gelehrte (Gersdorf und Paulus) verändern *αὕτη* in *αὐτή* und nehmen *πρώτη* = demum, erst; so daß die Uebersetzung lautete: „Zur Zeit des Kaisers Augustus .... die Aufzeichnung selbst geschah erst, da Quirinus“ ... Tholuck hat *αὕτη* gelassen und nur *πρώτη* in dieser modificirten Bedeutung genommen; nämlich: „diese (damals angeordnete) Schätzung trat zuerst oder erst ein“ ... Wir wissen aber Alle, daß *πρῶτος* eine solche Bedeutung nicht an und für sich hat, sondern sie erst scheinbar durch einen bestimmten Gegensatz erhält. Jedermann sieht leicht ein, daß Stellen wie: *νῦν πρῶτον οἶδα* (nun erst weiß ich), oder Romani nullos illo tempore habebant annales, primus enim Fabius Pictor scripsit historiam Romanam (erst Fabius ...) nicht als Parallele zu unserm Verse passen. Wir würden doch wenigstens *δὲ* dabei haben: *αὕτη δὲ* ... Der Eindruck, welchen *πρώτη* bei Luc. macht, ist unabweisbar der, daß noch eine *δευτέρα ἀπογραφὴ* stattgefunden haben müsse, von welcher er aber die, bei der Jesus Christus geboren wurde, unterscheiden will. Daher diese Auffassung kaum unsere Beistimmung gewinnen dürfte. 2) Andere und die Mehrzahl der Gelehrten schon vom siebzehnten Jahrhunderte an (Herwart, Petavius, Usher, Ernesti, zuletzt noch Haneberg, Gesch. der Offb. S. 484) nehmen *πρώτη* = *πρότερα* und *ἡγεμονεύοντος* als davon regierten Genitiv, also: „diese Schätzung geschah früher als (eher als) Quirinus Stadthalter von Syrien wurde“. Lucas wolle dabei nämlich einem Mißverständnisse vorbeugen, damit man nicht diesen Census mit dem bekannten des Quirinus verwechsle, und ihn etwa der geschichtlichen Untreue anklage. Aber bei dieser Annahme ist doch befremdlich, daß Lucas, der klare, so bestimmte Erzähler, gerade da unklar wird, wo er sich bemüht haben soll, verständlich zu sein. Hätte sich ihm *πρότερα* nicht gleichsam mit unabweisbarer Nothwendigkeit aufgedrängt? Man berufe sich nicht (wie von Allen geschieht) auf Joh. 1, 15. *ὅτι πρῶτός μου ἦν* (quia prior me erat); denn jedes Mißverständniß ist durch das vorhergehende *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* (ante me factus est) gehoben; nicht so bei Lucas; da läge das Mißverständniß viel näher, als das Verständniß, was auch alle alten Uebersetzungen und Erklärer beweisen, welche unsern Evangelisten durch die Bank nicht verstanden hätten. Wir werden daher 3) mit Hug, Sepp, Weigl bei der traditionellen, einfachen, einzig nahe liegenden Uebersetzung stehen bleiben müssen, wie sie die Vulgata in ihrer meisterhaften Treue schon unübertrefflich gegeben hat. Auf diese erste Schätzung (gegenüber einer zweiten, spätern) beruft sich Tertullian ausdrücklich in seiner Schrift gegen Marcion (IV, 19): Census constat actos sub Augusto per Sentium Saturninum, apud quos genus Christi inquirere potuissent. Die Schwierigkeit, daß er einen Saturninus und nicht den Quirinus des Lucas nennt, löst sich dadurch, daß eben damals Quirinus

mit großen Vollmachten in Kleinasien war, und Saturninus (von 744—748 Praeses Syriae) auf Befehl des Quirinus die Schätzung vornehmen ließ, indem überhaupt der Census gerne außerordentlichen Beamten übertragen wurde, und Quirinus das Vertrauen des Kaisers im höchsten Maße hatte, wie schon sein Amt als rector (Minister) an der Seite des jungen Gajus Cäsar zeigt. Ganz denselben Fall enthält jene bekannte Inschrift bei Muratori (welche von Sanclemente an keinem Gelehrten mehr entgangen ist): idem (Aem. Palicanus) jussu Quirini censum fecit Apamenae Provinciae millium hominum civium CXVII, aus der wir zugleich sehen, daß Quirinus wirklich eine solche Vollmacht erhalten hatte, denn Apamea am Orontes gehörte auch zur syrischen Provinz. Damit scheint sich die ganze Frage so einfach zu lösen, daß man sich wundern möchte, warum andere Versuche der Beantwortung noch immer gemacht werden, wenn dieser unserer Combination nichts Anderes entgegenstände, nämlich: das Stillschweigen des Josephus, der Titel des Quirinus und der Ausdruck *πᾶσαν οἰκουμένην* (der auf das ganze römische Reich gehe). Aber wir können erwiedern: 1) Josephus übergeht Vieles; sein bloßes Schweigen könnte gegen eine so herausfordernde Versicherung des Tertullian (apud quos genus Christi inquirere potuissent!) nicht von Gewicht sein; aber es rechtfertigt sich darin, daß die Schätzung eine bloße Volkszählung war (wie in Apamea), um aus der Bevölkerungsliste das Vasallen-Verhältniß des Herodes zu den Römern genauer bestimmen zu können. Gerade um den Herodes zu schonen, mochte Quirinus die Schätzung in Palästina nicht in seine eigene Hand nehmen, sondern sie dem Präses überlassen, und Herodes war schlau genug, dieser Schätzung alles Auffallende zu nehmen. 2) Quirinus war allerdings damals nicht Präses von Syrien, aber den Juden war er unter keinem andern Titel (zur Zeit der Verfassung unseres Evangeliums) bekannt. So lange Quirinus nicht Präses von Syrien war, mochten die Juden wenig von ihm erfahren haben, als Präses aber wurde er für sie um so wichtiger, indem ja ihm die ganze Execution gegen Archelaus und die Einverleibung Juda's mit Syrien übertragen wurde. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche kannten also die Juden nur einen Praeses Quirinus. Der Genitiv: *ἡγεμονεύοντος* ist nicht gen. absol. (der Zeitbestimmung), sondern von *ἐγένετο* regiert (= *ἐκ*, diese erste Schätzung wurde durch... Vulg. richtig facta est a ... vergl. Matthiä griech. Gramm. § 373). 3) Augustus hatte während seiner Regierung einen dreimaligen Census veranstaltet, Suet. vita c. 27. Censum populi ter egit. Der erste fiel in das Jahr 726 u. c., der zweite 746, der dritte 767 (Todesjahr des Augustus). Jeder Census nahm nothwendig mehrere Jahre in Anspruch, mit dem mittleren fällt der unsers Evangelisten zusammen, so daß sein Ausdruck (*πᾶσαν οἰκουμένην*) gerechtfertigt ist, und wir da wie überall in Lucas den außerordentlich genauen und kenntnißreichen Referenten wiederfinden. Vergl. hiezu den Art. Census. [Schegg.]

Quirinus, der heilige, Bischof von Siscia in Pannonien und Martyrer zu Anfang des vierten Jahrhunderts, wurde nach dem Berichte des hl. Hieronymus (in dem Chronicon) mit einem Mühlstein am Halse von der Brücke in den Fluß gestürzt, schwamm sehr lange über dem Wasser, die Zuschauer am Ufer mahnend, sie möchten sich durch seinen Tod nicht abschrecken lassen, und erflehte kaum durch sein Gebet, daß er endlich untersank. Mit Hieronymus stimmt Aurelius Prudentius (s. d. Art. Prudentius) in seinem herrlichen Hymnus von der Marter des hl. Bischof Quirinus überein. Wie berühmt das Martyrium des hl. Quirinus in Pannonien (s. d. A.) und der ganzen abendländischen Kirche war, wird unter Anderm aus Venantius Fortunatus (s. d. Art. Fortunatus) ersichtlich, der von ihm singt: „Africa Cyprianum, dat Siscia clara Quirinum.“ Die uralten Leidensacten des hl. Quirinus bei Ruinart enthalten der Substanz nach Folgendes. Zur Zeit der Verfolgung Maximians und Diocletians wurde auch der selige Bischof Quirinus von Siscia, der sich nach dem Befehle Christi geflüchtet hatte, von dem Statthalter Maximus ergriffen, und ant-

wortete auf dessen Frage, wer ihm die Flucht befohlen, Christus, welcher wahrer Gott ist. Hierauf entgegnete Maximus, dieser Christus könne ihm ja nicht helfen, aber Quirinus versetzte: „Er ist immer bei uns, und wo immer wir sein mögen, kann der Herr, dem wir dienen, uns helfen; auch jetzt, da ich ergriffen worden und da ich hier stehe, war und ist er bei mir und kräftiget mich und antwortet dir durch meinen Mund." Da die Drohungen des Statthalters nichts über Quirinus vermochten, wurde er mit Prügeln geschlagen, er empfand aber darüber Freude und keinen Schmerz, weil er gewürdiget worden, nun durch das Opfer der Leiden wahrhaft ein Priester zu sein, und sehnte sich nur nach größern Peinen, damit Jene, deren Vorgesetzter er in diesem Leben gewesen, ihm in das ewige Leben auf einem solchen Wege folgen möchten. In den Kerker abgeführt und mit Ketten beladen, zitterte er nicht, im festen Glauben, daß sein Gott bei ihm auch im Kerker sei. Im Kerker betete er für seine Mitgefangenen und bekehrte den Gefängnißhüter Marcellus, dem durch einen großen Glanz im Kerker das innere Licht aufgegangen war. Nach drei Tagen sandte Maximus den Quirinus zum Statthalter Amantius in Oberpannonien, um von diesem verurtheilt zu werden. Zu Sabaria, wo Amantius sich befand, angekommen, wurde er im Theater von Amantius mit vielen Zureden bestürmt, seines Lebens und Alters zu schonen, den Ungehorsam gegen die Götter und das römische Reich abzulegen, allein Quirinus blieb standhaft und wurde nun mit einem Mühlstein um den Hals in die Sibaris geworfen, schwamm aber sehr lange Zeit über dem Wasser und sprach mit den Zuschauern, daß sie sich durch seinen Tod nicht sollten schrecken lassen; kaum konnte er durch sein Gebet erflehen, daß er endlich untersank. Die Gebeine Quirins sollen in der Folge von Scarabantia nach Rom gebracht worden sein. Eine gänzlich unbegründete spätere Sage macht den Quirinus zu einem kaiserlichen Prinzen, Sohn des Philippus, der sein Erbgut unter die beiden Söhne Quirinus und Philippus jun. getheilt, worauf jener ältere Sohn (Quirinus) den Stuhl von Lorch bestiegen und sein Erbe dieser Kirche zugewandt habe. — Von einem andern hl. Quirinus, dessen Gebeine in Tegernsee aufbewahrt werden, s. d. A. Tegernsee. S. Bolland. 4. Juni; Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands I.; vergl. die Art. Pannonien, Passau, und Gran (Bd. IV. S. 661). [Schrödl.]

Quota de emeritis, funeralis, s. Abgaben, und Kirchhof.

[illegible]

Quarta de emeritis, funeralis, [illegible]